JENS BAGGESEN.

Heideblumen.

Vom

Verfasser der Parthenaïs.

Nebst einigen Proben der Oceania.

Amsterdam.
Im Kunst- und Industrie-Comptoir.
1808.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

An Lilia.

Was ich göttliches fand
In hellen begeiſterten Stunden —
Was ſchön ich gedacht, und empfunden,
Mit ſorgſamer Hand
Erlas ich; und pflanzt' es; mit heiligem Streben
Nach himmliſchen Blumen, in's endliche Leben.

Und es hub ſich empor,
Wie Blümchen umher auf der Heiden,
Von tönenden Freuden und Leiden
Ein lieblicher Flor.
Da trat aus der Fern' ein geharniſchter Rieſe
Mit blutigem Fuß auf die ſingende Wieſe.

Und der Rohe zertrat
(Ich fühlte mit zuckendem Schmerzen
Der Lieder Ermordung im Herzen)
Die keimende Saat.
Ach! alle die Blumen im holden Entſtehen,
Ich ſah ſie für immer, ſo wähnt' ich, vergehen.

Eine Lilie ſtand
Dicht neben mir, ohne zu beben —
Wie ſtarrte mein innerſtes Leben,
Als dieſe verſchwand!
Es welkte der Flor, es verſtummten die Lieder —
Ich ſank in der Mitte der ſterbenden nieder.

Doch es ſchwebte herab
Vom Himmel ein goldener Knabe,
Und nahte mit ſilbernem Stabe
Dem blumigen Grab;
Und blickte mit Seufzen, und blickte mit Weinen
Auf alle die Stengel der ſterbenden Kleinen.

Und es rührte ſich leiſ'
Jn jedem bethräneten Stengel —
Da ſchlug um ſie alle der Engel
Den ſegnenden Kreis;
Und blickte mit Lächeln voll himmliſcher Güte
Auf jede nun wieder ſich hebende Blüte.

Und es regte ſich tief
Jm Buſen der Kleinen ſo wonnig,
So ſelig, ſo ſüß, und ſo ſonnig,
Die Seele, die ſchlief;
Und hold in der Kelch' und der Stengelchen Beben
Erwachte der duftenden tönendes Leben.

Mit dem Lilienſtab
Berührte ſie leiſe der Engel —
Da löſten vom zitternden Stengel
Die Blumen ſich ab;
Und flogen hinauf in ätheriſche Lüfte
Darbringend dem holden Erlöſer die Düfte.

Wer den Rieſen gekannt,
Der jegliche Blüte zerſtöret,
Dem jezo die Heide gehöret,
Dem iſt er genannt.
Das goldene Kind mit dem ſilbernen Stengel,
Du, himmliſche Lilia, du warſt der Engel!

An die Kronprinzeſſin von Dännemark.

Erſte, beſte, ſanfteſte der Frauen,
Engelin, des Friedensengels Luſt!
Deren Blick von ferne nur zu ſchauen,
Sänftiget den Schmerz in jeder Bruſt!

Holde Fürſtin! Bild der Morgenſonne,
Unter deren Roſentritt die Nacht
Schwindet, wenn in Hain und Thal die Wonne
Neubeflügelt, neubelebt erwacht!

Ihr auch gleich, wenn ſanft ihr Abendlächeln
Durch der Donnerwolke Thränen dringt,
Und des Zefirs leiſes Odemfächeln
Feuchter Roſen Nektarduft beſchwingt.

Blumen ſtreu' ich Dir mit blödem Zittern,
Blumen — ach! entkeimt dem düſtern Schoos
Einer langen Nacht in Ungewittern —
Kein', ach! keine wurde ſchön und groß!

Kein' iſt wehrt, in den gelung'nen Kränzen,
Die der glücklichere Chor Dir wand,
An dem Himmel Deiner Stirn zu glänzen,
Oder nur zu blüh'n in Deiner Hand.

Denn als mir Teutona's Harfen klangen,
Und die Blümchen all' erhuben ſich,
Warſt Du zwar am Himmel aufgegangen;
Aber, ſchöne Sonne! nicht für mich!

O! Dein Blick hat nie die Heid' erleuchtet,
Wo ſie keimten in dem wilden Moor,
Und von meinen Thränen nur gefeuchtet,
Sproßten aus dem dürren Sand hervor!

Wende doch von den beſcheidnen Veilchen
Nicht Dein himmelmildes Angeſicht!
Und empfange hold in dieſen Zeilchen
Meiner Huldigung Vergißmeinnicht!

Des Liebenden Erdewallen.

Getrieben zu Paaren
Rennen und laufen
Entathmete Haufen.
Auf Zeltern, zu Roß,
In Kutſchen und Wagen —
Voll Päcken und Plagen,
Gefolgt von dem Troß
Der Särgen und Baaren,
Reiten und fahren
Die ſchnaubenden Schaaren
Durch's todte Gehege
Der ſtaubigen Wege
Nach Erdegewinn —
Das ſchlechte beginnend,
Das ärgere ſinnend,

Und endlich gewinnend
Das ſchlechteſte drin.
Laß fahren und laufen
Die thörigten Haufen!

Zu Fuß und alleine,
Durch tönende Haine,
Mit ruhigem Sinn —
Auf ſchattigem Stege
Geſernt vom Gewimmel,
Und von dem Getümmel
Des Todes darin —
Im Auge der Himmel,
Im Ohre die Töne,
Im Herzen die Schöne —
Geleitet vom Triebe
Der ewigen Liebe —
Das hohe beginnend,
Das höhere ſinnend,

Das höchſte gewinnend,
Ich wandle dahin.

Wie ſcheinet ſo ſeicht mir
Das irdiſche Leben:
Das Senken und Heben
Der goldenen Wage —
Das Treiben und Streben
Im künſtlichen Weben
Geſelliger Plage!
Wie ſchwinden ſo leicht mir
Die ſeligen Tage,
Seitdem ich, alleine,
Bald lächle, bald weine,
Nichts weltliches achtend —
Auf einſamen Pfade
Der fernen Geſtade
Dich, Holde, betrachtend —
Nur Dich in dem Raume,

Nur Dich in der Zeit,
Erwacht und im Traume
Dir ewig geweiht!
In wechſelnder Lage,
Nun dort und nun hier,
Bey Nacht und bey Tage,
Wo Wellchen ſich kräuſeln,
Wo Blätterchen ſäuſeln,
Vernehm' ich Dein Schweben
In leiſer Bewegung,
In leiſerer Regung,
Im leiſeſten Leben.

Wie tönet der Hall mir
So lieblich von Dir!
Wie ſtrahlt überall mir,
Ringsum in dem Kranze
Der Näh' und der Ferne —
Hoch oben im Glanze

Der ſchillernden Sterne —
Bald hier in dem blühenden
Wonnegefild,
Bald dort in der glühenden
Sonne — Dein Bild!

Wie ſinkt die Gewalt mir
Der irdiſchen Macht!
Wie ferne verhallt mir
Der Sterblichen Klage,
Seitdem ich, o Sonne
Der liebenden Wonne,
Bey Tag und bey Nacht
Im Buſen Dich trage!

Mir hoffenden blühen
Mit lieblichem Prangen
Die Blumen im Haine!
Mir brennenden glühen

Im doppelten Scheine
Durch grünende Flechten
Zur Linken und Rechten
Die roſigen Wangen
Des Himmels, wie Deine!
Mir ſchmachtenden bringen
Ambroſiſche Düfte
Auf koſenden Schwingen
Ätheriſcher Lüfte
Nektariſche Grüße —
Ich athme die Süße
Der himmliſchen Küße
Wie Odem von Dir!
Mir horchenden ſingen
Der offenen Felder,
Der heimlichen Wälder,
Der heiteren Gipfel,
Der ſchaurigen Wipfel
Geflügelte Chöre

Nun dort und nun hier —
Ich hör' im Gewimmel
Der lieblichen Klänge,
Der Zaubergeſänge
Den tönenden Himmel —
Ich lauſch', und ich höre
Der Seligen Chöre,
Als ſängeſt Du mir.

Wenn Donner erſchallen —
Wenn ſchäumender Flüſſe
Herſtürzende Güſſe
Dem Himmel entfallen —
Wenn über die Kieſel
Mit ſteilem Gewirbel
Die murmelnde Wogen
Der ſilbernen Bogen
Die Blumen durchwallen —
Des Liebenden Klagen

Voll Sehnen und Zagen,
Des Wallenden Lieder
Voll zärtlicher Schmerzen
Und Wonnen und Scherzen,
O Schönſte der Schönen,
Die Lieder von Dir
Nachſeufzen, und tönen,
Und hallen ſie wieder
Mir Seligen, mir!

Dem Herrſcher der Schaaren
Die reiten und fahren —
Dem Treiber der Haufen
Die rennen und laufen,
Dem Fürſten im Zelt,
Umringt von den Rachen
Glutſpeyender Drachen,
Gehöret die Welt.
Was kümmert die Liebe

Mit himmliſchem Triebe,
Wer dieſe behält:
Der ewigen Fülle
Vergängliche Hülle,
Die zeitlich zerfällt?

Dem liebenden Reinen
Getreuen der Einen
In ſingenden Hainen,
In tönender Flur;
Auf luftigen Gipfeln
Gebirgigter Wege,
Und unter den Wipfeln
Beſchatteter Stege,
Gehöret, was nur
In allem, was eilet
Und ſchwindet, verweilet —
Gehöret, was bliebe,
Wenn alles zerſtiebe —

Gehöret die Fülle
Der nichtigen Hülle —
Gehöret die Liebe,
Gehört die Natur.

Die vier Geiſterwohnungen.

Die Erde.

Sucht euch! rufte den Liebenden Gott: da
ſchuf er die Erde.
Ach das gefundene ſelbſt ſuchen die Seelen
noch hier.

Der Himmel.

Seyd mit einander vereint! ſprach er den
liebenden Herzen;
Und mit dem einzigen Wort ſchuf er der
Seligen Sitz.

Das Fegfeuer.

Seyd von einander getrennt! gebot er den innigvereinten;
Ach! und es flammte die Luft über dem ſiedenden Meer.

Die Hölle.

Jene Wohnungen ſchuf der Unendliche denen, die lieben;
Nur, wer die Liebe nicht kennt, ſchaffet die letzte ſich ſelbſt.

Nina.

Traurig und ſtille, wie das Grab,
Liegt dort die Welt in dunkler Ferne;
Und mich dünkt, er ſtieg da hinab —
Und er war bey mir doch ſo gerne!
Dort gieng er nieder —
Ach! kehrt er wieder?
O Weh!
O Weh!
Der Boden ſinkt, worauf ich ſteh' —
O! wenn ich nie ihn wiederſeh'!

Schreckt vielleicht mich ein falſcher Traum?
Macht mich des Abends Stille bange?
O! mich dünkt, er küßte mich kaum —

Und vom Kuß noch glüht mir die Wange!
Traum, o verſchwinde!
Daß ihn ich finde!
Doch ach!
Doch ach!
Mein Herz iſt wund, mein Kopf iſt ſchwach —
Ich träume nicht; ich fühl's zu wach!

Nein! er ſchwand mir! Auf ewig fort
Iſt mit ihm meines Lebens Wonne.
Nun herab, in's Thal, zu dem Ort,
Wo verſank mit ihm auch die Sonne!
Ach! ſie gieng nieder!
Doch ſie kehrt wieder —
Und mir —
Und mir?
Kehrt morgen er vielleicht mit ihr?
Iſt morgen er auch wieder hier?

Ja ſie kehrt, meine Sonne kehrt!
Flieht ihr Schatten der dunklen Sorgen!
Iſt die Nacht der Thränen wohl wehrt,
Wenn gewiß iſt der ewige Morgen?
Weg, düſtrer Kummer!
Komm ſüßer Schlummer!
Er kehrt —
Es kehrt
Der Liebe Licht, das ewig währt!
Die Nacht iſt nicht der Thränen wehrt.

Allgegenwart der Geliebten.

Wie biſt Du meinem Geiſte, meinem Herzen,
Geliebte, nah!
Du biſt in Freuden, und Du biſt in Schmerzen
Mir ewig da.

Ich denke Dein am Tag', in des Gewimmels
Gelärmverein;
Und unterm Domgewölb' des Sternenhimmels
Im Wald' allein.

Ich ſuche Dich in jedem zarten Triebe
Der flücht'gen Zeit;
Und finde Dich in jeder hohen Liebe
Der Ewigkeit.

Ich ſehe Dich, wenn hoch der Himmel funkelt
In heller Pracht;
Und wenn auf Erden alles um mich dunkelt
In tiefer Nacht.

Ich höre Dich, wenn Felſen wiederhallen,
Im Hörnerklang,
Im Harfenton, und in der Nachtigallen
Choralgeſang.

Ich athme Deinen Hauch in Morgenlüften,
Wo Veilchen blühn;
In Mittagsſchatten, und in Abenddüften,
Wo Roſen glühn.

Ich koſte Deiner Lippen Honigſüße
Im Fruchtgenuß;
Der Wein iſt mir, wenn ich den Becher küße,
Von Dir ein Kuß.

Ich fühle Dich, wenn tief in meinem Herzen
Die Wonne bebt,
Die hoch gen Himmel über alle Schmerzen
Die Seele hebt.

Und geb' ich, müde meines Erdenkummers,
Dem Schlafe Raum,
Iſt mir die ganze zweite Welt des Schlummers
Von Dir ein Traum.

Wo ſich mein Pfad durch dunkle Wüſten windet
Rauh, leer, und wild,
Wo jede Spur des Göttlichen mir ſchwindet,
Strahlt mir Dein Bild.

Und wo Natur von außen, Gott von innen
Ergreifen mich,
Empfind' ich geiſtig, und mit allen Sinnen,
Geliebte, Dich.

An die Zerſtreuung.

Dir, unbeſungne
Bisher verkannte,
Von keinem Prieſter
Dem Volk gezeigte,
Von keinem Dichter
Der Welt geprieſ'ne,
Verborgne Göttin —
Denn Göttin biſt Du!
Der Ewigkeit Schatten
Folgt Deine fliehende Geſtalt;
Der Seligkeit Echo
Begleitet Deinen ſchwindenden Ruf;
Das tiefſte Dunkel
Hüllt Deinen Buſen;
Ein heilig Zwielicht

Umſcheint Dein Haupt;
Der feinſte Schleyer
Des hohen Schickſals
Bedeckt Dein Antliz;
Und leicht hinſchwebend
Erſcheinſt, und ſchwindeſt
Du nah dem Fernen,
Und fern dem Nahen —
Dir — o! wie nenn' ich
Dich, niegenannte?
Dich, Erſtgebohrne
Der hohen Liebe!
Der Lichtgedanken,
Der Götterbilder,
Der Heldenthaten
Erzeugerin;
Und der Begeiſtrung
Erhabne Mutter
Und Pflegerin!

Dich, Himmelſchweſter
Des ird'ſchen Zufalls,
Die nur der Pöbel,
Ein einzig Merkmal
Dir blind ablauernd,
Getauft: Zerſtreuung —
Dir ſoll ich ſingen
Das erſte Loblied?
Dir ſoll ich bringen
Den erſten Kranz?

Wohlan! ich erkühne mich, wonnedurchdrungen
Von Deinem allmächtigen Ruf,
Begeiſtert zu ſingen, was keiner geſungen.
Gelingt mir vielleicht, was noch keinem gelungen,
Der ängſtlich und mühſam und lange gerungen,
Zu ſchaffen, was keiner noch ſchuf?

Wo ſchweb' ich? wohin
Schwingt ſchnelle Beflüglung empor den
unſterblichen Sinn?
Wohin? o! wohin,
Der gewaltigen Raub,
Entflieg' ich dem Staub?
In welch' unbekanntes bezaubertes Land
Entrafft die unſichtbare Hand
Mich dem irdiſchen Tand?

Da ſteht die Verborgne,
Die himmliſche ſelber,
Mir Seligen ſichtbar
In heiligem Glanz!
Ich werfe, geblendet
Vom ſtrahlenden Anblick,
Andächtig ihn nieder,
Am Fuße des Altars,

Der Göttin zu Füßen
Den wonnebethränten, den duftenden Kranz.

Nicht wag' ich zu heben
Den heiligen Schleyer —
Nicht wag' ich zu ſtammeln
Den Nahmen der Göttin —
Ich leſe mit Ehrfurcht
Die funkelnde Sternſchrift
Am Fuß des Geſtells,
Vom Urlicht gebrannt in der Ewigkeit Fels:

Dem Staub' entführ' ich
Noch in dem Staube
Des Staubes Sohn.
Was durch Zerſtörung
Der ird'ſchen Hülle
Der Rutheſchwinger,
Der Schattentreiber

Nur einmal ausführt,
Vermag mein Zauber
Zu jeder Stunde:
Ein ewig Leben
Gewähr' ich zeitlich,
Und ohne Tod.
Hold allen Seelen,
Die nicht am Leime
Der Erde kleben —
Die nicht im Schlamme
Des Lebens ſinken —
Die göttlich wählen,
Und nie das ewige Ziel verfehlen —
Die himmliſch ſinnen,
Und aufwärts ſtreben,
Und jene Flammen
Des Urlichts nähren
Auf den Altären
Schuldloſer Buſen —

Hold jedem Sucher
Des hohen Einen —
Hold dem Entzückten,
Dem Traumentrückten;
Doch hold, vor allen,
Die mir gefallen,
Dem Sohn der Muſen.
Ich bin nicht hier, nicht dort; ich bin, und bin nicht da —
Dem Nahen fern, dem Fernen nah;
Ich löſe Knoten oft, die kein Verſtand entwirrte
Die ſelbſt kein Alexanderſchwerdt zerhieb —
Ich treffe blindlings, wo der Scharfblick irrte;
Und gehe weiter, wo die Kühnheit ſtehen blieb.
Was keine Klugheit mit Geduld vermochte,
Richt' ich, unwiſſend, wie im Schlummer, aus;
Ich mache Thüren auf an welche niemand pochte,
Und mache grad', was Vorſicht machte kraus.

Nichts ewiges geſchah, was nicht durch mich geſchehen:
Durch mich entſtand die beß're Welt,
Und eine neue wird durch mich entſtehen,
Wenn die veraltete zerfällt.
Zerſtreuung nennen mich die Blindgebohrnen
Dort unten, die, vom irdiſchen beſtrickt,
Verſunken in dem Staub, mich nie erblickt,
Wie ich den Sehern, den vom Himmel auserkohr'nen
Erſcheine — wenn, wie jetzt, die niedre Welt
Durch meinen Zauberſchlag zertrümmert fällt.

Entzückung! was ſeh' ich?
In Wonne vergeh' ich!
Verwandelt entſteh ich!
Es ruft mich ein neues, ein höheres Werde!

Tief auf der Erde
Dort unten brennen
Zehntauſend Fackeln —
Zehntauſend Schwerdter
Gezogen blitzen —
Was rennt die Menge?
Ich ſeh ſie nicht.

Dort unten krachen
Bewegte Berge —
Es ſtürzen die Thürme;
Es ſtürzen die Thronen;
Es ſinken die Trümmer;
Die Stürme toben,
Die Wogen brauſen
Darüber hin.
Was zittern jene?
Was ſchreckt die Haufen?
Ich höre nichts.

An allen Enden
Nun angezündet
Von Wirbelzungen
Der Feuerdrachen,
Geht auf in Flammen
Die Welt dort unten —
Nun ſinkt, nun ſinkt ſie
Durch's Meer der Thränen
In's Meer des Blutes
Der Menſchen Mutter
Die kleine Erde —
Die Felſenferſe
Des düſtren Rieſen
Des Schickſals tretet
Auf ihren Nacken —
O! welch' ein Stöhnen!
O! welch' ein Winſeln!
Sie zuckt — ſie röchelt —
Ich fühl' es nicht.

Umzingelt mich rings, ihr zerſtörenden Heere,
Ermordet, und plündert, und raubt!
Brüllt, Stürme! rollt, Donner! und rauſchet, ihr Meere!
Schlagt, Acherons Fluten und Phlegethons Flammen
Wild über mich, knotengewirbelt, zuſammen!
Stürzt, Felſen! herab auf mein Haupt!
Vergehe, was irdiſch nur lebet, vergehe!
Ich ruh' unerſchüttert; kaum höre, kaum ſehe,
Kaum fühl' ich ein Blättchen verweht,
Wenn alles Erſchaff'ne vergeht.
Hinauf, wo der Göttin Beſchützter ich ſtehe,
Reicht keine der Flammen,
Reicht keine der Wogen,
Reicht keine der Schwingen der ſtürmenden Zeit —

Sie ſchlagen zuſammen;
Doch ich bin entflogen
Weit von den zerſtörenden, weit
Von jedem Bezirk des vergänglichen Lebens
Im Leichenerfüllten Raum
Des dortigen Hauſens, und Treibens, und Webens
Erinn'r' ich mich kaum
Hier oben im heiligen, lichten Gewimmel
Ätheriſcher Wonnen, im Himmel der Himmel,
Erwacht aus dem nichtigen Traum.

Schweitzerlied.

Hebt die Becher
Alpen-Zecher!
Es lebe hoch die Republik!
Die Helvetiſche vor allen
Soll der Menſchheit wohl gefallen!
Bald entwölkt ſich ihr Geſchick.

Schweitzer, ſinget!
Schweitzer, klinget:
Es lebe hoch Gebirg und Thal!
All ihr Brudervolksgedränge
Sey ſo traulich, eins, und enge,
Wie wir's ſind bey dieſem Mahl!

Hebt die Töne,
Wilhelms Söhne!
Es lebe Tells Verwandtſchaft hoch!
Noch iſt Geßler nicht getroffen;
Aber Berg' und Thäler hoffen
Unbeſorgt, man trifft ihn noch.

Die Jahrzeiten.

Jugendlich, in aller Blüten Flor,
Bräutlich ſchön, wie nach dem erſten Werde —
Sieben Monde ſind es — gieng hervor
Aus dem morgenrothen Himmelsthor
Fräulein Erde,
Hold begrüßt von der Planeten Chor.
Ihre kleine Magd mit der Laterne
Folgte nah', im leichten Trippeltritt,
Ihrem feyerlichen Schritt;
Und von ferne
Sahen dem Spaziergang zu die Sterne.

Lange war ſie nicht gegangen,
Fröhlich um ſich blickend, unbefangen —

Sieh! da kam aus heller Flut
Ihr entgegen, in dem Morgenglanze,
Frei und froh und wohlgemut,
Strauß am Buſen, Blumen auf dem Hut,
Gar ein artig Bübchen mit 'nem Kranze —
(Frühling hieß das junge Blut)
Und er bot ſie auf zum Tanze —
Mit 'nem ſchönen Gruß,
Blumen ſtreuend hin zu ihrem Fuß,
Mit der linken auf dem Röhrchen flötend,
Während er die rechte Hand
Um des ſchlanken Mädchens Leibchen wand —
Und ſie blickte nieder, hold erröthend,
Wonnebang',
Als er gar zu innig ſie umſchlang;
Doch, geblendet von dem Glanze,
Süß betäubt von ſeiner Veilchen Duft,
Und der Flöte Wirbelluft,
Widerſtand ſie nicht dem Tanze —

Bis ſie bald mit trunknem Sinn,
Liebewarm,
In des wilden Knaben Arm,
Kreisgewirbelt, taumelte dahin.
In der Ferne
Standen ſtaunend alle Sterne;
Näher trat die Magd mit der Laterne
Auf den Zeh'n,
Um zu ſeh'n,
Was in aller Welt aus Fräulein Erde
Werde?
Wollt ihr's wiſſen? Aus dem Gruß
Ward ein Kuß —
Kaum gegeben, ach! und kaum empfunden,
War der wilde Knabe ſchon verſchwunden.

Fräulein Erde, Frühlingsbraut,
Weinte laut,
Schöner noch durch ihre Thränen —

Zu dem Sonnengotte blickte ſie
Mit unnennbar ſüßem Sehnen,
Voll Verlangen,
Halb befangen, halb noch unbefangen,
Wußte ſelbſt nicht wie?
Sieh! da ſtieg vom hohen Ätherplan
Nieder auf des Mädchens Blumenbahn
Feurig, kühn, und frey, der Sohn der Sonne —
(Sommer hieß der junge Mann)
Und er trat heran,
Sah ſie an
Mit dem Blick, dem Spender alles Segens,
Und dem Thränentrockner jedes Regens —
Und ſie ſank in der Umarmung Wonne.
Bruſt an Bruſt,
Mund an Mund,
Knüpfte neuempfundner Liebe Luſt
Schnell des Jünglings und des Mädchens Bund
Langer, goldner Tage helle Flammen

Schlugen über ihre Glut zuſammen;
Und der immer heiß're Feuerkuß
War nicht mehr ein flücht'ger Gruß.
In der Ferne
Sahen nichts von allen dem die Sterne;
Selbſt die Magd gieng weg mit der Laterne —
Hoffend viel
Von dem Spiel,
Und daß etwas aus dem Fräulein Erde
Werde.
Wollt ihr wiſſen was?
Eine Braut im Ernſte, wie es ſcheint,
Bald mit ihrem Bräutigam vereint? —
Nein! ihr Lieben, auch nicht einmal Das!
Kaum empfand ſie ganz der Liebe Wonne,
Als entflohen war der Sohn der Sonne.

Fräulein Erde, Sommer-halbverlobte,
Schluchzte, tobte —

Nicht ſo reizend zwar in dieſer Wut,
Wie zuvor in ihrer Thränen Flut;
Aber dennoch immer blühend,
Roſig glühend,
Schön und lieblich, hold und gut.
Als der erſte Sturm des Leidens
Ihres Scheidens
Ausgetobt;
Und ſie heilig,
Nicht ſo eilig
Mehr zu lieben, ſich gelobt —
Kam daher, gefolgt von Kinderſchaaren,
Hier in Gruppen, dort in Paaren,
Alle ſchön, und alle hold,
Und mit Flügelchen von Gold,
Hehr und groß ein Mann gefahren,
Von der Sonn' ein wenig braun gebrannt;
Aber noch in ſeinen beſten Jahren —
(Herbſt genannt)

Dieſer ſtieg vom Wagen; grüßte ſie;
Sprach von einer andern, höhern Liebe,
Die, erhaben über Sinnentriebe,
Ewig bliebe —
Sprach's, und ſang dazu — und Sie
Horcht'; und eh' ſie wußte, wie?
Ward auch ihre Stimme Melodie,
Und das Zweigeſpräch zur Harmonie.
Bald von jenem Engelchor getragen
Stieg ſie mit in ſeinen goldnen Wagen —
Über Berg und Thal und Flur,
Mit dem Überfluß verlegen,
Streute das Gefolg der Erndte Segen
In des Brautentführers Spur.
In der Ferne
Sahn die Fahrt der Liebenden die Sterne;
Und die Magd lief nach mit der Laterne —
Voll Vertrau'n,
Daß nun bald die glücklichſte der Frau'n

Ihr geliebtes Fräulein werde.
Aber, o! des Jammers! Fräulein Erde
Stieg vom Wagen wieder
Auf den Boden nieder
Mit zerſtörtem Haar —
Thränennaß,
Bleich und blaß,
Selbſt ein wenig mager, und ſogar
Etwas kältlich,
Etwas ältlich,
Und nicht mehr ſo ſchön, wie ſonſt ſie war —
Ach! der Mann, der ſie davon getragen
Lag
An dem Abend vor dem Hochzeittag
Todt im Wagen.

Fräulein Erde, herbſtverſprochen,
Wollte weinen jezo, konnte nicht;
Ach! ihr Herz war nun gebrochen;

Ihr war ganz verhaßt des Tages Licht —
Und der Tag, anhörend ihre Klagen,
Ließ ſich dies nicht zweimal ſagen;
Sondern gieng davon
Mit der Sonn';
Und es blieben nur von ferne,
Wie zuvor, die lieben Sterne,
Und die treue Magd mit der Laterne.
Alle wollten gerne ſehn,
Wie's doch weiter würde gehn
Fräulein Erde?
Und ob ſie doch Gattin nimmer werde?

Dieſer ſchwand
Mit der Sonne
Jetzt des Lebens ganze Wonne.
Manches Pfand
Ihrer drei Geliebten warf ſie ſchnöde
Weg, als Tand —

Riß das Kränzchen mit der einen Hand,
Mit der anderen das Brautgewand
Ab, und irrte lang' in dunkler Öde
Nicht bey völligem Verſtand —
Bis ihr endlich ruhiger der Schleyer
In Gedanken kam
Als der Weiher
Ihrem letzten Bräutigam.

Auf dem Wege nach dem Kloſter,
Als
Um den Hals
Schon ihr hieng ein ſchwarzes Paternoſter,
Und, als Nonne, ganz im weiß
Sie dahergieng, traurig und alleine
Bey dem blaßen Mondlaternenſcheine,
Trat entgegen ihr ein Greis
Mit 'nem langen Barte,
Deſſen Locken ſtarreten von Eis.

Schönes Fräulein! rief er, warte! warte!
Gehe nicht ins Kloſter! Dir iſt noch
Manche Luſt beſcheert — o! warte doch!
Wie Dein Schleyer iſt mein Kleid auch weiß!
Laß gehüllt in meinen Pelz Dich tragen!
Komm in meinen Arm!
Laß Dein Herz an meinen Buſen ſchlagen —
Außen iſt er kalt; doch innen warm!

Nein! ich will's, ich darf's nicht öfter wagen
Mich euch Männern zu vertrau'n!
Rief das Fräulein; mich befällt ein Grau'n,
Wenn von Lieb' ich höre ſagen —
Liebe? rief der Greis, wer ſpricht von ihr?
Winter heiß' ich —
Liebe will ich nicht von Dir,
Noch — was weiß ich?
Auch dergleichen fürchte nicht von mir
Nach den zweimal Dreißig —

Von der Eh' iſt nur die Rede hier!
Sey nur meine Frau Gemahlin,
Und ich bin ſogleich Dein Herr Gemahl.
Siehſt Du nicht mit einiger Erbauung
Dort den ſchwarzen Prieſter Boreas?
Hör'! er brummt von ferne ſchon der Trauung
Uns vereinigenden Baß.

Die Veſtalin
Sah dem Greis in's Auge noch einmal —
Fand den Silber-Blick nicht ganz fatal —
Spiegelte ſich drin — und ſagte klüglich:
Unverzüglich
Schlag den Pelz nur um mich! Ohne Triebe,
Wie geſagt, und ohne Liebe,
Will ich Deine treue Gattin ſeyn!
Seufzte — ſprach's — und ſchlüpft' hinein.
Aus der Ferne

Guckten voll Erſtaunen her die Sterne —
Und die gute Magd mit der Laterne
Glaubt' es kaum,
Als den Prieſter gleich darauf ſie ſchaute,
Der in allem Ernſt ſie wirklich traute —
Lange ſchien's ihr nur ein Traum.

Wie das ausgefallen — wie es gehe
Unſrer lieben Mutter in der Ehe —
Wollt ihr wiſſen? Wie ihr ſeht —
Wie es in den beſten Häuſern geht:
Gar nicht übel! Etwas wird getrauert
Hin und wieder — etwas hier gemurr't,
Dort geknurr't —
Aber, wie bekannt, die Ehe dauert.
Iſt ſie denn dem Alten wirklich hold?
Weis ich's? Oft gedenkt ſie zwar der
Dreyen
Sehnſuchtsvoll in ſtillen Träumereien;

Schwatzt auch öfters mit der Magd davon,
Die dann leiſe ſeufzt: Endymion —
Aber trotz der Träume Zaubereien,
Bleibt doch ihre Tugend rein wie Gold.
Daß ſie eine treue Frau geworden,
Muſter an Beſtändigkeit
Einer jeden Gattin weit und breit,
Fühlen wir — beſonders hier in Norden.

Am Elbſtrom.

Hoch vom Morgen kömmt er, wo gen
Himmel ragen
Lebensbäume, wo die Blumenquellen
Niederrieſeln durch der Felſen Moos —
Und eilt hin nach Abend, wo die Wellen
Donnergaleonen tragen
Brauſend über der Korallen Schoos.

Was zur Rechten ihm, und was zur Linken raget,
Was in Norden und in Süden weilet,
Jenſeits der Geſtad', in ſtiller Ruh,
Sieht er nicht; denn immer vorwärts eilet
Er, wohin es nimmer taget,
Der geheimnißvollen Tiefe zu.

Ach! auch meinem Leben, ähnlich dieſem Fluße,
Ward ein abwärts ſinkend Bett gegraben
Vorwärts muß ich, ſchneller ſtets hinab —
Nur, was kömmt und ſchwindet, darf ich haben;
Unbekannt mit dem Genuße
Gleit' ich unaufhaltſam in das Grab.

Die kleine Muſe.

Süße Kleine! zürne nicht mit mir,
Wegen meiner kindlich loſen Streiche!
Bin ich Kind, ſo gleich' ich eben Dir;
Und iſt's Sünde wohl, daß ich dir gleiche?

Wie gebot der Heiland uns zu ſeyn?
Stets werd' ich mich auf ſein Wort beſinnen:
Komm als Kind ins Himmelreich hinein;
Oder du wirſt nimmer es gewinnen!

Kleiner Engel! reich Dein Händchen mir!
In der Kinder Himmel Du mich führe!
Wenn der liebe Gott ſie öfnet Dir,
Schließe nicht mir weinenden die Thüre!

Gib der Kindheit Jahre mir zurück!
Gib mir ihre Blumen, ihre Spiele!
Gib mir Deiner Unſchuld ſtilles Glück!
Setze Deine Freude mir zum Ziele!

Kleine Holde! Dir will ich mich weih'n;
Dein Geſpiele will ich ſeyn auf Erden;
Meine Lieblingsmuſe ſollſt Du ſeyn;
Und ich will Dein Lieblingsdichter werden!

An Maria.

Im Wechſel ſpäht' ich, wie die Dioskuren,
Der Erde bald, und bald des Himmels Plätze;
Mein Herz und Geiſt bewunderten die Schätze
Der beiden Gegentquillenden Naturen —

Und ſuchend immer jenes Urquells Spuren
In Lichtgeſtalten, und in Äthertönen,
Durchflog, der Biene gleich, ich alle Fluren
Des Göttlichen: des Guten und des Schönen.

Ich hört' im Wipfel Lichtentſproßner Sonnen
Der Sphären Harmonieen, ſtets beglückter;
Und ſah was lieblich blüht am Blumenſtengel —

Stets ſeliger empfand ich neue Wonnen.
Doch ſah, und hört', und fühlt' ich nichts entzückter,
Als Dich, Maria! Gattin, Mutter, Engel.

An Gott.

Und iſt auch endlich jene Sonnenbahn,
Die droben Deine Welten-Heerden wandern —
Verwelken ſämmtlich, eine nach der andern,
Die Blumen auf dem großen Ätherplan —
Verſiegt einmal die Zeit in ihren Bronnen —
Entſtürzen einſt dem Himmel alle Sonnen —
Verſinkt in ihrer letzten Trümmer Fall
Das Sinnenall;
Die Seele, die Dich tief empfindet,
Schreckt keine Nacht, entſetzt kein leeres Nichts.
Es fällt der Schleyer Deines Angeſichts,
Wenn jedes Band zerreißt, das Sonn' an Sonne bindet —
Wenn Erd' und Himmel, wenn das ganze Weltall ſchwindet,
Verſchwindet nur der Schatten Deines Lichts.

An meinen kleinen Paul.

Laß immer Dein Verlangen
Nach himmliſchem erglüh'n,
Und ſtets auf Deinen Wangen
Der Unſchuld Roſen blüh'n!
Dein Auge blicke Schonung!
Es blicke Huld Dein Mund!
Und mache Gottes Wohnung
In Deinem Herzen kund!

Dann lullt in ſüßen Schlummer
Ein Engelchor Dich ein;
Und Furcht vor wachem Kummer
Wird ewig fremd Dir ſeyn!

Es führen heil'ge Träume
Dich auf des Himmels Au'n
Wo durch des Urlichts Bäume
Du Gott wirſt wandeln ſchau'n.

Und, wie von Edens Wonne
Verklärt, erwacheſt Du;
Und jede neue Sonne
Strahlt neue Luſt Dir zu.
Wenn Wolken Dich umringen,
Wenn laut der Donner kracht,
Schützt Dich mit goldnen Schwingen,
Der Dir zur Seite wacht.

Am Geſtade.

Ich wandle her, ich wandle hin,
Am Pilgerſtab,
Wohl ohne Ruh und Luſt,
Mit wildem Blick, mit trübem Sinn —
Bergauf, bergab —
Ach! mit beklommner Bruſt.

Erlöſcht iſt ſchon des Tages Strahl;
Die Gegend grau't
In ſchwarzem Dämmrungsflor —
Und rings, wohin durch Berg und Thal
Mein Auge ſchaut,
Steigt Finſterniß empor.

Und immer hohler wird der Klang,
Beym dumpfen Tritt,
Am hallenden Geſtad —
Und immer bebender der Gang
Mit bangem Schritt
Auf immer eng'rem Pfad.

Und dennoch muß ich weiter fort,
Stets weiter fort;
Es kann nicht anders ſeyn —
Mein Weg geht durch das Dickigt dort
Zum düſtren Ort;
Und, ach! ich muß hinein.

Im Dickigt.

Jetzt flimmert mir kein Sternchen mehr;
Bald iſt mein Lauf vollbracht!
Unmöglich iſt die Wiederkehr;
Und rings iſt alles Nacht.

Ich tappe her, ich tappe hin —
Kein Schimmer iſt zu ſchau'n;
Und meinen dumpfverwirrten Sinn
Umſchwebt ein blindes Grau'n.

Wie kalte Todeshauche wehn
Die Schauer dicht heran;
Und hohe Waldgeſpenſter ſtehn,
Und ſtarren wild mich an.

Ich blicke vor und hinter mir,
Ich blicke tief herab —
Der Tod iſt dort, der Tod iſt hier,
Und unter mir das Grab.

Doch lockt es mich ſo minniglich
Im tiefſten Dunkel dort;
Es ſtrebt mein Herz ſo inniglich
Nach dem verborgnen Ort.

Es zieht mich an, es zieht mich ein
Mit wunderſamer Macht
Durch alle die Geſpenſterreih'n
In die geheime Nacht.

Horch, wie es durch die Wipfel brauſt
Mit lautem Geiſterweh'n —
Und durch die niedern Zweige ſauſt,
Wie leiſes Todesfleh'n!

Ich widerſtehe nicht dem Drang —
Wird's auch die Hölle ſeyn —
Ich folge dem geheimen Zwang,
Und ſtürze mich hinein.

Im Walde.

Die Wipfel ſchweigen ſchauerlich,
Wohl ſchauerlich!
Der ganze Wald iſt ſtumm;
Und dunkle Schatten engen ſich,
Und drängen ſich,
Im Kreis um mich herum.

Und ach! mein Aug' iſt thränenleer,
So matt und ſchwer,
Kann nicht nach oben ſehn!
So iſt denn keine Rettung mehr
Rings um mich her?
So muß ich hier vergehn?

Nein, Gott! wenn auch mein Auge bricht,
Verzweifl' ich nicht;
Wenn auch mir bricht mein Herz,
Erheb' ich doch mein Angeſicht
Zu Deinem Licht,
Und blicke himmelwärts:

O! ſend' in dieſen Kerker mir
Herab von Dir
Nur einen einz'gen Strahl!
Ein Funken nur erſcheine hier,
Und lindre mir
Die dunkle Todesqual!

O Gott! iſt Deine Gnad' erwacht?
Dort oben lacht
Durch's offne Wipfelrund

Des blauen Himmels heitre Nacht
Mit heller Pracht
Herab in meinen Schlund!

Und aus des Äthers Sterngefild,
So hehr und ſtill,
Voll Liebe, Wonn', und Ruh,
Strahlt mir der Vielgeliebten Bild,
Und lächelt mild
Mir Troſt und Wonne zu.

An Fanny.

Ausgeraſ't hat jetzt der Stürme Toben;
Weggezogen iſt das Wolkenheer,
Und der ferne Donner rollt nicht mehr;
Hell iſt alles unten, alles oben,
Hell iſt alles um mich her.

Fröhlich lacht der Himmel; voller Wonne
Baden ſich im Glanz der Abendſonne
Erd' und Meer; und durch die heitre Luft
Wallt der Lilien und Roſen Duft.

Quellen murmeln; alle Stauden blühen;
Jeder Vogel ſingt in ſeinem Neſt;
Her von Süden weht ein ſanfter Weſt;

Alle Wipfel rauſchen; alle Gipfel glühen —
Die Natur begeht ein Feſt.

Mir iſt aber feſtlich nicht zu Mute:
Fieberängſtlich wallt's in meinem Blute;
Schwindlicht immer kreißt's um mein Gehirn;
Und der Abenddämmrung ſanfte Kühle
Nach des Tages glutbeklomm'ner Schwüle
Kühlt nicht meine heiße Stirn.

Meine Donnerwolken fliehen nimmer;
Mir im Buſen tobet noch der Sturm,
Denn am Herzen nagt mir armen immer
Dunkel ein verborgner Wurm.

Ach! indem die Sonne weit, und weiter,
Dehnt der Abendflügel goldne Pracht,
Während alles roſig, hell, und heiter
Nächtlichſtiller Ruh entgegenlacht,

Sitz' ich hier im klangerfüllten Haine,
Süß umwallt von ſeiner Roſen Duft,
Sanft umweht vom Blütenhauch der Luft,
Hold umſtrahlt vom goldnen Abendſcheine,
Ach! Geliebte, fern von Dir — und weine.

Die Mutter an den ſchlummernden Säugling.

An Cornelia Scheffer.

(Nach Clotilde.)

Schlaf', holdſeliger Knabe, des Vaters liebliches Kleinbild,
Schlaf' an der zärtlichen Bruſt, welche Dein Mündchen mir preßt!
Drück' an den weichen Buſen Dein Äugelein, welches der Schlummer
Halb einhüllete, zu! Schlaf', unſchuldiger, ſüß!
Engel im Schooße der Mutter! geneuß die ſegnende Fülle
Dieſes balſamiſchen Schlafs, ach! der mich ſorgende flieht!

Dich zu betrachten, zu pflegen Dich, Kind!
und Dich zu beſchirmen.
Wach' ich; und o! wie ſo gern wach' ich,
geliebter! für Dich!
Schlafe, mein alles, mein' einzige Sorg', und
einzige Wonne!
Schlummere ſanft in dem Schoos, der Dich,
o ſüßer! gebar!
Noch erfreut mich kein Wörtchen von Dir; noch
ſprichſt Du nicht: Mutter!
Aber Du lächelteſt mir dieſe Benennung
ſchon oft;
Wirſt beym Erwachen gewiß, o Sohn! mir
wieder ſie lächeln,
Wenn in mein trunkenes Aug' eben ent-
ſchlummert Du blickſt.
Oft hat Dein Blick dem meinen geſagt, Du
kenneſt die Mutter!
Spiegel ja war Dir mein Aug'; auch iſt
mein einziger Deins.

Wie? Dein Lilienhändchen, Du loſer, verläßet die Bruſt ſchon,
Welche Dein keimendes Herz neulich mit Nahrung getränkt?
Ach! Du ſogſt ſo gewaltig! Doch ſogſt auch ſelbſt mir die Seele
Knab', aus der Bruſt, o! wie gern reicht' ich doch wieder ſie Dir!
Süßer Junge! holdſeliges Kind! mein Alles! mein Abgott!
Meine beſtändige Lieb', ach! und belohnende Luſt!
Immer betracht' ich Dich, immer; und doch, Dich mehr zu betrachten,
Scheinet zu kurz mir der Tag, ſcheinet zu kurz mir die Nacht.

Jetzo ſtarren die Finger; das Köpfchen gleitet vom Buſen;

Ganz ſind die Äugelein zu; ſtille nun liegt
er — er ſchläft.
Blühten nicht roſig, wie Äpfel, der Backen
liebliche Ründchen,
Sollte man ſchwören, er läg' in der Um-
armung des Tods!
Weh! holdſeliges Kind! erwach'! ich bebe —
der Schauder
Greift mich zitternde ſchon! ſcheuche das
gräßliche Bild!
Ach! entſchlumm're! wach auf! Ein'n Augen-
blick auf die Koſten
Deiner Ruhe, mein Sohn, gib mir die
meine zurück! —
Sieh! er lächelt im Traum! Gott Lob! ich
athme beruhigt! —
Flatte' unſchuldiger Traum hold um des
Engeleins Schlaf!

Ach! wann werd' ich ihn ſehn, des Bild ſo lebend er darſtellt,
Mir zur Seite ſich freun ſeines Erwachens? o wann?
Wann, wann wirſt Du ihn ſehn, den ſchönſten der ſterblichen Männer,
Der das Leben Dir gab, meinen geliebten Gemahl?
Ach! ſchon ſeh' ich, verſetzt in den Himmel, wie Du die Händchen
Gegen den kommenden ſtreckſt — Wonne der Wonnen! Er naht!
Wie er ſich weidet entzückt an Deinem begrüßenden Koſen!
Wie er ſich ſtreitet mit mir um den beneideten Kuß!
Wähne doch nicht ausſchließend für Dich Liebkoſungen, Junge!
Seiner Clotilde gewiß ſpendet er eben ſo viel!

O! wie er freuen ſich wird, in Dir zu ſchauen
ſein Abbild!
Seinen ſo funkelnden Blick, feurig, und
kühn, und doch ſanft!
Seine gewölbete Stirn! und ſein Antlitz ganz,
wie wohl Amor
Selbſt kein holderes zeigt, auch wenn er
ſiegend erſcheint!
Seine Miene! ſein lockiges Haar! ſein himm-
liſches Lächeln!
O! wie in jeglichem Zug biſt Du zum
Staunen Er ſelbſt!
Doch, was ſtaun' ich? wie hätt' ein anderer
auch, als er ſelber,
Je mir keimen gekonnt, je mir entblühen
im Schoos!
Sollt' er aber noch mehr, als mir, liebkoſen
Dir, Junge,

Zürnen werd' ich doch nie! gönn' ich doch alles Dir gern!
Sey nur einſt, wie Er ſelbſt, die Wonne der liebenden Gattin!
Laß doch ſo lange ſie nicht, wie Er mich einſame ließ!

Immer red' ich Dich an; und Du hörſt nicht! Aber, o Wahnſinn!
Würdeſt Du wohl mich verſteh'n, wärſt Du auch völlig erwacht!
Armer Kleiner! Das zarte Geknäu'l der lokkeren Fädchen
Deiner Gedanken ſind nicht, meinen zu folgen, entwirrt!
Alle doch ſind wir geweſen, wie Du, wie jetzo Du da liegſt —
Ach! die ſo düſtre Vernunft kömmt Dir noch frühe genug!

Weil', o weile noch lang' in der Unſchuld friedlicher Blüte,
Daß der Erinnerung Kranz kröne die Reife der Frucht!

Aus der Ferne.

Biſt Du lebend, Engel meines Lebens!
O! ſo flüſtre mir es hörbar zu!
Nur ein Lautchen ſage mir, daß Du
Lebeſt! daß ich armer nicht vergebens
Weil' auf Erden ſonder Raſt und Ruh!

Biſt Du todt, Du Engel meines Himmels!
Dann aus Deinem Grab' erſcheine mir!
Und Dein Schatten rufe mich von hier!
Daß ich, ſatt des irdiſchen Gewimmels,
Sterb', und eile hin zu Dir!

Ach! es brennt voll Quaal mein Eingeweide —
Meine ganze Seele brennt darin!
Deiner Liebe letzte fromme Gabe,
Meiner heißen Sehnſucht letzte Labe
Trocknet in der dürren Heide —
Meine Thränen ſind dahin.

Die Muſe in Paris.

1793.

Warum ich dichte, frag' ich oft mich ſelbſt,
Im Wirbelſturm der Zeit, der jedes Blatt
Und jedes Blümchen unſres Lebensbaums
Mit herbſtlich rauher Wut voreilig raubt?
Warum ich, wo kein Ohr mich hört, kein Herz
Verſteht, der Harfe heiliges Getön
Verſchwende, während Attila, der zweite,
Noch fürchterlicher als der erſte tobt
An neuer Hunnen Spitze — während ihn
Wohin er zeucht, wohin er auch nur blickt,
Die Schatten längſt entfloh'ner Götter fliehn?
Warum ich ſinge, während alles heult,
Und ſchreyt, und röchelt, lacht, und pfeift,
und flucht,

Indem, der alle brüllend übertobt,
Ruft: Stellt euch! in's Gewehr! legt an!
gebt Feu'r!

Was will im Forſt der wilden Bärenjagd
Die Nachtigall? in dieſer Räuber Feld
Die Muſe? — Krieger nicht, Soldaten kaum,
Banditen, Gauner, feige Mörder ſind's,
Die um mich toben; und es iſt der Führer
Der Wüthenden, des Ungeheuers mit
Den fünf Gorgonenköpfen grimmſtes Haupt,
Ein Halbthier, nicht ein Halbgott, des Geſchreys
Der Menge, nicht des heiligen Geſangs
Der Muſe wehrt, obgleich des freien Volks
Des Sitt' und Tugend-freien Sklaven, Gott,
Der wahre Cato ſeiner Zeit. O weh!
Weh! weh dem tiefgeſunkenen Geſchlecht
Der Lebensſteine, die Deukalion

Und Pyrrha ſäeten, die ſo herrlich ſproßten,
Und lieblich blühten; aber jetzt zur Zeit
Der Erndte wieder Steine wurden, Steine
Des Todes!

Doch, was klag' ich? Klage ſelbſt
Verdient die ſeelenloſe Welt nicht mehr!
Sie freut ſich ihres Jammers, brüſtet ſich
Der Schand', und tanzt in Ketten. O warum
Vergeud' ich Thränen auf der Wüſte Staub,
Und Sand, und Koth? Ach! keine, keine fällt
Auf eine Blume. Sie ſind alle hin,
Schon längſt zertreten von der Roſſe Huf.

Am Meeresufer, an dem öden Strand
Voll Leichen, gießt auf Schuppen und auf Schaum
Des ſanften Mädchens frommes Himmelaug'
Der Wehmut Perle. Von dem Wellenſchlag,

Vom Sturmgeheul verſchlungen ſeufzt ihr Ach:
Wo weilſt du, mein Geliebter? — Nirgends!
Braußt
Die Woge — nirgends! brüllt der Sturm.
Das Wrack
Verſinkt. Der Himmel ſchwärzt ſich, wie der
Schlund.
Ach! Nirgends! hallt der Donner, hallt das
Grab;
Und kahle Felſen wiederhallen: Nirgends!

Zuverſicht.

Auf wildem Pfade, fern von dir,
Durch Trübſal und Gefahr,
Wenn oben, unten, dort und hier,
Die Lichter ſchwinden, leuchtet mir
Ein Sternlein immer klar.
Es iſt der blaue Gottes Strahl,
Den keine dunkle Luſt
Erlöſcht, und keine finſtre Quaal:
Dein Bild in meiner Bruſt.

Auf wildem Pfade, fern von mir,
Durch Trübſal und Gefahr,
Wenn oben, unten, dort und hier,
Auch alles dunkelt, leuchtet dir
Ein Sternlein immer klar.

Es iſt der rothe Gottes Strahl,
Den nie der Erde Luſt
Erlöſcht, und nie der Erde Qual:
Mein Bild in deiner Bruſt.

Die Erklimmung Petinas.

An

Adam Moltke.

»Zu der Spitz'! auf! folge mir, Freund! wo der Alpaar
»Uns voranfliegt, auf! zu dem Gipfel empor!
»Mir iſt Ebne der Berg in des höheren Näh',
»Und der höhere ſelbſt, wenn der höchſte noch winkt, iſt mir Thal.« —

»Es erhebt den ſchwebenden Adler
»Ein luſtiger Fittig. Es trägt
»Uns der klebende Fuß. Unerſteiglich erſcheint mir
»Die Spitze des Bergs!« —

»Wie ſie glänzt! ſchau! nicht nur der Aar, auch der Steinbock,
»Den die Luft nicht trug, hat ereilet das Ziel
»Triumphirenden Sprungs. Laß mit Hohn doch herab
»Ihn nicht blicken auf uns, die wir zögern, zu klimmen die Bahn!« —

»Wie der Pfeil vom Bogen, ſo ſchießt er
»Geſchnellt, vom Geklipp zum Geklipp!
»Und es heben im Fall' ihn gewundene Hörner,
»Verfehlt er den Sprung.« —

»Wer nicht kühn wagt, ſieget auch nicht. Die Gefahr iſt
»Der Begeiſterung Sporn. Uns erhebt ja der Geiſt,

»(Der unſterblichen Fittig!) es ſchützen vor Fall
»Uns vereinete Kräfte; wo nicht, dann vergehn
wir vereint!« —

»Arm in Arm dann, ohne Zurückſchau'n!
»Hinan! durch die Wolken hinauf
»Zu dem Ziele, das hoch in dem Äther
uns winket
»Am Gipfel des Bergs!« —

Von dem See, wo Tell, in dem Sturm, auf den
Fels ſprang,
Und des Zwingherrn Kahn mit der Ferſe zurück
In's Gewoge der Brandungen ſtieß, bis hinauf
Zur dämoniſchen Brücke, von da zu den
Klausnern empor,

Und von da, ſtets ſteigend, zum Kreuz auf,
Wo plötzlich hinab ſich der Pfad

Nach Heſperien ſenkt, war gewandert uns ſchon die
Betretene Bahn.

Und hinan gieng's, Hand nun in Hand, wo kein Fuß trat.
Wie der Blutſchweiß tropf von der glühenden Stirn!
Doch es ſtieg uns der Mut, wie begegnend verſank
Uns zur Seite, nun ſchäumend, nun rieſelnd, nun quillend, der Bach.

Es verlor ſich ſchon zum Gemurmel
Der Sturz in der engeren Kluft,
Und es lagen, wie mogichte Hügel, Adulas
Geſunkene Höh'n.

Und hinauf ſtieg's, ſchweigenden Gangs, wo des Felshaupts
Unumwölkete Stirn zu den Sternen ſich hebt;
Wo dem klimmenden Fuß der ſich löſende Pfad
Des zerſplitterten Zackens hinab mit Geraſſel entrollt.

Und es ſchwieg des Quellchens Gemurmel;
Es ſank das umwölkte Gebirg;
Und es ſanken zur Ebne die Alpen; es ſanken
Die Hörner umher.

Doch es ſtieg ſtets kühner die Bahn. Nicht dem Fuß nur,
Auch dem Blute der klammernden Hände entglitt

Der verwitterte Fels in der ſchwindlichten Höh',
Und mit dumpfem Grolle verſank in der Tiefe der Schutt.

Wie die Raup' am faſrigen Blättchen
Im zitternden Wipfel des Baums
Hängt, hiengen wir dort in der hohen Verwittrung,
Und athmeten nicht.

Denn der Erdkreis ſank uns umher und dem Blick ſchwand
In umnachtendem Dunkel die ganze Natur,
Als vorüber uns rauſchte der Tod. Von dem Haupt
Des Gebirgs, das erzitterte, ſtürzte mit Donnern ein Trumm,

O wie nah' uns! Hätt' er im Sturz dich
Berührt, im verborgenſten Schlund
Der Zertrümmerung lägen wir, Moltke, beyſammen,
Nun weiſſes Gebein.

Doch der Schutzgott wollte das nicht, der vorher uns
Unauflöslicher noch, als vereinte Gefahr
Und getheilete Wonn' in der Jugend verknüpft,
An einander zu binden beſchloß, und (wir fühlen es!) band.

Wie die Raup' am fallenden Blättchen
Sich windet, erzittert, und wähnt,
Sie vergeh' — und empor mit entwickelten Flügeln
Als Schmetterling ſchwebt:

So vom Tod' auf rief uns im Sturze des Trumms Hall.
Wir erwachten erſchüttert am bebenden Rand
Des ätheriſchen Grabs, und, beflügelt von dir,
O Begeiſterung! ſchwangen wir kühn uns zum Gipfel empor:

»Halleluja! Jubel und Preis Ihm,
»Des Odem wir athmen, des Licht
»Wir nun trinken! o Wonne! des Ewigen Flügel
»Umrauſchen uns hier!

»Halleluja! Wonnetriumph! wie der Weltdom,
»Wie des Ewigen Thron unermeßlich ſich wölbt!
»Wie die Sonne ſich neigt vor dem Vater des Lichts!
»Halleluja!« wir ſangen's, und knieeten am Fuße des Throns.

Auf Petinas heiligem Gipfel
Verklärt, im erhabnen Gefühl
Der allmächtigen Näh', in der Stille des Himmels
Umarmten wir uns.

Hector Klangfuß an Paris Reimbein.

Bruder! ich fodre Dich auf im Nahmen der sämmtlichen Abkunft
Roßbachs, unſres Geſchlechts, des edelen, welches geblüht hat
Seit Jahrtauſenden, blüht, und blühn noch wird in der Zukunft,
Trotz dem Entſtehn und Vergehn des übrigen adlichen Deutſchlands:
Auf! und ſattle Dein polniſches Pferd, barbariſcher Herkunft,
Aber nicht mehr barbariſcher Zucht; gezügelt, geſtriegelt,
Stattlich gekämmt und geputzt; in der Mähne die ſilbernen Schellen

Eingeflochten; im Gang und Galopp zwar nicht ein Pyroïs;
Aber im Trab von Bellerophons Roß, dem geflügelten, ſchwerlich
Übertroffen! Du ſchwinge Dich d'rauf, die beyden Piſtolen
Doppelten Laufes geladen mit Schroot, an der Seite den Sarraß!
Denn Ernſt gilt es, mein Bruder! nunmehr. Der Feinde des alten
Roßbachs, ſo wie des neuen, obgleich armſelige Haſen,
Jeder für ſich, und des Rüſtens nicht wehrt, wenn ihrer nur hundert
Gegen zwanzig von uns, wie bisher, zum Kampfe heranziehn,
Werden zu viel! Sie bedecken das Land von Morgen bis Abend —
Gleich Heuſchrecken, an Zahl, wenn gleich an Stärke nicht furchtbar;

Und ſie dürften am Ende den Berg, auf dem wir dem Himmel
Näher wohnen, ſo jäh er auch iſt, und dem Troß unerklimmbar,
Zu dem Gewürme geſellt, zu den Maulwurfshaufen, dem Froſchvolk
Rings in den Sümpfen herum, und dem Volk tiefſchnüſſelnder Schweine,
Ganz umwühlen; dann käme zu ſpät ſelbſt unſre Verzweiflung.
Reimbein! Reimbein! tändle nicht mehr! Auf! ſühne die Frevel,
Die ſich zu lang' erlaubte Dein gar zu weiblicher Leichtſinn!
Werd' Alexander einmal, und ſey nicht ewig nur Paris!
Hector Klangfuß ruft Dich zum Streit! Sey würdig des Bruders!

Oreſtes an Pylades.

Wo weilt er, mir entrißen, meinem Blicke
Verſchwunden, meinen bangen Ruf
Nicht hörend, der im mitternächtlichen Geſchicke
Mir Licht und Troſt und Wonne ſchuf;

Der, troz dem Zorn des hohen Uraniden,
Mich, den der ganze Himmel haßt,
Kühn in der Mitte wutentbrannter Eumeniden
In ſeinen ſtarken Arm gefaßt?

Der Hölle Staunen ſeh' ich noch. Ich wagte
Voll Narben meinen lezten Kampf

Mit Zeus Beherrſcher, mit dem Schickſal,
und verzagte;
Denn plötzlich eingehüllt in Dampf

Sank unter mir Tomaros Felſengipfel
In Schutt; und über mir erſcholl
Im Wehgeheul des Sturms durch ſeiner
Tannen Wipfel
Des Blutgebeterhörers Groll:

Drei Höllentiefen ſtürzt' ich, ſtirngetroffen
Vom Strahl des Donnerers, und lag
Im Tartarus, mit allen Wunden wieder offen,
Betäubt vom letzten Donnerſchlag.

Itzt färbte meines Lebens Blut die Wellen
Des Flammengelben Phlegethons;
Itzt hört' ich Kerberos aus allen Rachen bellen,
Am Todesufer Acherons —

Als, weh mir! weh! die Stirn' in düſtren
Falten,
Im weißen blutigen Gewand
Vor meinem Blick, umringt von ſcheußlichen
Geſtalten,
Die hohe Klytemneſtra ſtand:

Ergreift ihn! rief mit dumpfem Todesſchalle
Die längſt durchbohrte Mutterbruſt
Den gräßlich ſchnarchenden Erinnyen; und
alle
Voll Rache, Mord, und Marterluſt,

Entfuhren wild dem Schlaf, und luftdurch-
brauſend,
Harpyen gleich, die Augen Glut,
Die Finger Krallen, das Gezisch der Nattern
ſauſend
Im Haar, ergriff mich ihre Wut.

Schon wand ſich das Gewirbel ihrer Schlangen
Um meinen wunden Leib, o Greul!
Der Hölle Tiefen all, und alle Höh'n erklangen
Von des Umſchlungenen Geheul;

Als mir erſchien ein Gott — nein! ein Erretter;
(Denn mir ſind alle Götter feind)
Ein Bruder, mehr als Gott! o! was ſind alle Götter
Dem Dulder gegen einen Freund,

Wie Er! Er drang mit kühnem Heldenſchritte
Heran, durch jene Drachenbrut
Der Nacht; und ſprang in der Ergreiferinnen Mitte,
Trotz der geſammten Hölle Wut;

Und faßte mich, und trug an ſeinem Buſen
Den halbentſeelten mutig fort,
Trotz allen Diren, und Gorgonen, und Meduſen,
Von dem verhaßten Jammerort;

Und ich erwachte neben ihm, und traute
Den tagerhellten Augen kaum,
Als ich Tomaros Höh' voll Blumen wieder ſchaute,
Noch bebend von dem Greueltraum. —

So hallt' Oreſtes Klag' in jenen Wüſten
Um den von ihm getrennten Freund:
Freund, kehre! rief er angſt, und alle Tauris Küſten
Erſchollen: Kehre wieder, Freund!

Die längſtdurchbohrte hör' ich wieder grollen;
Der Reue geb' ich wieder Raum;
Die Schlangen ziſchen ſchon, Kronions Donner rollen —
Ach! war die Rettung nur ein Traum?

So klag' ich einſam in dem öden Lande
Der Freiheitswürger, fern von Dir;
Denn ach! ſo einſam fand ſich ſelbſt an Tauris Strande
Kein Fremdling, wie Dein Freund ſich hier!

Und keine Spur, kein Zeichen giebt mir Kunde,
Kein Wiederhall, der Sein' entlang,
Antwortet mir, wenn oft in banger Abendſtunde
Verhallt am Ufer mein Geſang:

Wo weilt mein Pylades, den auserkohren
Vor allen meine Seele liebt,
Der alle Herzen mir, und mehr als ich verlohren,
In einem Herzen wiedergiebt?

Durchfährt er Arcadiens Tempefluren?
Luſtwandelt er in Lauras Hain?
Ach! oder ſchwebt er auf dem Meer der Dioskuren?
Ihr Freundſchaftsgötter, waltet ſein,

Und ſchützet mir den Bruder! Geh nicht unter
O Caſtor! o mein Pollux bricht
Durch jene Wolke! Sagt, iſt er geſund und munter?
Und denkt er ewig treu an mich?

Der geſtürzte Rieſe.

An Klopſtock.*)
1793.

Klopſtock, zürne mir nicht! ich zweifl' an des Traumes Erfüllung;
Zweifl', ob noch kehre die Sonne, die ſank Unſern erſtaunenden Blicken, wie kaum aus nächtlichen Wolken
Spät vorführend den ſäumenden Tag,
Über das jauchzende Gallien jüngſt ihr ſtrahlendes Antlitz
Leuchtete; zweifl' an dem rettenden Sieg

*) Siehe deſſen Ode: Der Fürſt und ſein Rebsweib.

Nach ſo vielen verlohrnen, vergeblichen, blutigen Kämpfen;
Zweifle, daß je ſich empor aus dem Staub,
Wo voll Wunden er liegt, mit Kraft noch hebe der hundert-
Köpfige Rieſe, der Thronen geſtürzt —
Wie der herkuliſche Richter das Säulenge-
wölbe des Dagons
Stürzte — zerſchmettert vom Sturze des Feinds!
Ach! da liegt er nun ſelber ein Trumm' und ſchaurige Stille
Schweigt um des Blutigen ſchweigende Gruft;
Schweigt den Nahmen ſogar des längſt thatloſen, den leeren
Nahmen, des tugenderweckender Hall
Flog vom Pole zum Pole, Geſang den ent-
fernteſten Völkern,

Donner den fernſten Tyrannen, und Sturm.
Schlägt ihm annoch das verborgene Herz?
Entſetzliche Frage!
Oder verblutet's im Buſen durchbohrt?
Wer giebt Kund' im Gebiete des Trugs, wo
nichts, als die Lüge,
Spricht? — Das Schweigen! — Es ſchweigt
auch der Tod.
Wehe! mein Zweifel wird Angſt! Ein Leichnam
liegt ſie, ein Leichnam,
Jene lebendige, hehre Geſtalt
Hundertarmiger Kraft und hundertäugiger
Weisheit,
Die ſich dem ſchlummernden Fürſten erhub
Schrecklicher noch als Todesgeſtalt, dem Für-
ſten, des Kebsweib,
Ihn zu betäuben, den blinkenden Wein,
Und den Geſang zu der Laut', und den Duft
der perſiſchen Roſen,

Und das mit Menſchen ſpielende Spiel
(Todblaß blieb er) umſonſt aufbot. Da liegt ſie, der Freiheit
Rieſengeſtalt, in dem blutigen Staub.
Und, von der Laut' in Schlummer gelullt, und berauſchet vom Nektar,
Ruhig im roſenbedufteten Bett
Schläft nun wieder der Fürſt, und träumt den ewigen Schachtraum.
Jeglicher Furcht vor Geſpenſtern beraubt; während die Weichlinge rings um den Thron
Siegslieder poſaunen,
Und die Verdorbneren um den Altar
Feſtliche Chöre beginnen zum Lob der göttlichen Rache
Die ſie vertilgte, die ſchreckliche Schau!
Sicher ſind ſie nunmehr der bald allwaltenden Herrſchaft,
Sicher, die Freiheit ſtöre nicht mehr

Ihre Caligulafeſt' und Borgiaſpiel' und der neuern
Heliogabale ruhigen Schlaf.
Doch iſt nicht Ihrer der Sieg. Den hundertköpfigen Rieſen
Streckte das tauſendfäuſtige Volk,
Welches zu jugendlich kühn er ſelbſt voreilig entfeſſelt.
Hört's! und ſchlummert ſo ruhig noch nicht!
Wütend bohrt' es dem Rettenden aus die leuchtende Augen,
Haute das ſieben und neunzigſte Haupt
Schon dem mit Füßen getretenen ab; da kam er, der letzte
Freiheitsmörder, der fünffache Zwerg;
Sah ohnmächtig zu Boden geſtreckt den blutenden Rieſen,
Aber noch frey — denn das Wütende ſchlug,

Kettete nicht — und entwand dem blinden berauſcheten Wütrich
Schmeichelnd die Keulen: Ihr tödtet den Leib!
Sprach er dem ſtaunenden laut, und leiſ': Ich tödte die Seele!
Hört's — und bohrte den giftigen Dolch
Jenem in's Herz. Hört's! hört's, ihr Fürſten, und Prieſter!
Nicht Ihr ſiegtet! Es ſiegten des Volks Keulen, im tobenden Raſen des Volks fünf kriechende Laurer,
Aus dem Gezücht, das euch immer umgiebt: Fünf, von denen ſo viel es noch giebt, als Lutetia Meuchler,
Feile Vergifter die Romula zählt.

Die Schöpfung des Teufels.

Ich hörte jüngſt des Teufels After-Werde
Zur Höll' organiſiren Gottes Erde.
Auf einmal ward die ſämmtliche Natur
Verwandelt in Franzöſiſche Cultur:
Die Seen wurden Teiche, Höh'n die Berge,
Die Schwäne Fröſch', und alle Rieſen Zwerge;
Das ganze ward, in Rauch und Dampf gehüllt,
Mit Städten und mit Lagern rings erfüllt;
In allen Städten waren Peſtilenzen,
Denn alle waren Freiheitsreſidenzen —
Statt Feld, und Flur, und Berg, und Thal, und Hain,
Umgaben dieſe lauter Boulewarden;

Der Hirten Plätze nahmen Trödler ein,
Und der Hirtinnen Poissarden;
Nur auf den Bühnen sah man Sonnenschein;
Aussichten fand man nur in Panoramen—
Und überall, wo man gieng aus und ein,
Statt Thaten Wort', und statt der Sachen Nahmen.

In allen Straßen voll Pariserkoth
War Volksgedräng von Buben und von Dirnen
Mit feigen Herzen, und mit frechen Stirnen;
In allen Häusern war die schwere Noth;
In allen Räthen richteten Couthone —
Wo sonst ein Bauer gieng stand ein Soldat —
Auf jedem Lehrerstuhl saß ein Prälat —
Und ein Duc d'Orleans auf jedem Throne.

An die Furien.

Mehr als Lykaons Gericht, als Atreus blutiges Gaſtmahl,
Mehr als oreſtiſche That,
Beyſpielloſerer Frevel, als je das Maas der Empörung
Gegen die Götter gefüllt,
Fodert euch auf; und ihr ſchlaft noch ſtets, Göttinnen der Rache!
Schlaft! und der Donnerer ſchweigt!
Greuel, wie nie noch erſannen Caligule, ſtinkende Greuel,
Denen verglichen der Rauch,
Welcher vom grauſen Gelage der Anthropophagen gen Himmel
Wirbelt, Ambroſia dampft,

Rufen euch, Schweſtern der Rache: Was ſchnar-
chet ihr? reget die Flügel!
Schüttelt die Schlangen! erwacht!
Bosheit ſelber befremdende Wut, geiſttöd-
tendes Würgen,
Seelevergiftender Mord —
Nicht der Feinde — des eigenen Volks! des
entwaffneten Freundes!
Bloß um zu wüthen, aus Haß
Gegen was gut iſt, oder nur ſcheint! aus
Liebe zum Böſen —
O! wie nenn' ich, was nie
Nannte die menſchliche Sprache, wofür kaum
Heulen der Hölle
Nahme zu brüllen vermag?
Weltvergiften! im Schoos der Gebährerin
Morden der Zukunft!
Und, mit belachendem Hohn,
Anſpey'n des, was knieend im Staub anbete-
ten alle

Zonen und Zeiten mit Furcht —
Dies unnennbare ſchreyt, wie nie der Säug-
linge Blut, ſelbſt
Nie des Greiſes, der ſank
Unter der Keule des Sohns, aufſchriee gen
Himmel um Rache:
Auf, ihr Erinnyen, auf!
Schaut, daß ſich ſelbſt das Entſetzen entſetze,
was nie noch die Sonne
Sah mit gewendetem Blick,
Grenzenloſe, die Höll' empörende, gänzlich
entſtirnte
Frechheit! Furien, ſchaut
Unſcham, wie ſich berauſchet vom Blut der
geſchändeten Mutter,
Selber geſchändet, noch heiß
Glühend vom doppelten Kampf, im Wollüſt-
ſchlafe das Unthier
Nero keinen geträumt!

Schaut die letzte das Menschengeschlecht brand-
markende Schandthat
Galliens! Galliens! Sie
Duldete, daß sie geschah, die scheußliche,
nimmererhörte —
Fluch der Dulderin! Fluch!
Daß so weit sie kommen es ließ, daß Herrscher
der Hauptstadt
Ward, und des Landes zugleich,
Der vom verworfensten Mörder sich nur aus-
zeichnet durch Unscham,
Den nur zu nennen, sich einst
Schämen wird die Geschichte der Menschheit!
Fluch der Verdorbnen!
Daß sie das Scheusal erzog!
Ekel und Schauder zugleich erregende Greuel
auf Greuel
Häufte die rasende längst
Drei Jahrhunderte durch, in drei entsetzlichen
Jahren,

Mehr als verdoppelt, gepreßt;
Aber ſie füllte das Maas erſt jetzo! Hört's Eumeniden,
Hört' es! Gefüllt iſt das Maas!
Jener entſtiente Bandit, der Meuchelmörder der Freiheit,
Hat es nunmehro gefüllt!
Sieh! er ſtampft mit dem Fuße die Erd' und drohet den Göttern!
Töchter der ewigen Nacht,
Horcht! es donnert bey heiterer Luft! es ruft euch der Donn'rer:
Acherons Töchter, erwacht!
Auf, Alekto, Megära, Tiſiphone, ſchreckliche Schweſtern!
Schwinget die Fackeln zum Brand!
Schüttelnd die ziſchenden Schlangen, Erinnyen, ſpreitet die Schwingen!
Fleugt, wie die Rache nur fliegt,

Schneller als Blitze, heran! eilt, eilt, ergreifet, ergreift ihn!
Peitschet zur Höll' ihn hinab!
Horcht! es rollt durch die heitere Luft noch lauter der Donner:
Höret den Ruf, und gehorcht!
Auf, Alekto! Megära! Tisiphone! schreckliche Schwestern!
Schwinget die Fackeln zum Brand!
Treibt ihn mit flammenden Geißeln herab, tief unter der Hölle
Tiefste Behausung herab!
Daß nichts unter ihm sey! daß alles über ihm rage,
Höher, als über den Schlund
Acherons ragt der Olymp, den frech bestürmte sein Wahnsinn!
Dann, wenn er unter sich nichts
(O! die Verzweiflung!) erblickt, und über ihm jauchzet das Weltall —

Dann den verworfenſten Knecht
Unter den blutigen Knechten, den er am tiefſten verachtet,
Schleudert hinab auf ſein Haupt!
Daß der, tretend mit Füßen ihn, heul' im ewigen Zuruf:
»Tallien fehlte mein Dolch!«

An Schönborn.

Biedrer Denker, der Wort und That
Weiſe gattet, und, ſchön ſinnend, Empfindungen
Mit Gedanken vereinigt,
Nie verwechſelt, der altedelen edelſter!

Dem auch tönende Schwingungen
Über Pöbelgetös, wie ſie der Genius
Des olympiſchen Sängers
Flog, ein waltender Gott hold in der Wiege gab,

Schönborn! eile geflügelter
Als, die ſchnell ich von hier irgend noch eilen ſah,

Aus dem Grabe der Völker —
Nicht der heimiſchen nur — ach! der
unſchuldigen,

Auch! die ſanken, die ſinken, noch
Sinken werden umher — wie um den
ſterbenden
Giftbaum welken die Blumen,
Die ſein Leben noch nicht tödteten.
Eile Du

Schnell heraus! und in reiner Luft
Von dem heiligen Fuß ſchüttle des Grabes
Staub,
Daß kein Stäubchen der Sohle
Bleib', und mord' auf dem Pfad man-
ches Vergißmeinnicht!

Kehre rein, wie nach Albion
Einſt Du giengeſt, und wie, nur noch geläuterter,
Aus dem dortigen Fegfeu'r
Jüngſt Du nahteſt dem Fegſchimmer Lutetias:

Nicht Fegfeuer einmahl! Denn hier
Hat nichts Feuer, auch ſelbſt Laſter der Hölle nicht.
Aſche wirft nur der Krater
Des mit Lava von Blut ſchimmernden Völkergrabs.

Geh! und wandl' in dem Abendroth
Deines Lebens, vergnügt, horchend der Nachtigall,
Mit der fühlenden Freundin,
Und dem denkenden Freund lange noch Hand in Hand!

Mich, den jüngeren Muſenſohn
Fand Apollon noch nicht reif, und erprobt genug,
Um zurück zu den Menſchen
Mir zu gönnen mit Dir, Prieſter, den Feyergang.

Zwiſchen Schemen am Acheron
Fern von Stimmen, die mehr tönen als Kettenklang,
In der wimmelnden Ode
Weint Dir ſcheidenden nach, ſterbend, mein Klagelied.

Pythagoriſche Schweigekunſt,
Und den tieferen Haß jeglichen Erdentands,
Muß ich lange noch lernen,
Bis ich ſiegend, wie Du, kehre zur Oberwelt.

An Moltke.

Adam! wie ruft Dich zurück mein Herz, voll ewiger Sehnſucht,
Auch wenn die Schwätzerin nicht Dir erſcheint,
Jene befiederte, welche das Wort der Getrennten dahin bringt
Über die Schranken des Schalls!
Ach! ſie gehorcht nicht mehr, die verzogene, launigte, wilde,
Der ich gefällig zu oft es verzieh,
Daß mutwillig ſie ſchwatzte zur Unzeit, was mir im Traum nur
Einfiel, oder ihr ſelbſt!
Ach! ſie gehorcht nicht mehr, die verzogene, launigte, wilde,
Der ich gefällig zu oft es verzieh,

Daß ſie die Träume der Jugend bald hiehin brachte, bald dorthin,
Fliegend, wohin ihr gefiel!
Zwar nicht lachende ſtets, oft düſtre, ſchreckliche Träume,
Wie ſie die Dichterverzweiflung webt;
Aber doch Träume verſiegenden Quells, verwehenden Hauches,
Raſſt', und zerſtreut' in die Luft
Freunden und Feinden zum Raub ihr allzu thörichter Leichtſinn;
Während im innerſten Buſen der Ernſt
Trauernd bereute der fliehenden Zeit zweckloſe Verſchwendung.
Jetzo verweigert ſie mir
Auch den gewöhnlichſten Dienſt, den Dienſt der ſyriſchen Bötin;
Und, nach der endlichen Müde zuletzt
Zwecklos irrender Flüg' auf manchem vergeblichen Umweg,

Schreckt ſie der kürzeſte Weg,
Selbſt der, Adam, zu Dir. Dreimal ergriff ich die Wildin,
Dreimal fiel aus der greifenden Hand,
Welche mir zitterte, ſie, dem Kranken krank ſich gebehrdend;
Und auf das wartende Blatt
Rann vom Gewölke der Augen herab die Perle der Wehmut,
Schnell von dem endlichen Sturze gefolgt
Aller Thränen, die lange gehemmt mein kämpfender Mannſinn.
Weint, ihr ſtrömenden, weint!
Dahin iſt es gekommen mit mir! Die Feder, auch ſie wird
Untreu, ſpottet auch ſelber des Flehns
Ihres nicht mehr gebietenden Herr'n, des kranken, verlaßnen!
Jegliches Gut war dahin:

Jugend, und Liebe, dein Zauber, und blühende Kraft der Geſundheit,
Jener auf Alpen erkletterte Traum
Von der Veredlung des Menſchengeſchlechts, und, was ſonſt noch des Lebens
Froh den genügſamen macht —
Sie nur blieb mir, mein einziger Schatz, wie die Taube des Teiers,
Wehrt mir, zerſtreuend durch holdes Geſchwätz
Oft mir den Gram, und beſtellend die Grüß' an meinen Bathyllus,
Auch an die Enkel vielleicht
Was ich gedachteres ihr und empfundneres leiſ' in den Stunden
Nächtlicher ſtiller Begeiſtrung vertraut!
Auch ſie läßt mich allein in des Schickſals trauriger Wüſte,
Wo kein ſchattender Baum,

Kühlend, mich ſchirmt, kein murmelnder Quell
mir, labend, den Durſt ſtillt,
Und kein duftendes Veilchen mir blüht.
Strömt dann, Thränen, des ganz verlaſſenen
einziges Labſal!
Strömt, entfeſſelte, ſtrömt
Zwanglos! ſtürzt, und erleichtert mein Herz!
In den Buſen des Freundes
Gießet die langverhaltene Flut!
Offen und tief, wie der Ozean, iſt, wie der
Spiegel des Himmels
Heiter der Buſen des Freunds,
Willig euch aufzunehmen, ihr erdverlaßnen,
ihr Waiſen!
Könnte vergeßen ihr einziges Kind,
Welches ſie ſelber geſäugt, die Gebährerin;
könnteſt auch ſelbſt du,
Liebe, vergeſſen den Blick,
Der dich, ein göttlicher Strahl in der Nacht
erſt zündete — wahrlich!

Dieſes ſchwört mir mein innerſtes Herz:
Adam vergißt doch Immanuel nicht, und
ſchwieg' er auch ewig!
Seine Verſtummung, verſtummt,
Wie das gekerkerte Dunkel des Grabs, wie
die Stille des Äthers
Rings um das hohe verwitterte Haupt
Eines ungletſcherten Alpengebirgs, wie das
Schweigen der Urnacht
Ehe die Schöpfung begann,
Iſt ihm heiliger noch als der Glücklichen
jauchzender Zuruf,
Und der geſammte begrüßende Chor
Aller ihn weniger tief, und weniger innig
und ewig
Liebenden! — Weinet ihm dies!
Singt ihm beredter als Wörtergeſang: In
zeitlichen Schmerzen,
Und in Verzweiflungen irdiſcher Quaal

Bleibt — wie duldet' er ſonſt das Daſeyn? —
ewig ihm dieſer
Einziger himmliſcher Troſt.

Weltkenntniß.

Wie war ich glücklich,
Als noch ein Jüngling
Voll Kindeseinfalt,
Und Kindesunſchuld,
Ich auf der kleinen
Beblümten Höhe
Der Menſchheit ſtand!

Da ſah ich unten
Ein bunt Gewimmel
Von holden Kleinen
Auf Steckenpferden
Im Sande reiten,
Mit hübſchen Puppen

Im Graſe tanzen,
Sich herzlich freuend
Des holden Nichts.

Da ſah ich um mich
Auf andern Hügeln
Kraftvolle Buben,
Herzvolle Mägdlein,
Nach Regenbogen
Voll Hofnung greifen,
Indem ich ſelber
In jedem Jungen
Den Herzensbruder,
In jedem Mädchen
Die Herzensſchweſter
Voll Wonne ſah!

Da ſah ich — Götter!
Wie ſchlägt das Herz mir

Bey der Erinnerung!
Auf hohen Bergen,
Hoch über jenen
Beblümten Hügeln,
Erhabne Menſchen,
Gekrönte Helden,
Bekränzte Dichter,
Umſtrahlte Weiſen —
Der Erde Götter;
Und über allen
Des hohen Himmels
Im tiefen Äther,
In allen Sternen,
Im tiefen Dunkel,
In allen Blitzen
Sichtbaren Gott!

O! wie ganz anders
Wie tief unglücklich —

Wie ſchrecklich einſam,
Und gänzlich elend,
Auf dieſem hohen
Mit Schweiß errungnen
Erfahrungs-Gipfel
Steh ich, vollendet,
Nunmehr ein Mann!

Kahl iſt des Felſens
Erhabner Scheitel —
Kein Bäumchen ſchattet —
Kein Bächlein labet —
Kein Blümchen lacht mir;
Und ringsum ragen
Nur kahle Gipfel
Dem Meinen gleich!

Sie ſtehn zur Seite
Mir jetzt, zu denen

Ich vormals ſtaunend
Erhob die Blicke —
Die Hügel alle
Mit ihren Blumen,
Mit ihren Buben,
Und ihren Mädchen,
Sind tief geſunken —
Und ſelbſt unſichtbar
Der Kinder Gott!
Und jene Helden,
Und jene Dichter,
Und jene Weiſen —
Der Erde Götter —
Sind gegenüber
Gemeine Menſchen —
Sind höchſtens einſam,
Und jeder Täuſchung
Beraubt wie ich!

Der Schönſinn.

An Villers.

Selbſt ſtumpfſinnige Thier', und den Wilden, erfreut, und den Barbar,
Fünffach labende Nahrung am Mahl,
Welches in Wüſten auch ſchon bereitet den Lebenden ſie, die
Keines der ſäugenden Kinder vergißt.
Aber dem höheren Sohn der Natur, dem vollendeten, reifen —
(Tauſend im Keim' erſtickt' und den Wuchs
Halb nur erreichende Leben verloren ſich, ganze Geſchlechter
Schwanden wie Halme, bevor er entſtand,
Noch nicht Geſchlecht, nur ein Einzelner noch,
der ſterbliche Halbgott)

Dieſem iſt höhere Wonne beſcheert:
Wählendes, unterſcheidendes, zartempfinden-
des Koſten,
Und das Verweilen der Seele dabey,
Frei von Gier und von Sättigung fern. Dies
Saugen des Himmels
Aus dem gebildeten irdiſchen Stoff,
Dies Ausheben des Geiſtigen, ſey dem Ge-
fühle, dem Gaumen,
Sey dem Gehör es, dem weilenden Blick,
Oder dem Athmen gereicht, iſt Künſtlergenuß;
und nur der iſt
Menſch, dem höhere Bildung erzog
Sinn für das Ewige, Sinn für die Kunſt,
für das Schöne zum Guten:
Nur beym Vollendeten weilenden Sinn.
Aber, wie nennen wir dieſen? Die Sprache
nannte Geſchmack ihn.
Da ſie den thieriſchen Nahmen ihm gab,

Hatte die Wildin nicht wofür sie gesucht die Benennung!
Gleicher Vermessenheit taufte sie längst
Jen' unentdeckt' in der Ahndungen Nacht fernschwebende Sonne
Menschlichen Wissens und Hoffens und Thuns
Weltweisheit! Sie kannte nur fünf auch thierische Sinne,
Suchte darunter, und wählte — wie falsch!
Klopstock sang's, der Erzieher, der ihr hellenische Feinheit
Gab zu der wilden Cherusk'schen Kraft
Er, der die Charis errieth in der Wiege, der künftigen Muse
Stimme belauscht' in des Kindes Geschrey,
Sang, und erröthete zürnend der Wahl: wie zum König der Sinne
Den der Schwelger, den letzten, sie kohr—
Sang's; und zeigte das Recht des Sinns für Farben des Frühlichts —

Des für der Nachtigall Klagen im Hain—
Des auch ſelbſt für den Duft des beſcheidenen Veilchens — und ſelber
Schweigend — entſchied er für dich, o Gefühl!
Während mit Lächeln du ſchwiegſt bey dem Anſpruch deiner Geſchwiſter.
Beider Verſtummen iſt heiliger mir
Als die beredteſten Stimmen im Volk, und im Rath wo das Volk horcht:
Wahrlich ich nenne getroſt ihn Gefühl,
Jenen nur menſchlichen Sinn, wenn von einem der thieriſchen fünfen
Seine Benennung er leihen doch muß.
Aber Gefühl und Dein Sänger! warum darf eigener Nahme
Nimmer bezeichnen den eigenen Sinn?
Taſtet er, athmet er, horcht, und ſchaut er mehr als er koſtet?
Saugt er nicht Honig aus jeglichem Kelch?

Schlürft er nicht Wonn' in Umarmung der Lieb' und im roſigen Anduft?
Wonn' in der Sonn', und in Rafaels Bild?
Wonn' in Bardales Geſang, im Geſang des Bardaliſchen Sängers,
Und beym Sokratiſchen Becher in Wein?
Sämmtlicher Sinne Vernehmen erhöht, und geläutert vereint er,
Schnellwahrnehmend in jedem Genuß
Was d'rin würdig erſcheint dem zeitlichen Fürſten der Schöpfung,
Nicht unwürdig des ewigen ſelbſt.
Schön iſt ſolches, im blinkenden Thau der roſigen Frühe,
Schön in dem Nektar des hellen Pokals,
Schön in der Lilie Duft, und ſchön im flötenden Nachhall,
Schön in jeglichem Menſchengenuß!

Wär' ich einer der Sänger, der göttlichen, denen Teutona
Horcht, wie Hellänis dem Vater gehorcht,
Schönsinn nannt' ich den geistigen Sinn;
und dem sinnlichen Pöbel
Blieb ausschließend der Thiere Geschmack.

Der Unglückliche.

O Trauer voll von Ahndung neuer Trauer!
Wo bin ich? welche heiße Donnerluft
Hängt über mir, indeß der Gruft
Entſteigen kalte Todesſchauer!
Wie dunkel, öd', und leer
Iſt alles, alles, alles um mich her!
Hohl ſcheint der Raum, unendlich und doch enge!
Wohin ich mich im tiefen Dunkel dränge,
Starrt mir entgegen eine harte Wand,
Fährt vor die Stirn mir eine kalte Hand.
O weh! der Boden ſinkt! ich ſinke nieder—
Entſetzen füllt
Die Finſterniß, die mich umhüllt!

Was flimmert dort? o Wonn'! o kehre wieder
In deiner furchtbarhellen Pracht
Verſchwundner Blitz! erleuchte meine Nacht!
Da flimmert's wieder!
Wieder!
Hier, dort,
Stets an einem andern Ort!
Doch kaum erhellt's die ſtarre Wand
Vor der ich ſtehe,
Die kalte Hand,
Die gegen mich geſtreckt ich ſehe —
Dann, wehe! wehe!
Gleich iſt es wieder fort.
O blaßer Strahl der Hofnung, bleiche Wonne!
Du zeigſt mir nur die Dunkelheit! —
Ich träumt' einmal von einer Sonne,
Von Licht, von Freiheit, und von Seligkeit —
Es war ein holder Traum!

Da flimmert's wieder! horch! es kracht!
Noch enger, dumpfer wird der Raum!
O! räthſelvolle, tiefe, dunkle Nacht!
Welch tödtendes Erbeben!
Iſt alles jetzt vollbracht?
Ich ſeh es mir vorüberſchweben —
Was iſt's? was war's?

Genius: (löſcht die Fackel)

Unglücklicher! Dein Leben!

Himmelfahrt.

„Wohin reißt aus dem Staube
Fern von der Aſche des Lebens mich
Wundervolle Gewalt im Flug
Riegelloſer Begeiſterung?
Hebt mich einer der funkelnden,
Die noch ſchneller als Sonnenpfeile
Durch die Räume des Äthers blitzen —
Hebt ein flammender Seraf
Mich verklärten zum Quell des Lichts?
Sterb' ich? Bin ich geſtorben ſchon?
O! wie ſinkt um mich ſteigenden
Alles! Auf die geſunkene
Hülle dahlet der Adler, und
Auf den Adler die blaue Luft!

Mir vorbei mit gewirbeltem
Donner ſtürzt in den tiefen
Immer tieferen Schlund der Mond!
Lauter donnernd rauſcht und ſinkt,
Nah' mir ſtreifend, der gelbe Mars.
Drauf, wie tauſendmaltauſend Meere
Brauſend, von ſiegenden Monden
Sturmumwirbelt, herab ſtürzt ſich des Kronos
Sohn.
Immer ſchlürfet der Strudel — ſieh!
Jetzt verſchlingt er den Kronos ſelbſt
Mit dem ſtrahlenden Gürtel,
Und dem reichen Gefolge — ſchon
Gleitet ihm nach, kaum noch geſehn, unter mir
Uranos.
Stille herrſcht, und ich ſchwebe frei
Zwiſchen leichteren, lichteren,
Schnell hinſäuſelnden Welten hin
Im unendlichen Ätherraum.

Alſo bin ich. Dort unten, wo
Jetzt ein Stern unter Sternen
Die von Erden umtanzte Sonne,
Bald unſichtbar mir, funkelt,
Dort im Wirbel der Lichtdämmerung lebt' ich nur!
»Seraf!« ſprach meine Seele, »laß
Weilen hier die Beflügelung!
Schweben laß mich, gelagert hier,
Daß im ſeligen Gleichgewicht
Ganz ich fühle das reine Seyn!« —
»Thor! und ſiehſt du die Blumen nicht
Auf dem hieſigen Atherfeld?«
Sang der Engel; und hub immer noch höher mich.
Sieh! und es nahte von oben mir
Jetzt ein himmliſcher Körper,
Gleich an Größe Kronien,
Blühend Feuer, ein Wald lebender Flammen, und
Ganz durchſichtig erſchien er mir.

Und der Seraf fuhr alſo fort,
Als er rauſchte vorbey, ſchüttelnd die Blumenglut
Auf den bläulichen Ätherpfad:
»Nur den kleinſten der Monde
Vom benachbarten Sonnenkreis
Siehſt du hier! Sein Planet wälzt
Sechs noch größre, von ſiebzig
Sonn'umkreiſenden ſelbſt der letzte!«
Welten wogten auf Welten nun
Sonnenwirbeln auf Sonnenwirbeln,
Voll Cometengewimmels,
Bis der Lichtſtraße Gürtel
Sank, ein kleinerer Nebelſtern
Unter größ'ren, die rings mehrten ſich meinem Blick.
Stille herrſcht', und ich ſchwebte frei
Zwiſchen ſchwebenden Himmeln hin
Im unendlichen Strahlenraum.

O! mein Ich war verſchwunden itzt:
»Bin!« ſo rief meine Seele, »Laß!
Unten war ich! hier iſt nur Gott!« —
»Thor! und ſiehſt du die Thiere nicht,
Die hier weiden?« Der Seraf flog
Höher.
Sieh! und die Sternenwelt
Sank! — Es blieb ein unendlicher,
Unermeßlicher Glanz, und fern
In der Helle des Glanzes
Nahten größere Sonnentiefen
Mannigfaltiger Urgeſtalt.
Purpurn, grünlich, und blau, roſig und nelkenbunt
Schwebten aus ewigen Fernen in ewige Weiten
Durch das unendliche weiße Licht
Ihre flammende Wunderſchaaren —
Und wie näher mir einer
Jener himmliſchen flog, ſchaut' ich, o Wunder!

Voll unzähliger Augen,
Wovon jedes mit tauſend
Sonnenblicken mir hellſtrahlend entgegen-
ſah —
Und ich bebte, geblendet, und
Sank am Buſen dem Tragenden,
Deſſen eigne Geſtalt erſt nun gewahr ich
ward.
Und er flüſterte leiſe mir:
»Wir ſind am Thore
Des großen Tempels!
Mir naht begegnend
Ein Bruder,
Ganz mir ähnlich.
Doch ſind wir ferne,
Noch immer ferne
Vom Quell des Lichts —
O ferne! ferner,
Als jetzt du biſt vom Staub der Erde,

Deren Himmel
Aus der Tiefe ſich hebt dort mit des Bru-
ders Fuß.«
Als noch kaum er das Wort funkelte,
nahten ſich
Andre, tauſende, zehntauſende Seraſim —
Tauſend Augen
Hatte jeder der Herrlichen;
Tauſend Sonnen
Blickten aus jedem der tauſend Augen.
Stille herrſcht', und ich ſchwebte frei
Zwiſchen ſchwebenden Seraſim
Im unendlichen All —
Und ich ſchwieg.
Aber es ſang Sonnengeſang jetzt der Seraſe
Chor:
Klein iſt, Ewiger, Dir alles was Endlichen
Groß iſt! Selbſt die Unendlichkeit,
Die, dem Auge des Seraf

Schaubar, Welten auf Welten wogt,
Iſt ein Tropfen Dir nur! Flöge durch Ewigkeit
Aufwärts immer der Geiſt in der Gedanken Schwung
Auf den Flügeln des Lichtes,
Nie erreicht' er den hohen Sitz
Deiner Dir nur allein ſchaubaren Herrlichkeit.
Unſichtbarer, Erhabener!
Alle ſind wir Gedanken
Nur von Dir, und Dein Wort
Das All!

Die Revolution.

Der Himmel donnert. In heulendem Sturm
rollt dröhnend des Schickſals
Ausſchlag bringender Wagen näher dem
Staub:
Fürchterlich hallet der Achſen Gekrach; es
blitzen die Räder
Schrecken; es ſchnauben Entſetzen
Schäumend vor Wut — wild fliegen die Mähn'
in dem Sturm — die
Wiehernden Roſſe.

Die Sonn' erliſchet. Es quillet empor aus
Hölen des Abgrunds
Allumdampfende Nacht, uns hüllend den
Blick.

Erebus ſiegt! Der Olympos verſtummt! Es ſchlinget dich Chaos
Wieder, o Erde! Du ſinkſt im
Eigenen Blut, den Titanen ein Raub, und die Stäte
Decket die Hölle! —

Der Himmel donnert! Es ſchleyerte zwar die Sonne das Nachtgraun
Ringsumdampfender Wolken; es brüllt
Losgelaſſen die knirſchende Wut der gehobenen Hölle;
Und es erbebet die Erde;
Aber ſie hebt bald höher ſich, bald! und es ſtrahlt dann
Heller die Sonne! —

Die Erd' erhöhet? von wem? von dem losgelaſſenen Typhon?

Von des zerſchmetternden Wagens blitzendem Rad?
Ach! ſie ſtampfen im blutigen Staub die erhebende nieder!
Sieh! wie ſich unter dem Hufſchlag
Windet ihr Ball! Der zuckende Krampf der Verzweiflung
Hebt ſie nicht wieder!

Der Thor nur hofft in dem unterſten Schlund; der Weiſe verzweifelt,
Wo rings ſiegende Nacht hüllet den Blick.
Jen' entſetzliche Stunde, ſie ſchlug! laut hat ſie geſchlagen!
Weh! und es ſehen auch Blinde
Jetzo das Ziel, und es hören es laut im Gelach, die
Stopften die Ohren!

O Traum der Träume: Veredlung, und Welt-
aufklärung, und Freiheit!
Schön erfüllet nunmehr! herrlicher Tag!
Jubelt, ihr Weisen! so jubelt doch laut ihr
kühnen Propheten!
Laut, daß der Jubel betäube
Jenes unendliche Höllengelach! Wie so mutlos
Plötzlich verstummt ihr? —

Der Himmel donnert! Verstummet umher
vermeßne Verzweifler!
Nah schon rollt das Geschick! höret und
seht!
Lauter noch kracht der Achsen Gedröhn! Es
blitzen die Räder
Schrecklicher noch! und gebäumter
Schnauben heran, mit fliegenden Mähnen
im Sturm, die
Schäumenden Rosse,

Des Abgrunds Rieſen: Arihman, und Demo-
gorgon, und Typhon,
Ungeheuer voll Wut. Eiter und Gift
Speyn aus flammenden Rachen ſie aus; das
Stahl der Gebiſſe
Röthet ihr Mord; und im Qualmdampf
Schnauben ſie Feuer des Laſters; es flieht
dem Geſpann die
Bebende Menſchheit.

Die Gottheit lenket! In richtender Hand,
von Blitzen geröthet,
Hält, hoch über dem Dampf, über dem
Staub,
Und dem Gewölk, den verborgenen Zaum
der ewige Vater,
Heil! und unwiſſend gehorchen
Jene dem Willen des Herrſchers im Licht,
des Zerſtörers
Jegliches Nachtgrauns!

Im Sturme lenkt er zum heiligen Ziel der
Wütenden Raſen;
Scheinbar herrſchet die Wut, dienend dem Wink
Seiner alleinigen Siegergewalt! Es fördert
die Hölle
Himmliſche Zwecke! Der Krieg iſt
Bote des Heils! ſchnell zieht uns herbey das
Geſpann den
Wagen des Friedens!

Veredlung bringt er, und Keime der Kunſt,
und Pflanzen der Freiheit;
Bald ſteigt heiter empor, ſtrahlend, der Tag!
Sie dann ſinken, die Rieſen, herab in die
Tiefe der Urnacht,
Die ſie gebahr, und gereinigt
Jubelt die Welt, lobpreiſend den Sturm, und
das Graun des
Donnernden Himmels.

Verfinſterung.

A.

Sage doch, Freund, was ſo finſter Dich macht?

B.

Das Elend der Erde.

A.

Hebe Dich über ſie weg!

B.

Das hat die Sonne gethan; Aber es hilfet zu nichts!

A.

Wie ſo?

B.

Die Sonne verfinſtert Wenigers noch, als die Erd, in der Erhöhung, der Mond.

An die Marquiſin von C***
in Paris.

Wo? wo bin ich? Wie ſchwindet mir ganz das kärgliche Daſeyn
Meines Gefängniſſes! Wie? bin ich nicht mehr in Paris?
Bin ich entflogen der heutigen Welt, dem Grabe der Menſchheit?
Täuſcht mich ein gaukelnder Traum, oder erleb' ich es wach?
Weil' ich mit ſämmtlichen Sinnen, wo nur in Gedanken die Sehnſucht
Oft hinbrachte bisher meinen geliebteſten Wunſch?

Denn nicht Hellas und griechiſches Volk zu ſehen, verlangt' ich,
Nicht ganz Attica ſelbſt, oder ſogar nur Athen —
Strahlet uns doch dies alles, verſchönt, im Bild der Geſchichte,
Nur in der Ferne Geſtalt, nur im Geſang Ideal!
Nein, was mit eigenen Augen zu ſehn begehrte mein Wahnſinn,
War ein einziges Haus, ſämmtlichen Muſen geweiht
Dort in der heldenerbaueten Stadt der göttlichen Urzeit,
Prangend mit jeglicher Kunſt, gleichſam ein Bildchen Olymps.
Wahnſinn glaubt' ich den Wunſch; denn Vergangenes kehret ja nimmer;
Als hier wirklich ich fand, was ich unmöglich gewähnt.

Ja! mir flüſtert ein leiſeres Wehn ambroſi-
ſchen Anduſts,
Süßer, als wallte mir je himmelherab um
mein Haupt,
Wenn empor aus dem Staube mich hub des
Göttlichen Ahndung:
Hier iſt Athenes Olymp, hier iſt Aſpaſias
Haus!
Heil mir glücklichen! Zauberentflammt, und
bebend vor Wonne,
Staunend dem himmliſchen Glanz, und der
Verklärung umher,
Nah' ich der Göttin ſelber, und ſink' am
Fuße des Altars
Tiefanbetend dahin, ſtammelnd dies leiſe
Gebet:
Letzte der Himmliſchen, denen ich je vergöt-
ternd gehuldigt,
Erſte vielleicht, die ſie ganz, dieſe Ver-
gött'rung verdient,

Gönne mir opfernden bald, und wieder, und ewig den Zugang!
Oder verbiete mir gleich, Göttin! für immer den Gang.

Wiederkunft des Liebenden.

Steh nicht auf, obgleich am hellen Tage!
Bleib' im dunklen grünen Bette hier!
Daß ich, ſüßes Mädchen, über Dir,
Niederblickend auf die holde Lage,
Nur ein Veilchen voll Entzückung rage!
Daß ſich meiner Liebe Glut
Spiegl' in Deiner blauen Augen Flut,
Und nach langem Lauf, im Stilleſtehen,
Ich mich lab' an Deinem Wiederſehen!
Laß mich meine ſchwer errungne Luſt,
Nach ſo langem ungeſtümen Schmachten,
Götterruhig, aufrecht, ſtill betrachten,
Meines ganzen Glückes mir bewußt!
O wie hebt ſich Deine Bruſt!

O! wie ſelig weil ich hier! —
Süßes Schweben
Meines wunderſamen Bangens,
Meines brennenden Verlangens,
Meiner Flammenflügel, über Dir!
Gerne weilt' ich ewig hier!
Doch ein nahmenloſes Wonnebeben
Faßt in dieſer Höhe ſelbſt mein Leben!
O! Du lächelſt hold hinauf zu mir! —
So dem Sonnengott an hoher Mitte
Seines Himmels lächelt Amphitrite!
Und er eilt hinab zu ihr —
Liebeglühend, wonnetrunken,
Flammenroth entſendend alle Funken,
Stürzt er in der holden Zauberin
Sanfte Wolluſtarme hin —
Und es iſt der Tag verſunken.

Apologie der Deutſchen.

Klagt nicht über den Mangel an vaterländiſchen Volksſinn
Hier in Germanien! ach! hat man doch Bürger genug!
Britten ſind Britten; und Dänen ſind jetzt auch Däniſch — wo gäb es
Menſchen auf Erden wohl noch, wären die Deutſchen auch Deutſch?

Das nordiſche Geheimniß.

An mein Vaterland.

Odin ſchaut' in der Zeiten Beginn vom erhabenen Lidſkjalf
Gänzlich die Erde bedeckt mit Blut, und Thränen, und Zwietracht,
Denn rings wütete rauhe Gewalt von Süden zum Nordpol.
Sieh! und er hörte der Beſſeren Flehn um Geſetze des Friedens
Gnädig; und ſandte den eigenen Sohn vom ewigen Urſitz
Nieder zur blutigen Erd'; und die Nordiſchen nannten ihn Baldur.

Aber in Utgard hörte voll Grimm die friedliche Botschaft
Loke, befürchtend der segnenden Saat, und der Ruhe Verbreitung.
Sieh! und er hörte der Bösen Gebet um Kehren des Aufruhrs;
Und durch heimliche Tücke gelang's dem Fürsten des Abgrunds
Jenen zu morden. Doch Odin empfieng den sterbenden Liebling;
Legt' auf den Scheiterhaufen ihn selbst; und weinte mit Frigga,
Zündend das Holz. Es weinten zugleich die sämmtlichen Götter,
Und die gesammte Natur. Da nahte dem heiligen Leichnam
Odin, und raunt ihm in's Ohr ganz leis' unhörbare Worte —
Sieh! und die Flammen verzehrten den Raub, und es blieb das Geheimniß.

Aber der feindliche Rieſe des Abgrunds lachte triumphfroh.
Denn nach dem Tode des Sohns der Gerechtigkeit hüllten die Erde
Zwietracht, Mord, und Gewalt, wie zuvor; und es ſeufzten die Völker.
Niedergeſtampft in Blut ward wieder die Saat der Veredlung;
Und von dem Kriege verſcheucht entflohn gen Himmel des Friedens
Sprößlinge: Wiſſen, und Kunſt, und Glaub', und Tugend, und Freiheit.
Hin zu Surtur auch gieng der Verheerende, rufend den Tilger,
Während die ſcheußliche Brut in den unterſten Wohnungen Naſtronds
Hell, und Fenris, der Wolf, und des Midgards ſchlingender Erdwurm
Stiegen empor; und die Finſterniß ſtieg mit ihnen, der Götter

Ragnarockur — und fern und nah nun flo-
hen des Urlichts
Geiſter geſammt vor den Schemen der Nacht.
Es ſiegte der Abgrund;
Und noch dauert der Sieg. Rings deckt die
Erde nun Nachtgraun.

Schon iſt geſtürzt die Gewalt des Lidſkialf-
ſtrahlenden Asgards —
Schon iſt Forſete gefallen, und Thyr,
und der Schwinger des Hammers
Thor, und der herrliche Freir; ſelbſt Odin
ſank in dem Nachtkampf.
Jetzt iſt übrig allein der Verzweifelung je-
nes Geheimniß,
Aller noch gläubigen einziger Strahl vom
göttlichen Zwielicht:
Arme! ſie haben nur dies! Es frägt nun
einer den andern

Angſtvoll harrend: Was raunte dem Sohn
in's Ohr der Beſtatter
Odin? Wer ſagt uns das Wort, das keiner
der Himmliſchen hörte,
Keiner auf Erden? Wer deutet den Sinn
des ſchweigenden Räthſels?

Heil Dir, Odins Entſtammung im Nord!
Du, glückliche, weißt es,
Jenes geflüſterte Wort, das keiner der Himm-
liſchen hörte,
Keiner der Irdiſchen: Du, du haſt es deut-
lich vernommen!
Dir iſt ein Räthſel nicht mehr der Urzeit
altes Geheimniß —
Daniens Seligkeit ſpricht's — So ſprach
dem ſterbenden Baldur
Odin, beſtattend: Mein Sohn! Du ſtirbſt,
um wieder zu leben

Einſt, wenn verſchwunden ich bin mit Asgards ſämmtlichen Göttern;
Dann, wenn die Welt ſich erneut, dann nennt Dich Friederich Dänmark.

An einen Deutſchen, der nach Copenhagen an Bord gieng.

Außer der Abſalonsſtadt gen Weſten raget ein Hügel;
Drauf ein luſtiger Wald; und an dem Wäldchen ein Schloß.
Drin wohnt Daniens König, und d'ran blüht Nordias Pindus,
Nah iſt der lieblichſte Hain bergend ein freundliches Haus.
Glücklicher Freund, dort eile Du hin, ſobald Dir vom Seegang
Nicht mehr wackelt der Fuß, länger nicht ſchwindelt der Kopf!

Grüße die Bäume, den Bach, und die zween
drin ſchwimmende Schwäne!
Siehſt Du die Göttin des Quells, nenn'
ihr den dritten, der ſtirbt!

An Friedrich Wilhelm Jacobi.

Da der erhabenſten Sorgen ſo viel Dich, Einziger! rufen
Aus der Gefühl' Ägyptos zurück in's Land der Gedanken,
Wo, derweilen Du fern dort glänzteſt, kritiſche Räubler
Irrung auf Irrung gehäuft — wie Gallias practiſche Krittler
Greuel auf Greul — vergäb' es mir nie die leidende Wahrheit,
Wenn mit verfänglicher Red' ich Dich ſtört' im Denken, Jacobi!

Fichte, und Immanuel Kant, und Reinhold, beyder Erzeugter,
Die nach unſäglichem Schweiß beym Suchen des nöthigen Einen,
Reinausleerend die Welt, nicht fanden das Eine, was Noth iſt,
Weinen ja laut, daß nimmer entſprach des Erfolges Heranblühn
Ihrer unſterblichen Müh' und der krachenden Felſen Erwartung.
Ach! denn der hautentzogene Menſch mausſtöbert wie vormals;
Und das gefegete Haus iſt ſtets noch voll der Beſtäubung
Drüber und drunter geworfener Ding', als wohnten nur Dichter
Drin, und als hätten's noch nie Metaphyſiker kritiſch geſäubert.
Ob ſie erwark' ein ſpäterer Lohn geiſtreinerer Nachwelt?

Frägt ſich nunmehr. Daß Ihm, der den Bau ſophiſtiſchen Unſinns
Trümmert', und, ebnend den Weg der Wahrheit, bahnte dem Wahnſinn,
Schweigen werde der Neid, erwart' ich. Untergegangen
Blendet die Sonne nicht mehr. Daß Fichte auch einſt, als Spinozas
Pollux (Zwillinge ſind's in der wiſſenſchaftlichen Sternnacht)
Von den Piloten des Meeres erkannt, die kleine Geſtirne,
Die ſich nun heben am ſüdlichen Rand des teutoniſchen Himmels,
Überfunkeln werde — wie ſelbſt der redliche Reinhold
Allen, die weniger rein ſie geſucht, die reinere Wahrheit,
Weit vorſtrahlen — verſpricht mir die Zeit, die prüfet, und würdigt;

Aber dahin iſt noch weit! Nur Dich, Vielleuchtender! duldet
Selbſt auch der blödeſte Blick; weit wunderen Augen Du Mond wirſt,
Oft Dich verhüllend in Schatten der Erd', oft ſanftere Strahlen
Spielend im leichten Gewölk, oft lächelnd im weinenden Bogen!
Dir, der Gefühl' und Gedanken Vereiniger, bringet das Leben
Willig die Kränze des Tods, und die Welt die Palme der Nachwelt.
Dich ſchätzt, eins mit ſich ſelbſt, das getheilte Germanien, richtend:
Daß in der Lichtdarſtellung der Glut des liebenden Herzens,
Und in dem glühenden Mahlen des Lichtanſchauenden Geiſtes
Noch kein Gleicher Dir ſey, kein Oberer werde geboren.

Auf dann, gleich dem Meſſias der auch uneinigen Dichtkunſt,
Göthen, dem ſanften Beſchwörer des Sturms, dem friedlichen Richter,
Werde der Denkkunſt Mittler, der fehlt; und ſteure der Zwieſpalt
Himmliſcher Geiſter, die tückiſch benutzt der hölliſchen Eintracht!
Lehre die Brüder einander zu ſehn, die blind ſich verwunden,
Statt den gemeinſamen Feind mit vereinigter Macht zu bekämpfen!
Lehre Germanien Duldung nicht bloß ausländiſcher Unart,
Auch einheimiſcher Art; und wenn überfließt in der Denkkraft
Mannigfaltigen Schaalen der Wein, die Traube der Heimat
Nicht zu verachten! Es lebe der Rhein! nur verkenn' er den Mayn nicht!

Liebeszauber.

Wenn ich liebe,
Seh' ich hell erglühen
Alle trübe graue Wolken oben —
Wenn ich liebe
Seh ich roſig blühen
Alle Stege;
Immer lacht
Dann in Frühlingspracht
Alles mir am Wege.

Wenn ich liebe,
Hör' ich ſanfter klingen
Alle nahe noch ſo rauhe Stimmen —

Wenn ich liebe,
Hör' ich lieblich ſingen
In der Ferne
Bald das Meer,
Bald das Wolkenheer,
Bald ſogar die Sterne.

Wenn ich liebe,
Schmeckt nicht bloß der Wein mir
Aus dem goldnen Feſtbekränzten Becher —
Wenn ich liebe,
Schenkt mein Mädchen ein mir,
Macht der Welle
Klare Flut
Mich ſo wohlgemut,
Wie die Nektarquelle.

Wenn ich liebe,
Athm' ich Ambradüfte

Selbſt auf grauer, öder, wilder Heide —
Wenn ich liebe,
Wehen rauhe Lüfte
Milde Grüße;
Find' ich nur
Meines Mädchens Spur,
Sind es Zefyrküße.

Wenn ich liebe,
Fühl' ich alles wärmlich,
Lind, und ſanft, und weich, und wohlbehaglich —
Wenn ich liebe,
Iſt mir nichts erbärmlich;
Selbſt die Lieder,
Die ich froh
Singe ſo und ſo,
Sind mir nicht zuwider.

Wenn ich liebe,
Wird nicht bloß erheitert
All mein innres Weſen; auch die Sinne,
Wenn ich liebe
Werden mir geläutert:
Stiller, feiner,
Ohne Gier
Reichen alle mir
Gottes Gabe reiner.

Wenn ich liebe,
Bin ich ohne Sorgen,
Frey und frank, und fröhlich wie ein Engel —
Wenn ich liebe,
Frag' ich nicht nach Morgen;
Fürchte nimmer;
Wohlgemut
Find' ich alles gut.
Darum lieb' ich immer.

Die Gottheit.

Ich weiß es klar: die Welt umſchwebt
Ein großer Geiſt, der ewig lebt,
Und Geiſt mit Geiſt vereinet —
Er ſtrahlt, wo der Gedanke wohnt;
Er waltet, wo das Urlicht thront;
Und iſt, wo nichts erſcheinet.
Hallelujah!

Ich fühl' es tief: ein Herz iſt da,
Ein großes Herz, das fern und nah
An Liebe Liebe bindet —
Es regt ſich dort, es regt ſich hier;
Es ſchlägt im All; und ſchlägt in mir,
Wenn ſelbſt das All verſchwindet.
Hallelujah!

Ragnarockur.

Geiſterverfinſtrung! ſey mir gegrüßt, des
Ewigen Schatten!
Götterdämmerung jetzt, bald welthüllende
Nacht!
Während die Meng' erſchrickt, und der Erd'
Allmächtige beben,
Sing' ich einſamer Dir mutig ein fröhli-
ches Lied.
Ha! wie dringen durch Bruſt mir und Herz
die heiligen Schauer
Deines nur lebenden Mord tödtenden eiſi-
gen Hauchs!
So kühlt labend die Seele der Sturm, der
den Körper dahinweht,

Wenn aus dem Grabe des Staubs steigt der entfesselte Geist!
So hebt himmelempor das geflügelte Blümchen die Schüttrung,
Welche die hüllende Knosp' unten auf Erden zerbrach!
Götterdämmerung, sey mir gegrüßt, und der Helden Verdunklung!
Schatten des Gottes, der kommt! Schatten des nahenden Lichts!
Düstre, des ewigen Tages Verkünderin, schaurige Graunnacht!
Während die Sterne der Zeit löschend, und jeglichen Mond
Aller bisherigen Nächte, du dreimal schwarzer emporsteigst
Über die Erd', als zuvor irgend ein Graun sich erhub,
Immer, wie dunkler und dunkler du wirst, wird heller und heller

Mir in der Seele der Geiſt, und in dem Geiſte der Blick!
Wie nach einander du löſcheſt der Menſchheit äußere Fackeln,
Geht mir ein inneres Licht, eins nach dem anderen, auf!
Furchtbar biſt du dennoch, du herrliche! ſchauerlich furchtbar,
Wie, wenn er rettend erſcheint, ſelbſt dem Gerechten der Tod!
Alles vergängliche ſtürzt, und der Zeitgeſellte Geiſt bebt;
Aber ich zittre doch nicht; denn ich bin ewig und frei!
Bebe nur Boden mir unter dem Fuß bis tief in den Abgrund!
Stürze zu Trümmer, was ragt über mein trotzendes Haupt!
Flieht, ihr Rieſen der fallenden Berg'! und der ſinkenden Thäler

Feige Bewohner umher! ſtürzt in den gähnenden Schlund!
Mächte nur fallen der ſiegenden Macht, die Kerker der Kräfte;
Fällt auch die ſiegende ſelbſt, fällt nur der Kerker der Kraft!
Schemen nur ſind ſie, die Helden, die fliehn! nur Göttergeſpenſter
Sind ſie, die ſchwinden umher! Walte nur tilgender Geiſt!
Walte! Dir jubelt entgegen mein Dank! Bald, bald, wenn das letzte
Licht auf der Erd' in dem Graun deiner Umhüllung erliſcht,
Schlägt aus der Wolke des Ewigen Blitz, und zerſchmettert dein Todhaupt!
Und der Verweſung entblüht ewiges Leben verjüngt.

Palinodie.

Der zarten Unschuld kühle Morgenröthe —
Das schüchterne Gefühl der ersten Liebe;
Die Christusoffenbarung meiner Jugend;
Die zitternde Bekämpfung wilder Triebe;
Die gar zu herbe, noch nicht reife Tugend:
Was früh zur Kunst des Dichters Seele wendet —
Entfernte lang mein krankes Herz von Göthe.

Der freien Weisheit warme Mittagssonne —
Das Gleichgewicht errungen durch Erfahrung;
Des Mannes größre Gottesoffenbarung;
Der vollempfundnen Liebe ganze Wonne:

Was zu Natur der Dichtung Kunſt vollendet —
Zog den nicht länger unberufnen Richter
Zurück zum größten aller Deutſchen Dichter.

Echo.

Auf kühlen Höhen, wo kein Blümchen blühte,
Kein Bäumchen ſchattend ſtand,
Lief ich, verirrt, als hoch der Mittag glühte —
Die Stirne heiß, das Herz in Brand,
Die Zung' am Gaumen, hielt ich kaum die Flöte
Noch läſſig in der feuchten Hand,
Mich ſehnend nach der kühlen Abendröthe.

Ermüdet ſank ich auf den dürren Boden;
Und dachte zu vergehn —
Als nach und nach ein leiſer, milder Oden
Fing an mit ſanftem Hauch mich anzuwehn,

Die Stirn mir kühlend, und die Brust
mir labend.
Ich kämpfte, wieder aufzustehn;
Und grüßte flötend den ersehnten Abend.

Voll Blüthen hing nun jeder weisse Gipfel;
Die Erde grünt', ein Baum;
Des blauen Himmels Sterndom war ihr
Wipfel,
Ihr kühler Schatten war der Raum.
Da goß, entfesselt von der Abendröthe,
So starr und unbeweglich kaum,
Mein ganzes Herz sich, tönend, in die
Flöte.

Mir ward so seltsam inniglich zu Mute,
So bange, weh', und süß,
Als gieng ich unter selig in dem Flute
Der Töne, die ich sterbend bließ —

So ſehnte ſich allein, wie ich mich ſehnte,
Der erſte Hirt im Paradies,
Als er den Ton dem erſten Echo dehnte.

Der Felſen-Engel, der noch ganz mir nimmer
Antwortete, den Bach entlang,
Auf Alpen und in Hainen, wo ich immer
Bisher die Flöte blies und ſang,
Gab jetzt in vollem Strome tönend wieder
Den reinen, tiefen, hellen Klang
Der aus dem Herzen frei geſtrömten Lieder.

Und, Wunder über Wunder! als ich dehnte
Des Tones innigſte Gewalt,
Mich wendend nach des Engels, wie ich wähnte
Nur luftigtönenden Geſtalt,
Kam dieſe, lächelnd, ſichtbar mir entgegen
Aus dem verborgnen Hinterhalt,

Und ſprach: »Ich ſuchte Dich auf allen Wegen.«

»Auf allen Wegen ſucht' ich Dich, Du Süße!«
Antwortet' ich, »auf bangem Fuß;«
»Jetzt, ſelig, lehr' ich Dich, ſtatt Lieder, Küße!«
Ihr Mund erwiederte den Gruß.
Und Herz am Herzen nun, und Mund am Munde,
Verſanken wir, beim Wechſelkuß,
Einander in den Arm zur ſelben Stunde.

Doch, ach! wie kaum ich ganz die Wonn' empfunden,
Gleich einem leichten Roſenduft,
War ſie aus meinen Armen ſchon verſchwunden.
Jetzt ruf' ich ihr in leerer Luft.

Entathmet ſtöt' ich leichtverhallte Lieder;
Und aus der öden Felſenkluft,
Ach! hallen mir nur Todesſeufzer wieder!

Der Deutſche Sprachſchatz.

Die ganze Welt der Deutſchen Sprache gab
In einem Wörterbuch uns Adelung — das heißt:
Der ganze Stoff derſelben, ohne Geiſt,
Verfault in ſeinem Wörtergrab.
Dieſelbe ganze Welt nun eben,
Vollſtändig, wie ſie iſt, und nicht nur das allein,
Auch wie ſie könnte, ſollte ſeyn —
Und noch dazu, nicht ohne Geiſt und Leben —
Getrau' ich mir,
Anſtatt in vier

Unendlich großen Wörterbänden, hier
In einem einz'gen Wörterwort zu geben:
Querpflanzſtockbaumgedeihn —
Dies Wort ſchließt alle heimiſche Buchſtaben,
Die Sitz und Stimm' in Deutſcher Sprache haben,
Und mithin alle Deutſche Wörter ein.
Wer nur der Sprache Stoff will aufbewahren
An einem ſichern Ort,
Kann ſich durch dieſes einz'ge Wort
Den Kauf des theuren Adelungs erſparen.
Es liegt der hohe, tief', und hell', und volle Sinn
Von Schiller, Klopſtock, Voß, und Göthe ſelbſt, darinn.
Man laſſe nur den Geiſt darüber walten,
So wird ſich ſchon daraus die ganze Welt entfalten.

Alte und neue Litteratur.

Die Alten ſind uns Neuern überlegen
Im Büchermachen. Wißt ihr auch, warum?
Die Alten ſchrieben nicht des Geldes wegen;
Und druckten nicht für's Publicum.

Ächter Germanismus.

Jenſeits liegt die politiſche Welt! Was geht uns ihr Schickſal
Dieſſeits über den Rhein in der poetiſchen an?
Hohle der Teufel nur dort den ganzen germaniſchen Körper,
Wenn uns bewahret allhier Gott den germaniſchen Geiſt!

Deutſche und Franzöſiſche Kunſt.

Steigt doch die galliſche Kunſt, wie die Deutſch', obgleich auf denſelben
Fittigen nicht, in die Höh', phyſiſch und geiſtig, empor!
Während die ein' im Ballon fliegt über die Erde gen Himmel,
Schwingt ſich die ander' im Gedicht über den Himmel zu Gott.

Arcanum.

Willſt Du ſie ganz empfinden, die höchſte der himmliſchen Wonnen,
Ahnde die größte des Staubs; aber genieße ſie nie!

An Novalis Schweſter.

Matter noch fühleſt Du Dich nach dem Ausruhn, als nach der Arbeit;
Müder am Ende der Nacht, als bey dem Schluße des Tags —
Himmliſche: täglich ermüdet Dich nur das zeitliche Leben;
Nächtlich das ewige — wach jenes, und dieſes im Traum.

Die heilige Dreifalt.

Zukunft, Gegenwart, und Vergangenheit!
Drei dem begränzten
Staub; dem unendlichen Seyn aber in
Ewigkeit Eins!
Vater, und Sohn, und heiliger Geiſt, drei-
faltige Gottheit!
Nur wenn die Welt mir vergeht, biſt Du
mir einziger Gott!

Troſt.

Gott Lob, fühl' ich doch, ſelbſt in der höch-
ſten Dichterbegeiſtrung,
Über dem Dichter in mir immer was hö-
heres noch!

Warnung.

Heilige Holde, Du ſehnſt Dich ſo matt, ſo heimlich, und innig
Nach dem geträumten Genuß eines verborgenen Glücks:
Immer ſchwebt es Dir vor. Laß ſchweben! Jage darnach nicht!
Sahſt Du den Bogen? Er ſchwand, weil in den Regen Du tratſt.

Innigkeit.

Bilder, ſie glänzen wohl ſchön, und Töne, ſie klingen wohl lieblich,
Wenn mit bedächtigem Sinn beyde der Dichter gewählt;
Aber beſeelt ſie nicht beid' ein Etwas, welches nicht Bild iſt,
Und weit mehr als der Ton, rühren ſie nimmer das Herz.

Die Götterſcheinung.

Wenn in dem eignen Gewiſſen, wie oft in Dich ſelbſt Du hineinblickſt,
Nimmer erſcheint Dir ein Gott; nimmer erſcheint Dir ein Gott!

Meine Sprachkunde.

Viele Sprachen verſteh' ich; und red' erträglich geläufig
Däniſch, franzöſiſch, und deutſch, welſch auch, und engliſch zur Noth;
Doch, die ſind es noch nicht, woraus ich ſchöpfe den Ausdruck —
Etwa die römiſche? Nein! Selber die griechiſche nicht!
Zwei ganz andere ſind's, worinn ich fleißig den Dichter
Übe', und üben noch will, bis zur Vollendung der Kunſt —
Wollt ihr ſie wiſſen? Die Sprache des Blicks, und die Sprache des Kußes:
Andre wohl bilden den Kopf; dieſe nur bilden das Herz.

Der Dichter.

Oft erſchein' ich nur halb, oft nur ein Viertheil, ſogar auch
Nichts bisweilen dem Blick; ſchelte mich d'rüber wer will!
Hierin theil' ich des Monds Schickſal, der immer doch ganz iſt:
Zwiſchen dem Seher und mir ſtellt ſich was irdiſches oft.

Schiller und Göthe.

Wer iſt erhabner? Im ewigen Flug lichtvoller Gedanken
Schwebet der Schillerſche Geiſt, gleich der unendlichen Zeit;
Und in unendlicher Ruh', ausſtrömend die Glut der Empfindung,
Dehnt ſich das Göthiſche Herz, gleichend dem ewigen Raum.

Offenbarung.

Wo ein Etwas nur iſt, erſcheint die Hülle der Gottheit;
Und, wo nichts Dir erſcheint, iſt die Verhüllete ſelbſt.

Dichter-Ideal.

Hier und dort klang Göttermuſik hinunter in's Leben,
Hier in melodiſchem Laut, dort in harmoniſchem Hall;
Aber getrennt. Nur Himmliſcher Ohr hört in dem Naturklang
Niemals Schillers Geſang ohne den Göthiſchen Baß.

Metrum.

Schauet den blühenden Baum mit Äſten, Zweigen, und Blättern —
Schön iſt das Ganze! Warum? Schön iſt auch jeglicher Theil.
Jegliches Blatt iſt ein Bäumchen, allein betrachtet; auch ſo ſey
Jegliche Zeil' ein Gedicht in dem vollendeten Lied.

Rúndung.

Alles, vom Tropfen zur Sonn', iſt rund,
was vollendet und ſchön iſt —
Rund iſt die Roſ', und der Welt himmliſche Wölbung iſt rund;
Und Epigramm und Gedicht, das kleinſt' und größte der Kunſt, die
Spiegelt die Perl' und das Meer, ſollten gerundet nicht ſeyn?

An die Mahler-Familie Scheffer.

Vater und Mutter und Sohn, die Gott-Familie, mahlte,
Der uns der Jungfrau Bild stellte zum Ziele der Kunst;
Jetzo der Jungfrau Sänger, den fernnachstrebenden, darstellt
Dieser Familie Bild: Vater und Mutter und Sohn.

Dem Vater.

Der Du die Seele mir mahlſt zugleich mit dem hüllenden Körper
Wiederhohlend durch Kunſt treulich das Werk der Natur,
Wundre Dich nicht, daß ich kleines Geſchöpf drei Tage Dir ſitze;
Saß ich bis heute doch Gott, ohne noch fertig zu ſeyn!

Der Mutter.

Muſe der mahlenden Dichtung! indem Du, zeichnend, mich anblickſt,
Der ich Dir ſitze, verſchämt, Deiner nicht würdig zu ſeyn,
Nimm Dich in Acht, daß Du nicht ſtatt meiner die Muſe nur darſtellſt;
Denn aus dem Auge mir ſtrahlt nichts als Dein liebliches Bild.

Dem Sohn.

Schaffer nur noch, Du Rafael einſt! o zür-
ne Dir ſelbſt nicht,
Wenn Dir im Ganzen noch nicht glückt
mein verdrießliches Bild!
Mein' iſt die Schuld, nicht Deine: dem Kin-
de gelingen nur Engel!
Willſt Du mich treffen ſogleich, gib mir
Dein Alter zurück!

Philoſophie und Dichtkunſt.

Nicht iſt Wärme das Licht, noch Licht die Wärme; doch innig
Knüpft an einander ſie Beid' ein urſprüngliches Band —
Eins entwickelt das andr'; und in Beider Verein nur iſt Leben.
Eins in zweien iſt ſo Dichtung und Philoſophie.

Der Meiſter.

Zwiſchen Racinens gefälligem Fleiß, und des mutigen Shakſpears
Wilder Natur, in der Mitt'; aber erhöht — in der Kunſt
Göttlichen Einfalt — ſteht der Dichtung ſtrahlender Gottmenſch
Göthe, der Mittler, und ſpricht: Kinderchen! kommet zu mir!

Die Jünger.

Möchten ſie hören den Ruf, die lieben poetiſchen Kleinen —
Nicht ihn hören allein; auch ihn gebührlich verſtehn,
Kinder zu ſeyn ſich beſtrebend, nicht bloß in kindiſchem Scherzen;
Aber, was wichtiger ſcheint; auch in dem kindlichen Ernſt!

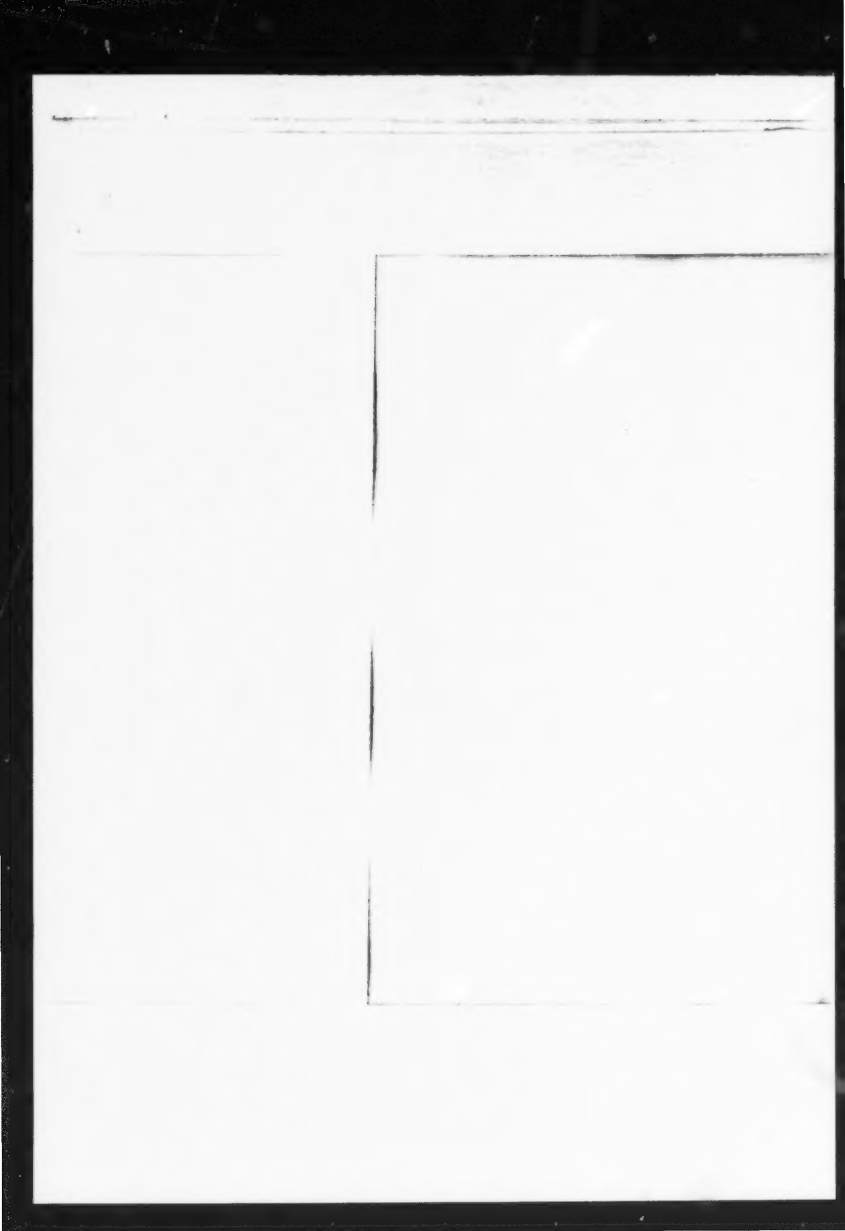
An die Geneigten.

„Herz- und Seelegefüllt, voll Nektar duftender Liebe,
Sey manch blumiges Lied, das ich der Einzigen sang“ —
Liederchen sind es doch nur; die Hymnen kennet ihr gar nicht,
Welch' ich ihr flehend geblickt, oder ihr dankend geküßt!

An die Heideblumen.

Flattert geflügelte Blümchen nunmehr hinaus in die Weite!
Nordwärts richtet den Flug! Grüßet die Wiesen mir dort!
Kömmt euch auf einer der grünsten am Sund ein rosiges Mägdlein
Jagend entgegen, so fliegt all' in den fangenden Hut.

Oceania.



Oceania.

Erſter Geſang.

Weltumſegelung tönt mein Geſang, Vollendung der Schiffahrt,
Bis zu den Polen hinan, und der äußerſten Völker Entdeckung:
Jenes beharrlichen Steuerers Werk, der den Mächten des Abgrunds
Trotzend, der Erſte verſucht' in die nächtlichen Reiche des Todes
Einzudringen, die Kunde des Meers und der Küſten erſchöpfend;
Während, durch milden Verkehr für das Glück der entdeckten Bewohner
Sorgend, er ſtreut' im erſpähenden Lauf wohlthätiger Künſte

Keim', und des Anbaus Saat; bis, rettend die Seinigen alle,
Selber er fiel ein Opfer der That. Darſtellungen wag' ich
Fremder Naturen, des geiſtigen Reichs, und der Sitten der Dazeit,
Eigener Weiſ' anſtimmend ein Lied friedſeligen Inhalts,
Nicht unfurchtſam, geſernt von der ewigen Muſter Geſangſpur.
Sey's! Nicht glänzen ja will ich im Kreis der Sänger der Vorwelt;
Nicht mit Lorbern bekränzt in der Helden Verſammlung einhergehn,
Weder in Sions heiligem Hain, noch im Tempel Apollons.
Ranglos, einſam, behauptend den Fels des geferneten Vogels,
Welcher den Schiffenden ſingt, begnüg' ich mich, Freunde der Einfalt

Und der Natur zu erfreun mit der Kehl' aufwirbelndem Tonhauch,
Wiedergehallt von den Ufern umher; und horcht mir auch Einer
Unter den Tausenden nur, ein seltener, welchem der Menschheit
Allerheiligstes heilig noch ist, zufrieden dann segn' ich,
Auch von der Menge verachtet, mein Loos.
Du, Tochter der Sternnacht,
Weltdurchfliegende Göttin, Urania! die du dem Staub mich
Oft entrückt auf den Flügeln des Lichts, und herab auf den Wohnort
Meiner vergänglichen Hüll' aus der Seel' erhabneren Heimat
Schauen ließest voll Wonnegefühl in des Ewigen Ahndung,
Lehre mich jetzt in dem kühn hinschwebenden Flug um den Erdball

Folgen den Helden, deß Ehre mich ruft, weit über des Weltmeers
Schäumende Wellengebirg' und lautaufbrausende Schlünde,
Fern von bekannten Gestaden, so weit dein eigener Blick reicht,
Oder das Auge der Welt! Entführe mich hold dem Gewirbel
Niedrigen Strebens, dem Taumel der Meng', und dem Schwarm des Gesatters
Nah' am Gewühle des Wurms; weit weg von den Wolken des Feldstaubs,
Wo mit zerstörendem Huf der Eroberer blutig dahinfährt;
Daß ich nicht höre das dumpfe Gebrüll der Todestriumphe
Beym Selbstmorde des Menschengeschlechts, nicht höre des Lebens
Kettengeklirr, der Tyrannen Genuß, und der Sclaven Betäubung!

Sondern, vergeſſend den Jammer der Erd',
und im ewigen Aufruhr
Völkerverheerender Völker, das Spiel der
Gewalt und des Zufalls,
Heiter vollende mein Lied von der Oceani-
den Entdeckung.

Wer von des Weltmeers Helden errang
durch Vollendung der Schiffahrt
Jenen unſterblichen Kranz, der entfernteſten
Zeiten Bewundrung,
Albions Ruhm, und Europas Triumph? Der
Küſtenumſegler
Erſter, der Steuerer Fürſt, des Entſchluſſes
mutiger Führer,
Cook, er war's. Ihn wähltest du ſelbſt,
ſternkundige Göttin,
Waltend im weiſen Britanniſchen Rath, als
zur Ehre der Menſchheit

Wurde gefaßt der Beſchluß: in verborgenen Wüſten des Südmeers
Aufzuſuchen, wo ſproßten noch ſolch', entriſſen dem Urſtamm,
Zweige des Menſchengeſchlechts, und der Pol' umnachtete Länder
Rings zu erkunden, der Erd' und des Meers Ausmeſſung vollendend.
Deiner Begeiſterung voll, und gerüſtet mit jeder Erfahrung
Aller bisherigen Schiffer, er ſelbſt ſchon lang' ein bewährter
Seeheld, längſt mit den Meeren vertraut des befahrenen Welttheils,
Übernahm er getroſt des Raths vielfodernden Auftrag,
Nicht doch verkennend die Schwere des Werks. Weit kühneres wagt' er,
Als, nicht ſelten vermeſſen, gewagt je menſchliche Kühnheit.

Denn, wenn er auch obſiegt' in dem Kampf mit kundbaren Feinden,
Solchen, die jeglichen Segler bedrohn, auf der Fahrt um den Erdball,
Welche der ſonnigen Bahn treu folgt, wie würd' er der Urnacht
Graun an jeglichem Pol, die verborgnen Gefahren des Queerlaufs,
Schneidend die Gürtel, beſtehn, und der Eiswelt ſtarrende Scheuſaln?
Dennoch wagt' er den großen Verſuch, nicht ohne den Beyſtand
Edler Genoßen voll Eifer, und Kund', und entſchloßener Kühnheit.
Und durch erfindriſchen Geiſt, unermüdet im Streben, und nie ſchwach,
Führt' er es aus mit beharrlichem Sinn, was er mutig begonnen.
Solches, und was in dem Lauf' ihm erſchien und den Freunden, der Andacht

Würdiges, flüſtre mir du, Lichtwandlerin!
Selber ja bin ich
Blind, entnebelt den Geiſt mir nicht dein
himmliſcher Huldblick.

Sieben Jahre nun ſchon durchſtreifte die
Wüſten der Meerflut
Ringe, in gewechſelter Richtung, nun weſt-
wärts kehrend, nun oſtwärts,
Rund um die Kugel, erforſchenden Laufs, der
Bekämpfer des Abgrunds,
Immer verfolgend ſein Ziel, der Umuferungs-
kunde Vollendung.
Schon ein Schiff war zerſtört, und ein zwei-
tes verbeſſert; und zweimal
Hatt' er Bemannung erneut und Genoſſen.
Er ſelber, unmüdbar,
Er allein ausharrend mit nie laß werdendem
Eifer,

Rang in den Wogen mit ſteter Gefahr und unendlichem Drangſal.
Sieben Sommer entbehrt' er die Luſt am ſchattenden Obdach
Selbſtgepflanzeter Bäume, die Pflege der liebenden Gattin,
Ach! und des blühenden Sohns Liebkoſungen; jetzt in dem achten
Strebt' er noch fern auf den Wogen des erdumflutenden Salzmeers;
Und, ob er gleich mehr Küſten erſpäht, und Gewäſſer durchſteuert
In dem bisherigen Lauf, als je, vor ihm, um den Erdball
Schiffend ein länderentdeckender Held; obgleich er dem Südpol
Weit jenſeits des Bezirkes genaht, wo das ſchreckliche: Hieher,
Und nicht weiter! ein ewiges Eis dem verwegenſten zurief;

Dennoch begann er von neuem den Kampf, und ſtrengte der Kühnheit
Äußerſte Kraft noch an mit niemals ſchlummernder Vorſicht,
Nie für gethan was haltend, wenn noch was übrig zu thun war

Jetzo, zum dritten mahl vollausgerüſtet, verließ er
Albion, ſüdwärts richtend den Lauf; vom ſegnenden Glückwunſch
Aller der Seinen gefolgt, und des ganzen Europas Bewundrung.
Fern ſchon ſchwebte nun hin von dem Muttergeſtade, ſein Hauptſchiff,
Weit vor dem zweiten voraus, dem begleitenden. Schnell durch die Flut flog's,
Neubeflügelt, in ſchäumender Fahrt kielſchneidend die Wogen,

Tragend im räumlichen Schoos der verſchied-
nen Erfindungen Reichthum,
Kunſtkleinode, den ſämmtlichen Schatz des
geſelligen Anbaus,
Und aus den Reichen zugleich der Natur die
erleſenſte Sammlung.
Auf dem Verdeck, um den hoch an Wuchs
vorragenden Führer,
Strahlt' in der neuen Genoſſen Verein die
Blume der Mannſchaft,
Rings vom gehorchenden Volk, das, den ein-
ſigen Bienen nicht ungleich,
Bord und Getakel bedeckt' in beweglichen
Gruppen, umwimmelt.
Und an dem Top, im entfaltenden Hauch
des ſäuſelnden Fahrwinds,
Wehte Britanniens Stolz, die verehrete Fah-
ne der Freiheit.
Solchergeſtalt glitt hin der Entſchluß (den
Nahmen ertheilt' einſt

Cook, der entſchloſſene, ſelber dem Schiff' in den Wogen des Weltmeers,
Voll des benöthigten jeglicher Art zu des Zieles Erreichung;
Gleichſam ein Weltchen für ſich, ein bewegliches kleines Europa.
Alſo ſchwebt um die Erde der Mond; ſo ſchwebt um die Sonne
Selber die Erd', im ätheriſchen Meer des unendlichen Weltalls.

Weit lag hinter der Fahrt ſchon längſt des alten Herakles
Zwillingſäul' am Fuß des erddomtragenden Atlas,
Jene homeriſche Grenze der Welt. Schon ſanken des Nordpols
Lichter, der funkelnde Bär, und der Schweif des leuchtenden Drachen.

Und es erhuben ſich fern, am Rand der ſüd-
lichen Wölbung,
Neue Geſtirne, die nimmer erblickt' auf den
Alpen, auf Urals,
Oder auf Kaukaſos Höhn, ein nachtdurch-
wallender Pilger.
Schnell von weſtlichen Hauchen des Nords,
nie ſchrallenden Anwehns,
Fortgeſchoben im ſchwirrenden Lauf, begrüßte
nach achtzehn
Sommertagen, wie Stunden verflohn, und
Nächten, der Dreimaſt
Jezt Teneriffas ragende Kupp' in ſilbernen
Nebeln
Halb nur gehüllt, allmählig erhellt. Von
Morgen bis Abend
Wuchs den ſich nahenden, immer erhöht, der
entſchleyerte Gipfel,
Hehr in die Heitre der Luft aufhebend die
glühende Stirne.

Nicht ſie dünkten ſich ſelber zu nahn; das umwölkte Gebirg ſchien
Hoch entgegen zu kommen dem Schiff, enthüllend die Schultern,
Bald auch den Buſen entblößt; und zuletzt bis zum Fuße des Eilands
Völlig in thürmender Rieſengeſtalt den erſtaunenden ſichtbar.
Weniger prachtvoll ſteigt aus dem Meer, von der ſteigenden Sonne
Zinnenentflammt, und vergoldet umher die marmornen Kuppeln,
Adrias tempelerfüllete Stadt, wenn aus dunkeler Ferne
Nahend, der Fremd' aus den Fluten empor ſeht heller und heller,
Höher und höher, Pallaſt an Pallaſt ſich thürmen der Baukunſt
Wunder, entſtehend von ſelbſt dem glanzbezauberten Anſchaun;

Weniger ſelbſt macht ſchwindeln die Schau der gen Himmel empörten
Kunſtgebirg' in der Memphiſchen Wüſt', aus der Fläche des Sandmeers
Einſam hebend die Spitzen der ringsverſunkenen Urwelt
Schweigenden Grauns. Teneriffas Geſtalt, vortretend aus Nebeln
Ragt noch erhabner, beherrſchender noch, und den ſtaunenden Hinblick
Zaubernder, nur mit ſich ſelbſt in der Tiefe geſpiegelt, vergleichbar.
Seit der verlaſſenen Weſtnordſpitze des heimiſchen Eilands
Hatten bis jetzt kein Land ſie geſehn. Nach der Schiffenden Sage
Deutet ein ſolches auf Glück; denn nur dreimal, heißt es, enthüllt ſich
Während des Laufs von drei Jahrhunderten völlig des Atlas

Bruder, der Erd' und des Weltmeers Sohn,
der Titan Teneriffas.

All' am Bord frohlockten des heilverkündenden Zeichens,
Dauer verſprechend der glücklichen Fahrt. Vom Geſange des Schiffvolks,
Oft mit dem frohen Gebrülle vermiſcht der blökenden Heerden,
Und dem Gezwitſcher umher, erſcholl das gleitende Weltſchiff.
Rings drauf blüheten Stauden, und grüne Geſträuch', und des Heimlands
Duftende Blumen, beſtimmt, mit den nützlichen Thieren Europas,
Einſt zu begründen das Wohl wilddarbender Gegenfüßler,
Oder zu mehren das Glück der Korallparadieſe des Südmeers.

Oft, wenn begegnete, kehrenden Laufs, von Afrikas Küſten,
Oder aus Indien kommend, ein Schiff, bald nah, bald fernher
Grüßend, nachdem auf der flutigen Bahn es fügte der Zufall,
Traun, dem erſtaunenden ſchien der Entſchluß, im ſchnellen Vorbeyfliehn
Duftend, ein ſchwimmender Hayn voll tönender Wonnen des Frühlings;
Alſo jauchzte das Volk auf dem blühenden Bord, von den Ziegen,
Schaafen, und Hühnern umſpielt. Bisher noch hatte kein Unfall
Weder gehemmet den Lauf, noch geſtört den geſelligen Frohſinn.
Schneller und ſchneller durchſchneidend die Flut, die Kanarias Inſeln
Trennt von des grünlichen Vordergebirgs, glitt hin im Geſprudel

Schillernder Wellchen, delfinenumtanzt, die beflügelte Luſtfahrt.

— — — — — — — — —

* * *

So (denn ſie weilten nur wenig am Fuß des umrebeten Piko,
Glühenden Wein einbordend, und felsentquillende Friſchung)
Strichen die Tag' und die Nächt' in beſtändiger Heitre, von keiner
Wolke getrübt, bis zum zweiten das Meer aufhellenden Vollmond.
Keiner der Hunderte, weder des Volks, noch ſelbſt der im Laſtraum,
Oder in Hütten umher auf dem Deck, mit künſtlicher Sorgfalt
Zärtlich gepflegeten Thiere war krank. Durch tägliches Muſtern
Aller im Schiff, durch Beſchäftigung ſtets, durch Ätherentwicklung

Unten im dumpfigen Raum, und des Reinigens ſtrenge Beordrung,
Fernte den laurenden Feind der Geſundheit ſiegend der Führer.
Sämmtlich prieſen ſich glücklich, die Reiſ' um die Welt zu beginnen
Unter dem ſichtbaren Schutz der Geſtirne zugleich, und der Weisheit
Eines Führers, wie Cook, der ein Gott dem gemeineren Volk ſchien.
Alſo redete mancher am Bord, anſtaunend die Führung:

Wunder! wie ganz iſt verſchieden die Fahrt und der fahrenden Schickſal
Unter gewöhnlicher Hut, und der Leitung eines Gebieters,
Wie deß, welcher uns jetzo befiehlt, mit wachſamer Klugheit

Alles erwägend und ordnend, und gar nichts laſſend dem Zufall!
Viel ſchon hab' ich der Reiſen gemacht mit kundigen Schiffern,
Tauſendmeilige, gute wohl auch mitunter, doch niemals
Eine, wie jene, die letzte mit Ihm, und, wie dieſe nun anfängt.
Traun, mit den Geiſtern der Wind' und der Strömungen, wie mit den Sternen
Steht er im Bund! wie würd' er voraus ſonſt ſchauen, was niemand
Ahndet, auf jedes gefaßt, nie falſch berechnend die Richtung;
Stets der Gefahr vorbeugend, und ſtets, was gelegentlich zutrifft,
Greifend beym ſchlüpfrigen Haar im vorüber-geſchnellten Vorbeyflug?
Nicht ein gewöhnlicher Sterblicher iſt (ſchon lange bemerkt' ich's)

Jener! nicht ragt er umſonſt in der führen-
den Häupter Verſammlung
Über ſie alle empor! Auch nicht Bedürfniſſe
hat er
Gleich mit den übrigen, weder des Schlafs,
noch der köſtlichen Labung,
Noch der Ergötzung. Bey Tag und bey
Nacht arbeitet er raſtlos;
Selten nur ſpricht er; er ſchweigt, wenn er
nicht entſcheidet, und niemals
Lacht er, noch trillert ein Lied, noch pfeift,
wie die Schiffer gewohnt ſind.
Oftmals murmelt er zwar, in ſich ſelbſt ſtill
redend; dann ſpricht er,
Glaub' ich, mit Gott; mit der Tiefe des Sees,
und der Höhe des Sterndoms
Hat er beſtändig Verkehr. Allkundig we-
nigſtens iſt er,
Wiſſend zugleich, was im Monde geſchieht,
und im unterſten Meergrund.

Auch was dem Kranken gedeiht, wie ein Arzt erkennet er ſolches;
Und, was der Arzt wohl wenig verſteht, die Geſunden verpflegt er
So, daß ſie nimmer erkranken. Man ſagt, er habe den Scharbock
Ganz auf der vorigen Reiſe verſcheucht, den ſchrecklichen Scharbock,
Welcher vor allen mir däucht des Meers entſetzlichſter Unhold,
So, daß er nimmer ſich mehr darf zeigen; und viele behaupten,
Selber der Tod ſey bange vor ihm. Daß Wunder er thun kann,
Zweifl' ich mitnichten; doch über den Tod ſiegt, denk' ich, nur Einer.
Freilich erſtarb auf der vorigen Kehr vierjährigen Umlaufs
In der unendlichen See, vom Land' einmal (unerhört iſt's)

Achtzehn Monate lang entfernt, kein einziger Mann ihm;
Aber ich fürchte, der Tod werd's baß einholen; der iſt doch
Immer der ſtärkſt' am End', und uns allen gewiß, die wir da ſind,
Groß und klein, unkling' und gelehrt'; und gut, daß es ſo iſt!
Denn wer möchte doch leben, im Meer ſey's, oder im Heimhof,
Drey Jahrhunderte lang, geſchweige denn länger? ein Thor nur!

Alſo das Volk. Auch jenen, die frey, theils dürſtend nach Kenntniß,
Theils nach Ehre, gelockt von dem Ruhm des großen Entdeckers,
Oder von Liebe beſeelt zur Verbreitung höheres Weltwohls,

Mitgegangen, erhuben die Fahrt und die treſliche Führung
Höher das Herz. So wurde genaht der Wende des Krebſes.
Nie wohl ſtrahlte von dieſer herab des Sonnenbeherrſchers
Segnender Blick auf ein Schiff, ſo wehrt dem Verweilen des Anſchauns,
So voll Weisheit, Ordnung, und Luſt, und Lebens, und Eintracht:
Muſter im Kleinen des glücklichen Bunds, nach welchem umſonſt ſich
Sehnten die Völker bisher, nachſtrebend dem Zweck der Geſellſchaft.

Aber des Abgrunds Mächte, die feindlichen, welche, bekämpft zwar,
Nimmer doch völlig beſiegt, einſchränken, in ſteter Empörung,

Himmliſcher Kräft' Einfluß, und des Welt-
wohls wachſendes Aufblühn;
Bis es dem Ewigverhüllten gefällt, des End-
lichen Schranken
Einſt zu vertilgen, und jeglichen Keim zu ver-
nichten des Weltwehs:
Dieſe, die wütend den Helden des Meers,
der, nur Oromasdes
Dienſtbar, ſpähte die Welt, des Lichtreichs
treuen Erweitrer,
Stets auf den vorigen Reiſen verfolgt; noch
wütender jezo,
Seit er dem giftigen Sohne des Ozeans
raubte den Stachel,
Schlummerten nicht. Im verborgenen ſann
auf Rach' Arihmans
Düſtre Gewalt, aufbietend das Reich der
Zerſtörung zum Angriff,
Jezo nach einem verdeckteren Plan. Trotz
jeglichem Anſchein

Waltender Schirmung von oben (denn nie noch hatte die Sonne
Freundlicher angelacht, ununterbrochenen Huldblicks,
Eine beginnende Fahrt um die Welt) verzweifelte jener
Nicht. Er hatt' in der Höhe geſehn des erhabenen Himmels
Sterne, wie fallende Thränen; er hatt' in der Tiefe vernommen
Töne wie Mordgelach; und ſelbſt in der Sonne, vom Erdrund
Halb verſchattet, im dunkelſten Grund der Verfinſterung (Bonn' ihm)
Hatt' er erblickt, am Fuß des Gebirgs, wo verſchleyert das Schickſal
Thront Bluttropfen. Er eilte ſogleich vom nächtlichen Umflug,
Froh des erſpähten, zurück, durch den offenen Schlund Teneriffas,

Unterirdiſche Schluchten, nur ihm kundbare, durchſtürzend,
Tief in die dunkle Behauſung herab. Enthülle mir, Göttin,
Die du das innere ſchauſt, wie das äußere, der auch die Tiefe
Nichts zu verbergen vermag, den Sitz des dunklen Arihmans!

Unter der Erd' und dem Boden des Meers, wo des Fruchtbaren Stammgrund
Senkt die metallene Wurzel durch felsdiamantene Schachten
In die magnetiſche Gruft der Umrollungen, welche ſie Chaos
Nannten, die Mutter zugleich und das Grab der irdiſchen Schöpfung,
Gährt das Entſtehn und Vergehn, in der erſten Bewegungen Anfang,

Formlos, dunkel, verworren, ein Wechſel des Dings und des Undings,
Aller verborgenen Keime Gemiſch. Was war, und was ſeyn wird,
Blühend und lebend einmal; was Geſtalt einſt hatt', und Geſtalt einſt
Nimmt, zerfällt und entwickelt ſich hier, auf der Grenze der Zukunft
Und des Vergangnen, im Schoos des ſich ſelbſt ausſchließenden Daſeyns.
Sämmtliche Leichen der alten Natur, und der kommenden Zeiten
Ungebohrne Verkörprungen, hier, nachbarlich geſammelt,
Schlummern ſie, ſinkender, ſteigender Staub, vom Leben und Tod gleich
Zeitlich und räumlich entfernt, Erdeingeweid', in des Urſtoffs
Zwiſchen der Höll' und dem Himmel bisher getheiletem Werkſtatt.

Hohl iſt die dunkle; gewunden in drey'n ſtets dunkleren Kreiſen,
Kerkert des innerſten ſcheußliche Wand, wo ſich endet das Umdrehn,
Rings die ewige Nacht. In dem Kernraum wölbt ſich Arihmans
Unbewegliche Burg. Eiskalt, und finſter, und klanglos,
Starrt ſie, von Chaos umringt, graunvoll. Zwei ſchreckliche Pforten
Öfnen dem Tod, und den Schemen der Nacht, im Kehren den Durchgang
Jährlich vom Pole zum Pol, wenn nach ſechs Nachtmonaten annaht
Oben der Halbjahrtag, aufhellend den ewigen Winter.
Hundertmeilig vom Thore zum Thor, und in jeglicher Richtung
Hohlrund, birgt ihr Verſchloß, im innerſten Schoos, der Vernichtung

Leere; den Umraum füllt rings Öd', und
Wuſt, und Verweſung.
Hier iſt der Pful der verworfnen Natur, des
Vergänglichen Mordgruft,
Und der Zerſtörungen Schlund. Hier thront
der Alte des Nichtſeyns
Jener unnahbare, finſtre, verſchlingende, gräß-
lichen Starrblicks
Geiſtermordende Vater des Tods, des Nah-
men die Vorwelt
Nur mit Entſetzen genannt (denn die Erd'
erbebte beym Anruf
Seiner Gewalt, und es ſtarb, wer dreimal
rief: Demogorgon!)
Dieſer dem ſchrecklichen Sohn' allein anſchau-
liche Dämon
Aller Dämone (weil ſelbſt der Verdammten
Beherrſcher, Arihman,
Nur den weitvorquellenden Blick, und die
Drachen des Haupthaars,

Sieht durch die dreifachhüllende Nacht) ſitzt,
nagend am Daſeyn,
Freſſend des Erdballs Herz, hier, ſeit Jahrtauſenden, leblos,
Ohne Geſtalt, weitöfnend den Schlund, in welchem ſein Wahnſinn
Strebt zu zernichten die Fülle des Alls. Der Verwittrungen Schuttſtaub,
Aſch', und Moder, und Schemengeripp', und Verweſung der Fäulniß,
Trümmer der Dinge, der morſchen Natur Leichname, der Grabnacht
Spuk; dies todte Gemengſel der ſtets raſtloſen Zerſtörung
Ziehet er näher und näher in immer kleineren Kreiſen
Unaufhörlich hinan, und ſchlürft das gezogn', und verſchlingt es
Tief in den allauflöſenden Schlund. Doch ewig erneut ſich

Wieder des endlichen Keim, aus der Gurgel ihm dampfend; die Zeit nur
Bleibt, die vergangn' in der Leere zurück; der verdünnete Dampf steigt
Gegen die Wölbung, der Schwere zu leicht, anhäufend die Gährung
Rings im Bezirke des Chaos umher; und enger und enger
Schrumpft der geschmälerte Raum der umsonst arbeitenden Hölle.

Grause Gebilde durchschwirren den Ort, und entsetzliche Greuel,
Gräßliche, nahmenlose, dem bösen Gewissen im Schrecktraum
Einzig gezeigte, dem guten von fern nicht denkbare Schaue:
Grinzende Schemen, Gespenster der Angst, und scheußliche Schatten

Derer, die, menſchlich geſtaltet zuvor, auf dem oberen Erdrund
Teufliſche Thaten erſannen; die frech mißbrauchten der Völker
Zutraun, tretend mit Füßen das Recht, und, mit roher Gewalt Wut,
Löſchend das Licht der Vernunft, erſtickten den Odem der Freiheit;
Dieſe, dem Dunkel, das einſt ſie gebahr, und gebohren herausſpie,
Wiedergegeben, bereuen nun hier, lautheulend, der Herrſchſucht
Kurzen Genuß in der oberen Luft, wo die Erde zu klein war
Ihren Erobrungen. Jetzo gedrängt in dem unterſten Kerker,
Von der zermalmenden Wölbung gedrückt, die, drohend mit Einſturz,
Rund um niedriger wird, und die ganze Schwere der Erdlaſt

Fühlbar macht der entathmeten Wut, beneidet sie quaalvoll
Ihrer Gequäleten Loos, mit dem Wunsch zu vergehn, und vergehn nicht.

Tartarus nannten dies grauße Bezirk, und Orkus, der Vorwelt
Weise; die Väter im Nord Nastrond; und die Ältesten Nifleim.
Dies ist des Erdballs Höll'. Ob jede Behausung des Weltalls
Ihre verborgen im Innersten hat, wie jeglicher Busen
Selbst des Gerechtesten, seine verschließt? Dies tiefe Geheimniß
Deckt kein Sterblicher auf; es verhüllt's der Ordner des Daseyns.

Oceania.

Zweiter Geſang.

Dort nun erſchien Arihman; in jenem verborgenen Urſiz
Alles Entſezens verſammelten ſich die Rieſen des Abgrunds
Rund um den dunklen Gebieter der Finſterniß. Hell iſt die Felskluft,
Heiter die Donnerwolk', und der ſchwarzaufſtrudelnde Meerſchlund
Gegen den Kreis; doch düſtrer als der noch hub ſich der Herrſcher
Auf den gefürchteten Thron. Wie das Schreckbild tief in des Mörders

Schwarzem Bewußtſeyn drohender ſteigt als das Graun der Gebeingruft,
Wo nach begangener That ſich verkroch ſein blutiger Wahnſinn,
Alſo hub ſich des Aufruhrs Fürſt in der dunklen Verſammlung
Schwarzer empor als die Finſterniß ſelbſt. Es erbebte die Tiefe
Dumpf, und, erſchüttert umher, die bedeckende Wölbung des Chaos,
Als mit donnernder Stimm' er nun brach das Schweigen des Abgrunds:

Auf ihr Dämonen der ewigen Nacht, und des Todes Genoſſen
Sämmtliche! Finſtre Gewalten, verderbende Geiſter des Erdreichs,
Und der Gewäſſer, ihr Feinde des Lichts und des lebenden Wachsthums,

Welchen erlaubt, der allein unveränderlich waltet und grenzlos
Zeitlich zu tödten, was endlich nur lebt, und in ſteter Befehdung
Jeglichen Segen des irdiſchen Glücks zu begrenzen durch Unglück!
Eilt, und erſcheint, und verſammelt euch all'! euch fodert Arihman.

Brüllt' es; und weckte den Tod, und erſchütterte ſelber die Trägheit,
Als er nunmehr, weit öfnend die Thor', ausrief in der Polnacht
Doppeltes Graunlabyrint: Weh! Weh! Demogorgon erhebt ſich!
Dies iſt die ſchreckliche Loſung zum Aufgebot des geſammten
Unten und oben zerſtreuten Gewühls der zerſtörenden Heermacht.

Sieh, und es hörten den Ruf die verderbenden Diener des Lichtfeinds
All'; und ſie ſtürmten daher, die nicht da waren, im Anflug
Dreimal ſchwärzer verdichtend die Nacht. So, tief in dem Waldgraun,
Wenn auf raſſelndem Pfade ſich naht dem verborgenen Raubneſt
Mitternächtlichen Irrens ein Obdach ſuchender Wandrer,
Pfeift der zerſtreueten Laurer Haupt. Aus ſämmtlichen Büſchen
Rings mit Zetergeſchrey hervor nun ſtürzen die Würger,
Füllend das Dunkel mit Todtengeruch und der blutigen Dolche
Graſſem Geklirr. Der Pilger erblaßt, wankt, taumelt, und ſtürzt ſchon
Todt, von dem Flug des Entſetzens umrauſcht. An der Spitze die Peſt, flog

Jetzt durch die Pforten hinein der unzähligen Suchte Gewimmel,
Und der Vergiftungen Heer; die verwüstende Schaar der Empörung
Folgte, von Typhon geführt, dem zermalmenden; und mit der Zwietracht
Blindem betäubenden Schwarm voll Neid und Rach' und Gehirnwut,
Schloß der ermordende Zug. Unermeßliches, wildes Getös scholl
Hier, da, dort, anwachsend, vereint, wie, dem heulenden Eismeer
Gleich, und dem brüllenden Donnerorkan, vielfältigen Wehrufs
Rauscht' in die Hölle zusammen das Heer. Doch der furchtbare Tod kam
Jetzo, der letzt', allein herschreitend, nahte sich schweigend,
Stand. Das erstarrende Toben verstummt', und Arihman begann so:

Kämpfer der Höll', Arihmans Mächtige, Feind' Oromasdes!
Nicht um ein kleines Geſchäft zu beſchleuni-
gen rief ich euch jetzo,
Ungern gönnend der obern Welt die erquik-
kende Quaalraſt
Während ihr hier verweilt. Des Reichs Ge-
fahr, ob ſie gleich noch
Klein iſt, fern, und vielleicht nur Täuſchung,
zwang mich zum Aufruf
Unſrer geſammten Gewalt. Ein Unterneh-
men der Lichtfreund'
Oben, euch allen bekannt, von weitausſehen-
den Folgen
Für das Gelingen des Erdaufklärens, und
für die Verbreitung
Sittliches Glücks, ja dereinſt für der Völker-
verbrüderung Anfang,
Schon an ſich ſelbſt, wie es iſt, ein Triumph
des edleren Aufſchwungs

Der uns bisher im Verkehr mit ſich ſelbſt treu dienenden Menſchheit,
Schreckt mich. Ich lache nicht mehr der unſelbſüchtigen Anſtalt
Albions, ſeit ich ihn kennen gelernt, den neuen Jáſon,
Dem es die kühne vertraut; ſeitdem nunmehr ſchon zweimal
Mehr er geleiſtet, als jenes verlangt, und, nirgends erobernd,
Überall friedſamen Verkehrs, Licht ſammelt, und Licht ſtreut.
Mehr als die That, unerhört in der Blutgeſchichte des Seeraubs
Unſrer Entdeckungen (unſre zuvor!) erſchreckt mich das Beiſpiel
Einmal gegeben dem Affengeſchlecht, das ſelber, was gut iſt,
Gern nachahmt, wenn es glänzt, Aufſehn erregend, und ſiegreich.

Höll', auf! auf! Daß ein Einziger nicht dir entreiße die Schiffahrt,
Deine Gemiethete, welche bisher von Küſte zur Küſte
Hohlt' und brachte Verderb; und des Elends irdiſchen Umlauf
Mächtig beförderte, drei Welttheile mit Jammer erfüllend,
Während dem vierten, dem raubenden ſelbſt, ſie den größten bereitet!
Auf! daß den fünften ſie nicht, dort ſühnend der ſonſtigen Raubwut
Frevel, entreiße der Nacht, und friedlich vollende des Erdrunds
Krieggebohrn' und im Krieg entwickelte blutige Kunde!
Kämpfer des Böſen, o rüſtet euch jetzt, Erzfeinde des Guten,
Alle, ſo viel ihr umſonſt ſeit ſieben Jahren (o Schand' uns!)

Jenen Beſtürmer des nächtlichen Reichs, des ermordenden Scharbocks
Überwinder, verfolgt! auf! rächet uns! rüſtet euch diesmal
Schrecklicher als ihr bisher je wüthetet! rüſtet euch ſämmtlich
Weniger mit der Gewalt, der er trotzt, als mit heimlichen Waffen
Tückiſcher Liſt! Schon lange, wo ſelbſt Magellanes, und Tasman,
Anſon, und Drake gebebt, lacht er der Orkane, der Strudel,
Und der gewöhnlichen Schrecken des Meers. Jetzt denkt er des Südſees
Nördliche Grenzen zu ſpähn, und die Kunde der flutigen Halbwelt
Ganz zu vollenden. Du denkſt's, Vermeſſener! trauend dem Beiſtand
Deß, der dich mächtig bishero beſchützt, ſo lange noch fehllos

Blieb dein Betragen, so lange noch Blut unschuldiger Wilden
Keine der Palmen befleckt, die Mut errang die und Klugheit
Denkst es, und irrst! Ihr Gewalten der Nacht, vernehmt es, und jubelt
Laut, daß zum Südpol hall', und zurück durch die Hölle zum Nordpol
Wiederhalle der Jubel: Er irrt! Befleckt mit Blutschuld
Kehrt er, und kämpft nicht mehr unverwundbar. Blind dem Verderben
Eilt er entgegen, der Thor! er weiß nicht, träumet davon nicht,
Daß ihn ein einziger grauser Befehl aufwallenden Jachzorns
Übergegeben der Macht des Furchtbarwaltenden Schicksals!
Jauchz' o Hölle! der einzige Held deß glänzende Laufbahn

Segen allein auf die Erde geſtreut, friedſe-
ligen Waltens;
Deſſen unſterblicher Ruhm, der Geſchicht' einſt
heiliges Denkmal,
Keine Thräne den Freunden des Lichts ge-
koſtet — iſt unſer!
Zwar nicht künd' ich euch wann, noch wo,
noch welcherlei Fügung
Werd' ihm fallen ſein Loos; doch ich weiß,
ein ſchreckliches droh' ihm
Irgendwo, wann, irgendwoher, auf der jez-
zigen Umfahrt.
Drum ſeid wach, und beſtändig ihm nah, daß,
wohin er ſich wende,
Treffe der Schlag, wenn ein einziges mahl
ihm strauchelt die Vorſicht!
Abgrund! bilde den Kreis, den geſchloſſenen!
und der Verſchwörung
Throne der Tod! Deß Nahmen ich nicht darf
nennen, erlaubt's ſo.

Sprach's; und es jauchzte die Wut der berufenen Geisterversammlung
Laut, daß zum Südpol hallt', und zurück durch die Hölle zum Nordpol
Wiederhallte das Jubelgebrüll. Vom Throne herab nun
Stürzt Arihman, und winkte dem Tod. So stürzet vom Felshaupt
Nieder die Donnerwolk' und durchblizt das Dunkel des Bergthals.
Sieh', es erhellte den gräßlichen Kreis ein blasses Geflimmer
Schrecklicher noch als das Graun, daß entnachtet jezo die Hölle,
Hell, vor sich selber erschrak. Der langhinschattende Tod stieg
Jezt erst ganz sichtbar, in der vollen entsezlichen Rüstung
Seiner ermordenden Macht, auf den Thron. Bey jeglichem Tritt sank

Eine Stuf'. Er ſtieg, und ſtand auf dem völligverſunknen
Ragend allein. Jetzt riegelte rings die Thore des Eingangs,
Löſchend die Hell', Arihman, und ſchloß die Pforten der Hölle.

Oceania.

Dritter Gesang.

Oben auf Erden indeß war ringsumfeiernder Sabbath,
Eintracht, Friede', und Wonnegenuß des gereinigten Daseyns.
Während einiger Blick' erscholl kein wimmernder Ausruf,
Floß kein Blut, und rann vor Schmerz, noch selber vor Wehmut,
Keine Thrän' im gesammten Bezirk des menschlichen Elends.
Nirgend brauste verheerend die Luft, und nirgend erhub sich

Sengend die Glut, noch ſchwemmend der Strom, noch trümmernd der Felsgrund.
Rings, vom Pole zum Pol, und vom Abend umher bis zum Aufgang
Schlummerte ſanft, wer krank im Flaumbett oder auf Streu lag;
Starb kein Vater im Arme des Sohns, kein Kind an der Mutter
Säugenden Bruſt, kein Jüngling der Braut, kein Bruder dem Bruder.
Nirgend enttaumelte blutend dem Zweig, von grauſamer Jagdluſt
Nahe dem Neſte geſchmettert, ein Vögelchen; ſelber die Kriegswut
Raſtete; Feind' umarmten ſich; ach! und während des Stillſtands
Überall, auf der Feſt' und im Meer, voll ſeliger Unſchuld
Waltete Lieb'! und die Geiſter des Lichts, vom Thron' Oromasdes

Steigend hinab, vollendeten ganz die Verwandlung des Erdballs,
Welcher, ein Himmel nun ſelbſt, auflacht' in des Himmels Umarmung.

Jen' am Bord empfanden, obgleich im einſamen Weltmeer,
Ganz die Bezaubrung, entzückt von dem Glanz des entgluteten Äthers,
Und von der Stille der ſpiegelnden Flut. Es ruht' in des Himmels
Wiege das Schiff, ſanftgleitend dahin auf der Fläche Kryſtallflur,
Gleichſam als ſchöbe den Kiel der ſpielenden Fiſche Gewimmel.
Nirgend erſcholl ein Getöſ'; kein Wind bewegte die Wimpel.
Sämmtliche Führer umher, ſtill ſaßen ſie, ſtumm vor Entzückung;

Und auch die rohſten der ſonſt, wenn gefeyrt wird, lärmenden Mannſchaft,
Sprachen nur leiſe, ſich hold anredend, erſtaunend dem Ausdruck
Inniger Lieb' in jedem Geſicht, wenn einer den andern
Froh anblickt', und dem ſanften Getön der erwiedernden Stimme;
Aber bewundernd noch mehr des ſonſt ſtets ernſten Gebieters
Fröhlichen Blick und von lächelnder Wonn' erheitertes Antlitz.
Alſo ſprach zu dem Schiffer, dem älteſten, leiſe der Bootsmann:

Alter Vater, der zwanzig, und mehr, der Reiſen gemacht hat
Gegen die Wend', und weiter; und viel im Meer' und am Himmel

Wunderbares geſchaut! iſt, ſage, ſelbſt in der Südſee
Jenſeits Indien, dir Windſtille, wie dieſe, wohl jemals
Vorgekommen? Ich habe doch ſelbſt auch manches erfahren;
Aber von weitem noch nichts ſo ſeltſames. Scheinet mir doch als
Sänke herab auf das ſchlummernde Meer, voll Engeln, der Äther;
Und mir iſt, als ſäß' ich in Sankt Pauls Kirche, voll Andacht,
Neben der Braut, ihr drückend die Hand nach feſtlicher Trauung;
Damals war es mir ſo, und es iſt mir jetzo, wie damals.
Auch du ſcheinſt mir verjüngt, und ich weiß nicht, träum' ich, wach' ich?
Aber den Schaffner ſogar möcht' ich umarmen vor Wohlſeyn!

Siehe den Hauptmann dort! er blickt ganz munter und ſorglos,
Gleichſam als hätt' er erreicht das Ziel, als wollt' er nun ausruhn.
Niemals ſah ich ihn ſo; denn immer weiter ja denkt er
Als wir übrigen all', und lebt nie leicht in den Tag hin,
Stets mit der Hälfte des Blicks in der Nacht der mißlichen Zukunft.
Schaue den Jüngling nur an dort oben im glänzenden Maſtkorb,
Wie ihm die Sonn' um das lockigte Haupt, erleuchtend ſein Antlitz,
Einen Heiligenſchein rings bildet! ein himmliſcher Engel
Scheint er mir ganz; was ſcheint? er ſcheint nicht nur; denn er iſt es!
Sprach's; und drückte dem Alten die Hand; es erwiederte dieſer

Herzlich den Druck, und nickt'; und lächelte, leis' antwortend:
Mir auch faltet die Hand sich von selbst, und ganz in Betrachtung
Möcht' ich vergehn, wie ein Kind, in der Weihnachtlaube Geflimmer,
Steht vor dem Baum des heiligen Christs voll goldener Äpfel,
Engelverklärt; denn es öfnet sich rings den Augen der Himmel.
Nicht Windstille, mein Sohn, ist dieses; Stille der Welt ist's,
Feirende Still', Andacht der Natur, und Ruhe der Menschheit;
Weil Gott wieder die Erde besucht, von der er sein Antliz
Lange gewandt! Mir däucht, ich empfind' und sehe das Schweben
Über die Wasser, von welchem uns spricht die Geschichte der Schöpfung,

Welch' ich nimmer gefaßt und begriffen wie jetzo: der Geiſt ruht
Über der Tiefe, der gute, der ſegnende; ſämmtliche Böſen
Sind ihm geflohn. Faſt glaub' ich, die Zeit iſt da, wenn von neuem
Erd' und Himmel entſtehn. Iſt ſolches, wahrlich! im Traum dann
Sind wir geſtorben vorher, und die alte Natur iſt vergangen.
Wunder, wenn's alſo wäre! wenn, ſchon im künftigen Leben,
Jetzt wir glitten auf Wogen des gotterhellten Kryſtallmeers
Näher und näher der Stadt und dem Hafen des ewigen Friedens!

Alſo redeten jen' im leiſen Geſpräch mit einander;

Nicht ſie allein, auf dem ſtillen Verdeck rings ruhten die Männer
Paarweiſ', andre mit andern umher, in geſelliger Eintracht
Durch Mittheilung erhöhend die Seeligkeit, preiſend den Himmel.

Aber die Hölle war dreifach Höll', in ſich ſelber verſchloſſen
Unten, und voll in ſich ſelber gedrängt. Es begann der Verſchwörung
Unanſchauliches düſtres Geſchäft. In zukkenden Schaudern
Bebte der Mittelpunkt. Dreimal verſchlang Demogorgon
Alles, und dreimal hub in dem Kreis ſich wieder Arihman.
Jetzo brach er die Stille des Tods, und rief den ergrimmten:

Schwört! — Schwört! rief Demogorgon; und dumpf: Schwört! hallte das Chaos.
Und ſie ſchwuren. Der Schwur durchfuhr die Natur, wie der Tod fährt
Durch des erſtarrenden Mark und Gebein: »Erſterbe!« Der Abgrund
Scholl, hohldröhnend, ihm nach — unhörbar zwar dem bedrohten
Aber unfühlbar nicht: es empfand ihn oben der Meerheld.
Wie der gefangene Blitz durch die Händ' in Hände gefügte
Kette von hundert Verſammelten zuckt, daß im nehmlichen Pulsſchlag
All' empfinden den Stoß, ſo fuhr der geſammten Bemannung
Eiskalt über die Rücken ein nieempfundener Schauder
Oben, als unten erſcholl der Verſchwörung donnernder Todſchwur.

All' erzitterten rings; und der unerſchrockene Cook ſelbſt
Bebte zum erſtenmal; doch im Nu verſchwand die Betäubung.

Was war dies? rief einer dem andern, fühlteſt auch du was?
Schien's doch, als ſtieße das Schiff! es erblaßte ja ſelber der Hauptmann
Plötzlich! Fürchterlich war's; ich hörte doch nichts, und ich ſah nichts.
Mir war's aber als giengen wir all' urplötzlich zu Grunde?

So, noch voll der Erſchütterung, befrug ſich einander das Schiffvolk.
Aber es lag ohnmächtig der Greis zur Seite des Bootsmanns.
Dieſer beſprengte, beſtürzt, mit geholeter Flut ihm das Antlitz,

Rief auch die nächſten zur Hülf' (es liebten den redlichen Alten
All', und ſie freuten ſich hoch, als er, ſchleunig erhohlt, zu ſich ſelbſt kam)
Jetzt, wie ein plötzlich erwachender ſcharf durchblickend den Umkreis,
Rief er, und ſchaute voll Angſt nach dem Hinterverdeck bey dem Ausruf
Iſt er noch da? ſagt, lebt er uns noch? — Wer? frugen ſie ſämmtlich,
Wer? — Der Hauptmann! ſtammelt' er matt; und jene darauf ſo:
Schaue nur ſelbſt, dort ſteht er! — Er ſah's und, faltend die Hände,
Jauchzet' er laut: »Gott Lob! Gott Dank! ſo war's doch ein Traum nur!
Aber ein ſchrecklicher Traum! noch ſeh' ich den bleckenden, blaſſen,
Weithin über das Meer herſchreitenden Rieſen; noch hör' ich

Seiner Bedrohung Gebrüll, und den unterirdiſchen Donner.

Ihm in die Red' einfallend, begann der treſliche Bootsmann:

Nicht wohl ganz nur ein Traum! uns alle ja faßte zugleich Angſt,

Sahn wir auch nichts; mir ſchien der Entſchluß, obgleich ſich kein Wind rührt,

Plötzlich gedreht; drum, Alter, erzähl' umſtändlich: was ſahſt du?

Ihm antwortete drauf der Greis, ſchneeflockigen Haupthaars:

Erſt reich' einer vom Grog mir ein Tröpfelchen, daß ich das Herz mir

Stärk', es vergienge mir ſonſt, beym Bericht, aufs neue der Athem.

Jener reicht ihm ſogleich den Reſt der erquickenden Labung,

Welchen er aufgeſpart; und es trank der Alt', und begann ſo:

Gern nach der Wahrheit will ich euch jetzt mit jeglichem Umstand
Alles verkünden, doch nur mit Beding ausdrücklich, daß keiner
Wieder erzähle die schreckliche Schau, damit sie der Hauptmann
Nimmer erfahre! So felsigt sein Herz auch steht in dem Unglück,
Wie in dem Glück, es könnte vielleicht doch dies es erschüttern.
Höret denn, Freund', und schweigt! Ich saß im Gespräch mit dem Bootsmann
Still' in der himmlischen Heitre vertieft, die noch uns von außen
Umgibt, und die wir all' empfanden, denk' ich, mit Andacht;
Und mir war, als wär' ich im Traum gestorben, und jenseits
Schon, wo die Frommen, belohnt, zu des Vaters Herrlichkeit eingehn.

Nichts erinnert' ich mehr von dem ſechzig-
jährigen Drangſal
Meines auf wildem Gewoge zumeiſt getum-
melten Lebens;
Nur die Kindheit allein umſpielte mich; als
mir auf einmal
Fuhr durch die Bruſt wie ein Pfeil; und im
ſchnellumnachteten Schiff' er,
Er nur ſtand (ſo ſchien's mir) allein, der
Gebieter, verlaſſen.
Unten donnerte dumpf die ſich hochaufbäu-
mende Grundflut,
Während von fern, durch das Dunkel ein-
her, ein unendlicher Rieſe,
Gräßlichgeſtaltet, und bleich, mit Meilen-
ſchritten die Woge
Niedertretend, ſich naht', und naht', und
naht'; und (o Schauder!)
Griff den verlaßnen, und warf ihn herab in
die donnernde Tiefe;

Aber ich ſelber verging, eiskalt, und fühlte, der Tod ſey's.
Wie ich nun wieder erwacht, und ins Leben gekehrt, daß ich wieder
Athm', und ſchaue das Licht, und euch all' erblick', und ſogar Ihn
Selber noch ſeh', iſt ein Wunder mir ganz. Doch alles iſt Wunder
Traun, auf der jetzigen Fahrt! Gott weiß allein was bevorſteht.
Alſo der Greis. Es erſchauderten all' umher in dem Vorſchiff
Bey der Erzählung; und feyerlich ſchwur der eine dem andern
Jedem, der nicht ihn gehört, zu verſchweigen den ſchrecklichen Todtraum.

Auch auf dem Hinterverdeck, wo geſammt, in der Mitte der Hauptmann,

Standen und saßen die Ordner des Schiffs, die gelehrten und weisen,
Jeder in seiner besonderen Kunst und Kunde vollendet,
Herrscht' ein heiliges Staunen; und jeder gestand unerklärbar,
Was er empfunden; wenn auch die meisten den Stoß des Elektrons
Kraft zuschrieben, und Cook selbst äußerte kalt: es sey Täuschung,
Nicht viel haltend auf dunkle Gefühl', und bedrohende Zeichen.

Noch stets ruhten das Meer und die Luft, und die sinkende Sonne
Lächelte noch der unmerklichen Fahrt durch des Himmels Verdopplung.
Aber die Still' am Bord, die selige, wich; und allmählig

Regt' in jeglichem Buſen ſich wieder des Endlichen Unruh.
Dennoch glitten ſie munter dahin, und genoſſen mit Frohſinn
Jetzo die Nachtkoſt erſt, und nachdem die Wache vertheilt war,
Gingen ſie, auszuruhn. Nur der Hauptmann harrete ſchlaflos
Neben dem Steuerer auf dem Verdeck, durchſtreifend die Sternnacht
Mit dem bewaffneten Blick, und Uranias Fackel erhellt' ihn.

Oceania.

Vierter Geſang.

* * *

Himmel und Meer nun erſchien die Natur nach ſieben und ſieben
Tagen und Nächten nur Himmel und Meer, ſeitdem ſie des Grünkaps
Inſelvulkanen genaht, und ſchnell im kühnen Vorbeiflug
Über verborgene Klippen entflohn durch qualmende Nebel.
Stets am Tage verbarg ſich die Sonn', und im nächtlichen Dunkel

Zeigte ſich nirgends der Mond noch ein einzig blinkendes Sternlein.
Selber ein Meer ſchien ihnen die Luft, hinwälzend auf Wolken
Wolken, wie Wogen auf Wogen umher aufthürmte der Abgrund.
So wie ein Tiefſiſch unten durchſchwimmt die modrige Grundflut
Über Korallengewächs hinglitſchend und ſchlammiges Seegras,
Während ihm über den Rücken dahin der obere Strom rollt;
Alſo ſchwamm in dem dunkelen Naß, unſehbar und ſichtlos,
Zwiſchen dem unteren Meer und dem oberen lange der Dreimaſt
Blindlings geſteuert dahin. Es zerfloß im ſiedenden Qualmbad
Alles wie aufgelöſt; es erſtickten die Thier' und die Mannſchaft.

Flut einathmend, nicht Luft, stetströpfelnd,
besprützt von dem Salzschaum
Und von dem Regen zugleich. So schnaubt
ein stöhnender Taucher
Athemlos in dem Schlund der beperlten per-
sischen Meerbucht,
Oder am Fuße des Muschelgeklipps in Ta-
probanes Mahlstrom,
Wie in der wässrigen Schwül' erstickt auf-
stöhnte die Mannschaft.
Sämmtliche lechzend, zerrinnend im Schweiß,
hinschmelzend in Ohnmacht,
Mühsam röchelnd nach Hauch, verschmachteten.
Cook nur allein stand
Aufrecht, während sie all' hinsanken am Bord,
und wie leblos
Lagen zu Haufen umher. So ragt ein ein-
zelner Eichbaum
Zwischen geworfenen Halmen empor in der
Mitte des Kornfelds,

Welches ein berſtendes Waſſergebirg mit praſſelndem Einſturz
Schmetterte, tilgend die Saat, und rings verſchwemmend das Umland.
Ihn, dem unmüdlichen, raubte die Kraft der entmannende Schwul nicht,
Nicht das erſäufende Naß, noch die übermenſchliche Strengung
Aller Geduld. Stets thätig, und gleich in der Nacht, wie am Tag, wach
Steuert' er ſelbſt, und beſorgte lang allein die Dahinfahrt,
Bald am Ruder, und bald lothwerfend, und bald in dem Vorſchiff
Sorrend ein Los, bald forſchend des Stahls Abweichen und Neigung.
Endlich durchdrang ein erfriſchender Hauch den qualmenden Stickdampf,
Bote des ſonnigen Winds, des erſehneten; und die Bemannung

Regte ſich wieder. Es theilte ſich jetzt das drückende Luftmeer,
Zwei Dampfwolken, entſetzlichen Grauns auf-thürmend; gen Süden
Ein', und gen Norden die ande', in die Mitt' einlaßend den Lichtſtrom.
Weiter und weiter geſternt, dann ſanken ſie, ſchwarz wie der Abgrund,
Dicht in ſich ſelber zuſammengerollt, daß dem Auge nun ſichtbar
Wurden zugleich zwei Nächt' an den donnernden Polen des Himmels,
Und der ſich neigende Tag; denn am Weſt-rand ſtrahlte die Sonne.
Aber den Staunenden zeigend ihr lang verhülletes Antlitz
Völlig entſchleyert, in vollem Triumph der Verherrlichung ſchwand ſie,
Stürzend, ſo ſchien's, in die dunkelnde Flut, als plötzlich, mit einmal

Alle Gestirne zugleich herfunkelten, Wunder dem Anblick.
Immer erhabnere Zeichen bezauberten jetzo das Staunen
Derer, die nur in Europa gesehn die Schaue des Weltmeers,
Und des umwölbenden Himmels Erscheinungen, Zeichen der Allmacht,
Welche die neue Belebung zum Rausch allmählig erhöhten.
Schon ankündeten Flammen der Luft und der nächtlichen Meerflut
Leuchten, des leitenden Stahls Unruh, und die schnelleren Schläge
Jegliches Pulses das Feuergebiet des strahlenden Erdrings,
Welchen die Linie nennt die bezeichnende Sprache der Schiffahrt.
Hier ist die Mitte des brennenden Gurts, der in doppelter Windung

Jährlich verändert, nun südliches Hin- nun
nördliches Herwurfs,
Schlinget die Erd' in der Breite von drey
Neuntheilen des Umfangs;
Oder in den sich die Erde vielmehr im rol-
lenden Kreislauf
Um die belebende Sonne verschlingt, einschlür-
fend die Strahlung.
Höher erhebt sich der Busen des Meers und
der Feste Gebirgherz,
Gleichsam gedehnt und erweitert, in diesem
vom Nord und vom Südpol
Gleich entferneten Kreis. Glanzvoller, be-
weglicher, leichter
Waltet in seinen Bezirken des Lichtgeists ewi-
ge Bildkraft,
Jenes dem menschlichen Blick sich gleich in der
Sonn', und im Glühwurm,
Im Thautropfen und Donnergewölk hellzei-
genden Herrschers.

Hier iſt des ſtrahlenden Thron, des bewe-
genden, ſelbſt in Verweſung
Immer belebenden: hier der Urgeſtalten Ge-
burtsort,
Sämmtlicher Wundergeſchöpfe Gebiet, und
der Könige Heimat
Jegliches Reichs der Natur. Hier wuchs der
nervige Rüſſel,
Dir, ſtolz wandelndes Knochengebirg, Nach-
folger des Mammuths,
Und Vorgänger des Rieſengeſchlechts, Elefant,
der, Alleinfürſt,
Lange der Veſte gebot, als die Flut durch-
herrſchte der Wallfiſch.
Hier wuchs Behemoth; hier ſchwoll, Eidex
einſt, Leviathan
Auf zum Stromkrokodill. Längs dieſer Um-
gürtelung, dieſſeits,
Jenſeits, und in der Mitte wo ſenkrecht ſtrah-
let der Mittag

Schattenlos, herrscht Lebensgewalt in jeder Vergliedrung,
Pracht in jeder Gestalt, und in jeglichem Bilde Vollendung.
Dort in dem Sande von Gold, und hier im beperleten Meergrund
Jauchzt mit Gebrülle der brennende Leu durch die lebende Wildniß
Tödtendes, kaum tödtbaren Gewürms im Triumphe der Thierkraft;
Schnaubt, Machthaber der Flut, obsiegender Stärke der Kronhay
Raubumwimmelt dahin; und am Boden von leuchtendem Kiesel,
Wurzelnd im Edelgestein, hebt fruchtbeladen der Waldfürst
Über die Wolken sein Haupt, umringt von fliegenden Blumen.
Selbst das Geschöpf, dem Leben nicht Zweck, nur Mittel zum Zweck ist,

Deſſen unſterblichen Geiſt der unnennbare Schöpfer des Urlichts
Bildete frey, daß des Thiers Machttrieb' entbehrend, er ſelbſt ſich
Hebe durch eigene Kraft, der aufrechtgehende Halbgott,
Menſch auf der Erde genannt, obgleich er dem Kreiſe des Südpols
Nah', und am Nordpol athmet, und lebt, wo rings die Natur ſtirbt,
Sproßt und gedeiht doch gewaltiger hier in wilder Naturkraft,
Sonnedurchglüht, ſtarkgliedrigen Baus, glutfunkelnden Umblicks.
Solch' iſt die Wirkung des rund um den Ball ſich windenden Gleichers;
Rings, ſo weit ſich vom Morgen erſtreckt bis zum Morgen ſein Umfang,
Kreißet in heftigen Zuckungen ſtets, und in ſteter Erſchütterung,

Neue Geſchlechter gebährend, die Erd'; un-
endlichen Toſens
Siedet das Meer; es krachen die Berg', auf-
ſpeyend in Rauchdampf
Ströme von Glut, mit den Blitzen vermiſcht
der gewirbelten Wolken,
Und der Orkane Gebrüll durchrollt ein ewi-
ges Donnern.
Oft auch ſprudelt gen Himmel die Flut; oft
ſtürzt mit Geprasſel
Verſtend herab das Gewölk; oft ſchweigt die
ganze Natur rings
Schauerlich ſtill, wie wenn tief in ſich ſelbſt ein
Gewitter ſich einſchlürft,
Drohend den Odem umher zu entziehn der
athmenden Schöpfung.
Aber, ſo weit ſich erdehnet der Kreis des
unendlichen Aufruhrs,
Wimmelt in Wüſten der Feſt', und in ſchländ-
lichen Tiefen des Meeres

Üppiges Leben; es wimmeln die Flüſſ', und die dampfende Landſeen,
Und die Gefilde der Luft von Bevölkerung; ſelber die Lufthöh'
Oben im h"heren Raum durchfliegt ein wechſelnder Heerzug
Farbiger Zaubergebild' und glänzender Wundergeſtalten,
Welch' entſtehn und vergehn wie der Meerflut ſchäumende Wogen;
Und, wo verdünnt aufhöret die Luft, umſchimmert den Luftrand
Ewig erhellt das Gebiet der unſichtbaren Ätherbewohner.

Dieſem Erdring nahten ſie jetzt. Es empfing ſie des Umſchwungs
Wirbelung flammenden Hauchs. Unermeßliche Wellengebirge

Hoben und ſenkten den gleitenden Kiel, der, ſchäumender Hinfahrt,
Nur das Gekräuſel durchſchnitt der ſich weit-hinwälzenden Thürmung.
So wie durch wallende Gräſer ein Reh auf geſchaukelten Hügeln
Sturzfrey läuft, wenn Kalabrien bebt, das unendliche Taumeln
Nicht empfindend, zu klein der Gewalt, die Felſen erſchüttert,
Thürmende Städte zermalmt, und gebirgige Waldungen hinſtürzt;
Alſo lief auf dem Rücken dahin des gebäumeten Abgrunds
Sicher das Schiff, nicht achtend der Erd' hinrollenden Umlauf.

Oceania.

Fünfter Gesang.

Nacht war's. Flammen der Luft und des Ozeans leuchtende Wallung
Hellten das Dunkel umher; an der Scheitel des funkelnden Himmels
Schwebte beherrschend der Schwan, und es schlug voll feyernder Andacht
Jegliches Herz, selbst derer, die schon, wie der Führer, den Glutgurt
Öfters durchschifft, und die Blitze gesehn der entzündeten Tiefe.
Höher als aller doch schlug dein Herz, unschuldiger Sänger,

Ariel, Priester des Bords, Cooks Freund, und sämmtlicher Liebling!
Hehr, wie die Palm' in der Mitte des Hains, der das Haupt des Gebirgs krönt,
Sproßt' er an Körper und Geist voll Kraft, ein blühender Jüngling.
Dem sich im wallenden Auge die Welt, die sichtbare, glanzhell
Himmlischer Bildungen voll abspiegelte, während die Seele,
Selber ein Himmel voll Gott, in unsichtbare Welten emporflog,
Tugendbeflügelt, erhabenen Schwungs. Ihm war das Naturall
Hülle der Gottheit. Ewiges nur und unendliches ahndend,
Dacht' er nur große Gedanken, und fühlte nur schöne Gefühle,
Stets sich veredlend den irdischen Sinn. Nie ruhenden Eifers

Strebt' er dem immervollkommneren nach, dem Ziele der Menschheit.
Liebe durchglühte sein Herz: nur Freund', und Brüder, und Eltern
Kannt' er, obgleich selbst öfters verkannt, zutraulich und arglos.
Schnell aufwallenden Busens, von leicht zu erschütterndem Nervbau,
Heftig von jeder Erscheinung entflammt der bewegenden Urkraft,
Selbst von dem Scheine gerührt, weil nichts ihm gänzlich ein Schein war,
Tönt' ihm die Rede Gesang, bald ernst, voll feyernder Andacht,
Bald hinscherzend, nun Jubelgetön, nun Klage der Wehmut.
Gleichwie das Wundergebild Äthiopiens, Eos und Tithons
Sproß, die memnonische Säul', in der Sage der heiligen Vorwelt,

Jeglichen Morgen, beſtrahlt von dem ſteigenden Glanze der Frühglut,
Jubelnd erklang, und am Abend, geküßt vom ſchwindenden Spätlicht.
Sterbende Tön' aushauchte; ſo klang bey jeder Berührung
Bald frohlockend, und bald ſanfttrauernd, in tönendem Ausdruck,
Gleichſam ein Echo der ganzen Natur, die Seele des Jünglings.
Allnachforſchend, und dürſtend nach Licht in der Kenntniſſe Traumnacht,
Auch voll Sehnſucht, rings, ſo weit des Sterblichen Blick reicht,
Sämmtliche Wunder zu ſchaun der Natur, verließ er die Heimat,
Cook zu begleiten. Ein anderer Zweck, unſelbſtigen Urſprungs
Trieb noch ſein Herz. Er hoffte durch Mild', und liebende Sorgfalt,

Und durch Geſang, der das wildeſte zähmt, die rohere Mannſchaft
Sanfter zu ſtimmen am Bord, und im edleren Kreis der Begeiſtrung
Heilige Flamme zu nähren durch Anreiz ewiges Nachruhms.
Oft ſchon hatt' ihm geglückt, wenn am Bord entſtand ein Getümmel
Schreckliches Tobens (denn wild, wie das Meer, iſt das Zürnen des Seemanns)
Vorne gelagert im Schiff durch der Harf' hinwirbelnden Tonklang,
Oder der Flöt' auftrillernden Hauch, zu ſtillen den Aufruhr
Leidenſchaftlicher Wut; oft ſang er ſelber dem Führer
Mild' in's Herz, wenn ein ſtrenges Gericht auf der Stirn' ihm emporſtieg.
Aber ſein ſtetes Geſchäft war, jedem, wie ſich, den Naturſinn

Höher zu heben durch Religion, und das Walten der Gottheit
Fühlbar zu machen in jeglicher Kraft des unendlichen Weltalls.

So war Ariel. Festlich gestimmt von den Wundergewittern
Drei luftflammender Tag' und drei meerfunkelnder Nächte,
Während die Fahrt sich genaht dem nunmehr lautdonnernden Glutring,
Hatt' er im feurigen Busen gereift den verborgnen Gedanken,
Welchen er jetzt kund that, als er rings wahrnahm die Erhebung.
Alle gebietende Männer des Schiffs auf der Schanze des Hackbords
Um sich versammelnd in Kreis, sprach er mit tönendem Zuruf:

Hört mich, ihr edlen, ihr kühnen, ihr weltumſteurenden Helden,
Welchen Britanniens Krone vertraut den heiligen Auftrag
Aufzuſuchen am Ende der Welt wild irrende Brüder,
Und die geſundne durch milden Verkehr, und Geſchenke des Anbaus
Mit dem bisherigen Feind unſchuldiger Wilden zu ſöhnen!
Hört was im Traum mir gerufen ein menſchheitliebender Weltgeiſt,
Ähnlich an Bildung und Wuchs dir ſelbſt, vorragender Führer!
Als ich die vorige Nacht im glanzumſtimmerten Maſtkorb
Einſchlief, denkend den Lauf, den bisherigen, und der bevorſteht;
Alſo rief mir die hehre Geſtalt geiſthellenden Anblicks:

Ariel, auf! durchfliege das Schiff, und, verſammelnd die Häupter,
Sey mir ein Bote des Lichts, ein Geſandter des ſtrahlenden Herrſchers
An den Gebieter und ſeine Gefahrt'! Am Tage der Durchfahrt
Meines Bezirks, den ſtets mir gefeyrt die Umſegler des Mohrlands,
Seit der unſterbliche Gama den weitumbrennenden Erdring
Durchfuhr, heilige früh ſich der Bord und die ſämmtliche Mannſchaft,
Feyrend ein edleres Feſt, ein erhabneres, als noch gefeyrt ward
Unter der Linie! Hier, wo das Blut der ganzen Natur ſelbſt
Leichter und feuriger wallt; wo jed' empfindende Schöpfung
Freyer ſich fühlt; wo wandelt der Fels, und ſchwimmet das Eiland,

Gliederbewegend, dahin, und beſeelt fliegt jegliches Stäubchen;
Wo vom Gewog' auch ſelber der Fiſch gen Himmel emporfleugt,
Und der geworfene Stein halbſchwebenden Sinkens herabfällt:
Hier, auf der Fliehkraft Höh', entſchwinge ſich gänzlich dem Kerker
Roher Gefühle der Geiſt! Entrafft der beherrſchenden Schwere,
Leg' ein jeder die feſſelnde Band' einheimiſcher Selbſtſucht
Ab, und das engende Kleid ausſchließender Schätzung des Umlands!
Jeglicher werde getauft Erdbürger, und jeder, geheiligt,
Werf' um die Schulter das Sonnengewand freiwandelnder Menſchheit,
Leuchtenden Blicks, mittheilender Hand, und liebenden Herzens!

Nicht die Gebieter allein, auch die ringsher stammende Mannſchaft
Mancherley Volks: Engländer und Irr'n, Bergſchotten, und Dänen,
Deutſch', Oſtbritten, und Frieſen, und Nordholländer, und Basken,
Welche verſammelt am nehmlichen Bord, der die beyd' Antipoden
Omai und Elial trägt, ein weltvereinendes Schickſal,
Werde getauft! und der Nahme des Schiffs ſey fürder Europa!
Alſo will's, der die Sonne beherrſcht, ſo will's, der im Donner
Leuchtet, die Erde belebt, und die Tief' aufhellet des Abgrunds!
Rief's, und verſchwand; wie ein flammender Blitz im erhelleten Nachtgraun
Plötzlich erlöſcht. Ich aber erwacht', und dachte des Anrufs

Heiligen Sinn tief nach, und beſchloß, ſo bald ſich das Luftgraun
Theilt', und erlaubte zu ſammeln am Bord die zerſtreueten Führer,
Vorzutragen, was keinem gewiß wird widrigen, mein' ich,
Unter euch allen, anitzt Vorſteller der edleren Menſchheit.

Ariel ſprach's. Und ein ſtärkerer Blitz, als je noch geleuchtet,
Hellte die Nacht, nachdonnernden Hall's, wie die Red' er geendigt,
Gleichſam als ſiegelte ſelbſt die Natur des Begeiſterten Zuruf.
Allen, ſo viel ihn gehört, durchſchauerte Mark und Gebeine
Heiliges Beben. Dem Schaffner allein, dem Vertheiler des Vorraths,

Rammford, welchem, was Nutzen nicht bringt, handgreiflichen, nichts war;
Sonst ein untadlicher Mann voll Rechtlichkeit, aber mit Starrsinn
Altklug, Stockengländer, und jeder Begeisterung Todfeind,
Diesen verdroß die Ermuntrung zur Weih'; und, während der Führer
Sann nachdenkend, begann er, und sprach die hämischen Worte:

Männer, des Deptfordschiffs vielkundige Steurer und Pfleger!
Wenig versteh' ich von sonniger Sprach' und von Worten des Urlichts,
Wenig von Weltgeistkund', und am wenigsten noch von Begeistrung,
Welche wohl nimmer geführet ein Schiff, noch, theilend den Vorrath

Klüglich, der Ordnung gemäß, ein Volk im Meere genährt hat.
So viel glaub' ich indeß von der Red', aushebend den Kernpunkt,
Klar zu verstehn, daß jeder von uns hinfüro, sein Heimland
Ganz aufhebend, nicht mehr darf seyn, was jeder zuvor war,
Bürger nehmlich; nur Mensch, wie der Wild' auch ist und der Utang.
Gut für das übrige Volk, das Gemisch im Schiffe von ringsher;
Aber für uns Altbritten ... beym Bull! ich werfe die Menschheit
Alle gesammt in das Meer, die gepriess'ne, bevor ich des Eilands
Recht' aufgebe, mich tausend mit anderem Nahmen als Johnbulls.
Walte, Britannia, walt' ausschließendes Ruhmes! verflucht sey

Wer dir entſagt, und der ſämmtlichen Welt
dein Ufer nicht vorzieht!
England herrſch' am Bord! Es beherrſcht
das unendliche Weltmeer
Englands Wimpel! Es weiche das Thier dem
Menſchen des Auslands;
Aber dem brittiſchen Volke der Menſch, dem
Bürger der Hofknecht!
So denk' ich; ſo denkt was ächtalteng liſch
am Bord iſt,
Welches allein iſt mir wehrt; nach dem übri-
gen frag' ich nicht ſoviel . . . !
Was ſonſt ſchwärmt von der Weihe des Schiffs,
und der ſämmtlichen Mannſchaft,
Vom Heerleuchten beſonderer Art, vom ſtrah-
lenden Herrſcher,
Ariel, und von dem Wollen im Blitz, iſt
gänzlich mir Unſinn.
Donner iſt Donner, und Licht iſt Licht, und
jegliches Träumers

Traum iſt bey Tag und bey Nacht, in der Hängmatt', oder im Maſtkorb,
Unter der Linie, Traum, wie zu Hauſ' im kühleren Deptford.

Sprach's, und erregte das Murren umher der verſtimmten Verſammlung.
Wie wenn in feyernder Nacht, wenn das ſchauernde Schweigen des Eichwalds
Lange dem Nachtigalliede, dem flötenden, ſtille gehorcht hat,
Plötzlich ein wetterbeflügelter Sturm von ferne dahertobt,
Rings nun erſchüttert umher, in Getös die Schauer verwandelnd,
Wogen die Wipfel, der Aſt, und der Zweig, und jegliches Blatt rauſcht;
Alſo bewegte ſich heftig der Kreis in gemeinſamen Aufruhr,

Während des Jünglinges Antlitz erröthete; nicht der Beſchimpfung,
Die er verachtete; ſondern für ihn, der den Adel der Menſchheit,
Und den gerechten britanniſchen Stolz gleich thöricht verkannte.
Schweigend entwich er ins Vorne des Schiffs. Am Backen des Bugſpriets
Setzt' er ſich ſtarr hinblickend ins Meer, und die Perle der Wehmut
Über des Kriegs Hauptquellen, den Heimat- ſtolz und die Herrſchſucht,
Rann von des weinenden Auge herab in die Tiefe des Abgrunds.

Dort nun erhub ſich indeß der zunächſt- gebietende Hauptmann,
King (denn es ſchwieg noch Cook, obgleich ſein zürnender Blick ſprach)

Alſo begann mit tönender Stimm' ausrufend
der Seeheld:

Auch ich, Männer, bin Britt', auch mir
iſt Albions Wimpel
Heilig, und theu'r wie das Leben das Recht
des engliſchen Bürgers;
Aber ich fühle mich Menſch; und wenn ſtolz
ich bin auf den Vorzug
Britte gebohren zu ſeyn, iſt's nur, weil freyer
(ſo ſcheint mir)
Blüht, und geſchützt durch Geſetze, daheim
die Blume der Menſchheit.
Glückliches Loos! doch dem Boden wohl nicht
zu verdanken des Eilands,
Oder dem Volk, von mancherley Stamm,
vielfaltigen Urſprungs!
Britt', altächter, wer iſt's? Zeig' uns Ab-
kömmling des Urbulls,

Pochender Altjohn, deines Geschlechts Stamm-
vater . . . den Römling,
Oder den römischen Knecht! Roms Sklaven
waren des Eilands
Barbarn, eh' sie mit Dänen vermischt und
Sachsen, und andern,
Welche du höhnst, aufsproßten ein Forst frey-
waltender Menschheit.
Englisches Eigenthum ist was du birgst, und
mit kluger Ersparniß
Ordnend vertheilst, der sämmtliche Schatz,
ausschließend, ist englisch;
Englisch auch ganz ist das Schiff, ob es gleich
Norwegens Gebirghaupt
Einst in den Wolken gekrönt, und in schwe-
dischen Felsen verborgen
Lag sein Geschütz; wie der Flügel, womit
es vom Pole zum Pol jetzt
Über den Ozean fliegt, auf Rußlands Fel-
dern emporwuchs . . .

Aber es gaben dem fremdigen Stoff einheimische Künſtler
Eigenthümliche Bildung, daß, wehrt der erhabnen Beſtimmung,
Wehrt von dem Fürſten der Steu'rer geführt zu werden, von allen
Schiffen verehrt, es Albions Ruhm zum Ende der Welt trag';
Aber nicht engliſch allein iſt des Schiffs freywillige Mannſchaft;
Auch nicht bloß ein britanniſches Ziel hat unſre Beſtrebung
Irgend zum eignen Gewinn. Heil, Heil, Britannia! Heil dir!
Heil dem König, dem frey du gehorchſt, und dem würdigen Seerath
Deines Verkehrs mit der Welt! ein nicht ſelbſtſüchtiges Volksziel
Wie bey ſo mancher Umſchiffung, ein weltumfaſſendes, großes,

Sämmtliche Völker beglückendes Ziel verfolgt auf dem Weltmeer
Längſt der Entſchluß. Es beſeele den Bord, der beſeelte die Sendung,
Englands einziger Herrſcher, der Geiſt aufſtrebender Menſchheit!
Folget des herrlichen Ruf! wer Britt' iſt zeige ſich Menſch jetzt!
Stimmt! ich habe geredt; doch des Oberers Meinung entſcheide!

Sprach's, und es ſcholl zu den Sternen empor lautjauchzender Beyfall.
Jeglicher brannte, den Bund, den vereinenden, aller zu ſchwören,
Und, darſtellend das Brudergeſchlecht, ein bedeutendes Vorſpiel
Des, was im großen es einſt ſeyn wird, zu zeigen im Kleinbild.

Jener allein noch verſtockte ſein Herz, und, hoffend des Schiffvolks
Unterſtützung, des rohen, das ſtets der Neuerung abhold
Feſt am alten und bräuchlichen hängt, aufgab er den Sieg nicht,
Sondern erneute den Kampf, und ſchrie mit betäubender Stimme:

Weh uns, weh! es beherrſchet den Bord ein ſchwindlichter Dämon
Galliſchen Schwungs durch die Leere der Luft. Wenn's ferner noch fortgeht,
Werden wir alle zuletzt noch Gallier, Ariels Affen.
Spricht doch der nächſte Gebieter des Schiffs ſchon hoch, wie der Träumer,
Unverſtändliche Sprüch', und bethört die Vernünftigſten ringsum,

Daß ich mich glaub' in Amerika ſchon, in dem menſchlichen Freyſtaat,
Der ſich (uns Muſter vielleicht) von Britannien neulich gelöſt hat.
Kehren wir lieber ſogleich dorthin, um der ſtrebenden Menſchheit
Zweck zu ereilen auf kürzerem Weg'! Es bildet ſich dort ſchon
Ariels Wünſchen gemäß ein ganz unbrittiſcher Weltgeiſt.

Sprach's, und ſtampfte den Boden vor Wut, und erhub ein Geſchrei laut,
Daß von den ſämmtlichen Ecken des Bords, und hinauf von den Kammern
Strömte zuſammen das Volk, in dem Wahn ein plötzliches Unglück
Drohe dem Schiff; denn es weckte der Lerm die ſchlafende Mannſchaft.

Allgemein nun wurde der Lerm. Von Ver-
ſchwörung der Fremden
Gegen die Heimiſchen murrte die Meng', un-
kundig des Vorgangs,
Irregeführt von des Schaffners Bericht, der
im Dunkel herumlief,
Jeglichem raunend in's Ohr den Verrath, ſo
nannt' er den Vorſchlag.
Wie, wenn entladen die Wolk' am wetter-
leuchtenden Weſtrand
Eben verdonnert, auf Flügeln der Wind' aus
Oſten und Süden
Neue Gewölke ſich nahn voll Glut, und ein
neues Gewitter
Durch die Vermiſchung entſteht, das rings
umnachtet den Himmel;
Alſo wuchs das Getös bey des ſämmtlichen
Haufens Heranlauf
Fürchterlich, und es vermehrte die Nacht den
tobenden Aufruhr.

Aber es hemmte nicht länger des Zorns
langharrenden Ausbruch
Cook. Er hatte bis jetzt sich bekämpft, still-
schweigendes Unmuths.
Ungern schmählernd die Rechte des Worts und
der Meinungen Freiheit,
Wenn von dem Dienst die Rede nicht war,
und bestimmten Gehorsam;
Aber zu weit ging jetzt der Tumult, unschick-
liches Tobens.
Gleich von des Jünglings flammendem Flug,
und des frostigen Schaffners
Kriechen am Boden entfernt, ging aufrecht,
forschenden Umblicks,
Durch die Natur sein denkender Geist auf dem
Wege der Weisheit,
Der in der Mitte, begrenzt von der Höh' und
der Tief' hinanstrebt.
Schweigen gebietend dem Kreis, und mit don-
nernder Drohung der Mannschaft

Stille befehlend umher, die ſogleich gehorchte dem Machtruf
Lautlos, ſenkt' er die Stimm' und ſprach die entſcheidenden Worte:

Männer voll Eifer und edelen Muts, freywillige Kämpfer
Gegen der Stürme Gewalt und die Macht des brauſenden Meeres,
Britten, und Brüder der Britten, vereint durch gleiche Beſtrebung!
Höret mein Wort! Wie der Lerche Geſang in den Fluren der Heimat
Klang mir Ariels Red', und mein Herz ergab ſich der Rührung
Willig; denn Geiſteserhebung darin, feſtheilige, ſpürt' ich;
Auch der Erklärung des muthigen Kings beyſtimm' ich, als gleichſam

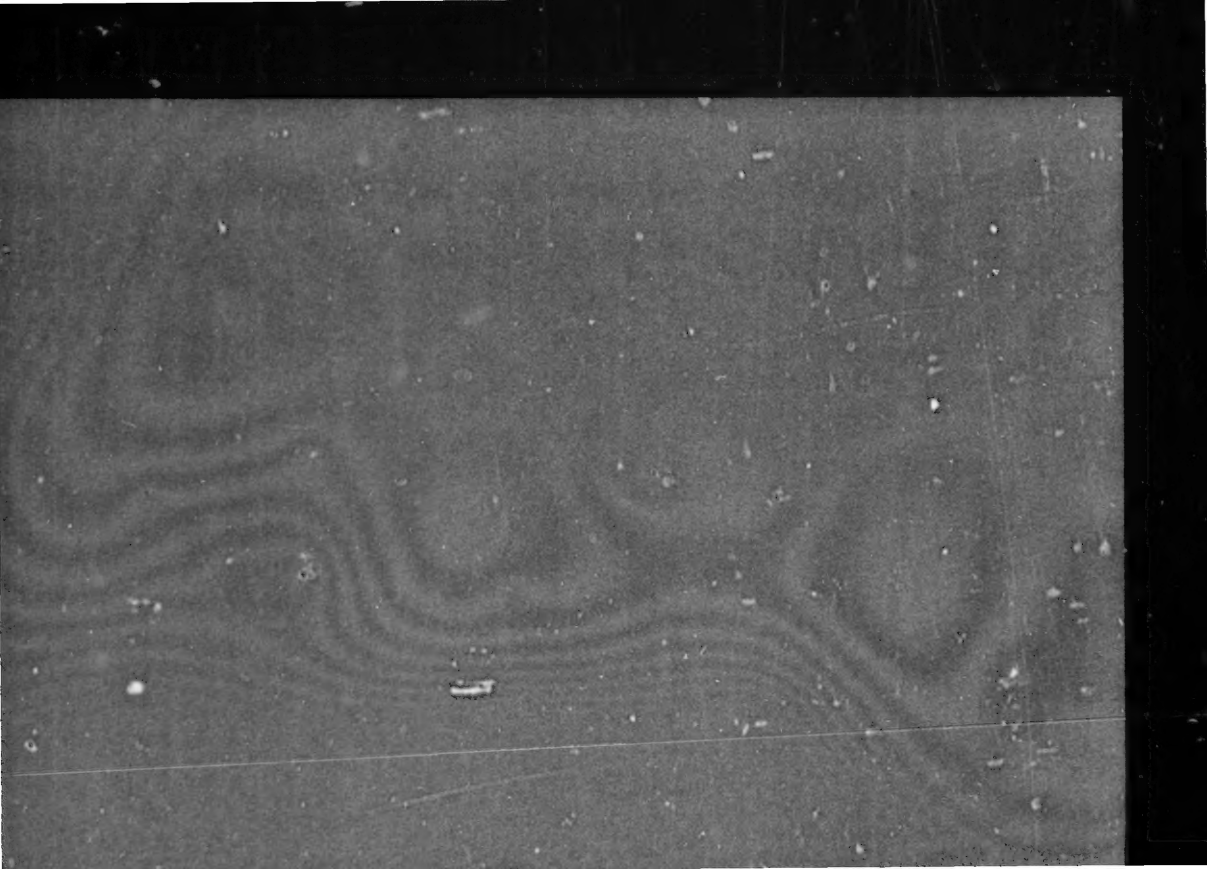
Mir aus der Seele geſchöpft; denn ſelbſt ganz ähnliches dacht' ich.
Aber das Grollen des Schaffners, des ſonſt untadlichen, ſchien mir
Ganz ein Geſchwatz, unwehrt der Beherzigung oder der Acht nur.
Auch ſo laß' ich den Sinn; doch ein anderes fodert der Ausdruck.
Faſt die barbariſche Taufe, die ſonſtige, rings um den Kiel her,
Hätte verdient, der ins Meer auswerfen konnte die Menſchheit
Auch mit der Zung' allein; und wenn nicht das Wort er zurücknimmt
Feyerlich, möcht' ich vielleicht vollführen, was jetzo mein Wink droht!
Aber dergleichen iſt künftig noch Zeit. Jetzt meine Berathung
Merkt, anlangend die Feyerlichkeit, die gern ich geſtatte:

Morgen, wenn nicht ſich verändert die Luft, am Tage der Durchfahrt
Hieſſe man ſämmtliche Flaggen des Schiffs, und löſe die Donner
Dreimal, grüßend die Sonn', und der Südwelt Grenz' und des Nordmeers!
Drauf beginne die Weih' und die Reinigung; aber am Abend
Werde bereitet ein reichliches Mahl der ganzen Bemannung
Groß und klein; und während der Friſt aufhöre die Scheidung
Zwiſchen Gebieter und Knecht! Im übrigen dünkt es euch recht ſo,
Laſſ' ich dem älteſten Steurer, und Ariel, alles zu ordnen
Würdig, der Reiſe Beſtimmung gemäß. Nur eines verbiet' ich:
Anders zu taufen das Schiff! Mir wehret iſt alles, was wehret iſt

Aber zumeiſt der Entſchluß, der mich ſchon einmal um die Welt trug,
Und jetzt tragen noch wird; es verzeihe mir ſolches der Weltgeiſt!

Sprach's, und entſandte den Boten ſogleich, zu ſuchen den Jüngling,
Daß er ihm ſelbſt die Entſcheidung verkündige, während der Schaffner
Stumm, mit verbiſſenem Grimm wegſchlich. Ein unendliches Hurrah
Scholl vom erzitternden Bord; das lautaufjauchzende Schiffvolk
Froh des verkündeten Feſtes, und jetzt entdeckend den Irrthum,
Jubelt': Es lebe der Vater des Schiffs und ſein würdiger Liebling!
Gleich hinſtürmend nach dieſem (denn ſchnell vom widrigen umſpringt

Zu dem entgegengeſetzten der nie lang ſtehende Volkswind)
Eilt' es dem Boten zuvor mit Gejauchz; und eh er ſich umſah,
Staunend dem jubelnden Lerm, ſaß ſchleunig gefaßt auf den Schultern
Ihnen der Jüngling, geführt in Triumph zum wartenden Rathkreis.



Baggesens Parthenäis.

Erster Theil.

Erster bis Sechster Gesang.

Druck und Papier
von Friedrich Vieweg in Braunschweig.

Der Staubbach.

Parthenaïs
oder
die Alpenreiſe.

Ein idylliſches Epos
in zwölf Geſängen
von
Jens Baggeſen.

Erſter Theil:
I — VI.

Neue Auflage:
Mit ſechs Kupfern.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1819.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Parthenäis.

Erſter Geſang.

Inhalt.

Cynthia, Dafne und Moris, drei junge Schweizerinnen, begeistert von dem reizenden Anblick der Jungfrau (des schönsten der Schneegebirge, deren Kette sich im Süden von Bern aus darstellt), haben eine Wallfahrt zu dem Fuße der Unersteiglichen unternommen. Begleitet von Nordfrank, einem jungen Dichter, langten sie nach zweitägiger Reise des Abends in Lauterbrunnen an, wo sie im Gasthofe nur ein einziges Zimmer zum Nachtlager finden. Verlegenheit der Ermüdeten, durch das glückliche Einschlafen des Führers gehoben. Fußwäsche. Betrachtung des Jungfrauhorns im Mondschein. Tanz der Gebadeten. Entzückung des gebetteten Führers.

MÜNCHEN

Singe, homerische Muse, die Alpen-heilige Wallfahrt
Dreier Schwestern zum Gipfelaltar der erhabenen Jungfrau,
Venus Uranias Sitz, seitdem, geflüchtet aus Hellas,
Griechische Götter bewohnen den Kranz teutonischer Felshöhn.
Sag' uns laut die Gefahren, die jenen auf luftigen Rücken

Hochumdonnerter Felsen, und tief in umnachteten Thalen,
Auch auf wogender Thuna, der Jungfrauschauklerin, drohten;
Leise die weit noch größre Gefahr des kühnen Begleiters,
Der allein mit den Holden herumschwamm, auf und abstieg,
Dennoch Urania treu, nach bestandener Probe, davon kam.
Dort, wo die blühenden [illegible] der aarumarmeten Berna,
Wallenden Rosen und Lilien gleich, im Schatten des Stadtwalds,
Enge genannt, lustwandeln, erhebt sich dem Blick in der Dämmrung
Zwischen Gebirgen unendlicher Höh', in der Mitte des Hochlands,
Noch von der lange verschwundnen, am Jura versunkenen Sonne

Rosenbekränzt, hellschimmernden Haupts, die herrschende Jungfrau.
Keiner, dem höher das Herz des Schönen Gefühl und des Großen
Aufhub, schaute von hier der Hehren erhabenes Antlitz,
Ohne zu fassen den Wunsch, ihr zu nahn, und, genaht, auch den Saum nur
Ihres krystallnen Gewands, entrückt der Erde, zu küssen.
Aber wie Kypris im Bade die tanzenden Charitin anlockt,
Also lockt auch diese die Grazien dort in der Frühgluth,
Und in dem sanfteren Glanz der Verdämmerung. Viele doch schreckt auch
Oft der Erhabenen Miene, wenn Todesgewande den Thron ihr
Donnergewebt umgraun, und in Acherons Nacht sie gehüllt scheint.

Nicht wohl jegliche Charis entschüchterte gleiche Begeistrung.
Cynthia, Myrtis und Daſne, ſie waren es, denen das Loos ward:
Sie, der wallenden Roſen und Lilien ſanfteſte Schweſtern,
Dachten entflammt, und beſchloſſen zu nahn dir, Aethergenoſſin.
Ihn, den Beſteiger Petinas, den muthigen Schreckhornſtürmer,
Heil! ihn kohr das Geſchick, den wandrerumwandernden Nordfrank,
Führer des Weges zu ſeyn der Begeiſterten, hoch zu der Jungfrau.
Aber Hermeias, voll Grimm, der fuhrobwaltende Kaufgott,
Und das beſtügelte Kind, des Olympos Tyrann und des Erdballs,
Drum, weil beide gewünſchet das Loos der beneideten Führung,

Wälzeten vieles entgegen dem Muthigen, ſchwerer Bekämpfung,
Auf der herkuliſchen Bahn. Doch ſchützt' Uranias Beiſtand,
Und ihn krönte mit Sieg der entführende Helfer Apollon.
Hart an der Jungfrau Fuß, wo zwiſchen des Mönchs und des Mohrbergs
Himmeltragenden Säulen, im tiefumſchatteten Berathal,
Lauterbrunnen genannt, durch ringsum zitternde Hütten
Schäumend der Lütſchene Strom berrauſcht aus dem hinteren Thälern;
Dort in der Mitte zerſtreuter Behauſungen ragt ein Gaſthaus
Nächſt dem ſprudelnden Fall des luftentſtürzenden Staubbachs;
Ringsum dunkelt das Grau ſturzdrohender Felſen; am Abhang

Senkt ſich das einſame Dorf; und unten in engerer Tiefe
Rollt dumpftoſend des Stroms acherontiſche Fluth; nur von oben
Lächelt der Jungfrau Blick tief ab in den trauernden Abgrund.
Hier nun müde des ſchon zweitägigen Gangs, bergan ſtets,
Ruhten die Huldinnen ſanft, umhüllt von der Blume des Schlafes,
Alle ſchweſterlich eng in dem einzigen Zimmer gebettet.
Neben den Holden, getrennt, nicht nahe noch fern, an dem Fenſter,
Auf dem heroiſchen Lager von drei gekehrten Stühlen,
That, als ſchlummert' er ſelbſt, der gar zu glückliche Führer.
Doch er ſchlummerte nicht, obgleich auch müde der Wandrung.

Denn wie die Trauten vorher, nach ſpät genommenem Nachtmahl,
Flüſterten, heimlich ein Bad mit Geſchwindigkeit noch zu bereiten,
Wenn zu fernen nur ſei durch Mädchenliſte der Anſtoß;
Hatte ſie jener behorcht, der Verſchlagene, laut es bejammernd,
Daß ſein Aug' ihm drücke der Schlaf mit ſchwerem Gefieder.
Und es freuten ſich drob die Mägdelein, welche ja ſonſt nicht
Wußten, wie anzufangen das Werk des Entkleidens und Bettens,
Eingeſperrt nun einmal mit ihm in dem einzigen Zimmer.
Schlaf nur, lieber Begleiter, erwiederten alle, wir ſelbſt auch
Nicken, wir werfen uns gleich auf das Bett, wie wir ſtehen und gehen.

Schlaf nur, dachten ſie, du! und lächelten, daß es ſo gut ging.
Er nun ſtellte verkehrt drei Stühl', an dem Sitze des einen
Fügend des andern Lehn', und der Wand anſtützend den dritten,
Schief das Geſchäft anfangend mit Vorſatz, klüglich zum Anſchaun.
Gleichſam trunken vor Schlaf umtaumelt' er ſelbſt mit den Seſſeln,
Immer erneuend des Siſyphos Werk; bis jene zurecht ihm
Selber noch halfen das Bett, wo der Schnarchende griechiſch im Schlaf ſprach,
Träumend bereits (ſo wähnten die drei) von der geſtrigen Seefahrt.
Aber es wachte die Seele des ſchlafnachahmenden Blinzers,
Stehlend den lauſchenden Blick durch die halbgeſchloſſene Wimper.

Jene begannen getroſt mit mädchenhaft trau-
lichen Scherzen
Nun das gekartete Spiel. Er ſchläft wie ein
Dachs, o wie glücklich!
Lachten einander ſie zu: wie hätten wir furcht-
ſamen Kinder
Sonſt es gemacht mit dem Bad? unmöglich ja
wär' es gelungen.
So beſcheiden er iſt und ſittſam, iſt er ein Mann
doch;
Damen ja müßten wir ſeyn, nicht Jungfraun,
hätten wir nicht uns
Lieber als Märtyrinnen ſogleich, mit brennenden
Sohlen,
Kalten Muths auf das Bett unausgekleidet ge-
worfen!
Eher ich weiß nicht was, rief aus die ſchüchterne
Myris,
Als mit enthülletem Fuße vom männlichen Blicke
belauſcht ſeyn!

Alle .an holten heran die heimlich verborgene Manne,
Welche zuvor an die Thüre gestellt die gefällige Wirthin;
Stellten sie dar in die Mitt', und, auf ländlichen Sesseln gelagert,
Streuten sie Salz in die laulichte Fluth, und sprengeten Kirschgeist.
Eilig sodann mit Bedacht der Gewand' Umfaltungen ordnend,
Schnallten sie ab die Schuh', und löseten jegliches Kniebund.
Drauf in gebogener Stellung, die eine gelehnt an die andre,
Zogen sie aus die gezwickelten Strümpf'; und jetzo mit einmal
Tühten am Rande des Bads die sechs erröthenden Füßlein.
Selbst ergötzten sie nicht, die Lieblichen; ruhig und arglos

Saßen sie da, wie Kinder im Spiel, holdseliger Einfalt,
Trauend dem tönenden Schlaf des lautaufschnarchenden Träumers.
Cynthia tüpfte nunmehro, die dampfende Quelle versuchend,
Keck ihr Lilienfüßchen hinein; doch schnell, wie geritzt, fuhr
Dieses zurück, denn zu heiß war das Bad; da lachten sie laut auf,
Kühlere Fluth eingießend, die Grazien Myris und Dafne.
Und mildwinkend begannst du, Cynthia, ringelnden Haupthaars:
Jetzo genug! o wie sanft! wie beseligend! wahrlich, ein Gott war's,
Welcher das Baden erfand! wie erquickt die ermüdeten Füße,
Lind umspülend die liebliche Fluth! ganz wiedergeboren

Fühlt man ſich, ach! und ſo wohl! Nicht wahr? Ihr findet es auch gut?
Ihr antwortete drauf die klugheitblickende Daſne:
Weder zu warm, noch zu kalt! mich dünkt's vortrefflich; nur, glaub' ich,
Schadete kaum noch des Geiſtes ein Weniges. Myris, was meinſt du?
Schalkhaft lächelte jene, mit purpurnen Lippen erwiedernd:
Mich entzücket es ganz, auch ſcheint vortrefflich die Miſchung;
Nur ein wenig zu heiß, und ein wenig zu kühl! Wenn der Nordfrank
Dieſes gehört, gleich hätt' er gemahnt: ſchon wieder ein Ja — Nein!
O wie erwünſcht, daß er ſchläft! Du ſegneteſt eben den Badgott,
Schweſter, ich ſegne den Schlaf. Und ich, ich ſegne die Schlafkunſt!

Murmelte leiſ' im Herzen der Schlummerer, alles beherrſchend.
Alſo badeten ſie, ſtillhaltend herab in die Wanne
Alle die niedlichen Füße gepaart, weil jede den Strohhut
Abwarf, hebend den Kamm, den gebogenen, welcher den Flechten
Eingezahnt, aufhielt der ambroſiſchen Locken Gewirbel.
Sieh, und es walleten frei nun herab auf Rücken und Schultern,
Helden Geringels, im loſen Erguß die entfeſſelten Haare.
Gleichwie die Bäche der ſchneeigen Fluth im thauenden Frühling,
Losgebunden vom Haupt des Gebirgs, entſtrömen der Felswand,
Floſſen den Nacken herab zu den Hüften die blühenden Locken.

Jetzo durchfingerten jene die sanftabwallenden Ringeln,
Kräuselnd die sorgsam gesonderten rings; und zwängend die Kräuseln
An' in papierne Tütchen, gedreht von beschriebenen Blättern.
Dies' enthielten der Wandrung Plan, und in flüchtigen Zügen
Was sie bisher gesehn, nebst mancher gelehrten Bemerkung,
Aufgezeichnet zum Frommen der Welt von dem neuen Odysseus.
Aber es schien ihm Gewinn der Verlust des begonnenen Tagbuchs,
Als er bedachte, wie selten ein Plan den Sterblichen anschlägt,
Und daß im Flug er die Noten gemacht, und in ärmlicher Prosa;
Drum bekannt' er gelassen des flüchtig Geschriebenen Schicksal,

Sinnend auf höheren Flug, ſchon voll begeiſternder Ahnung;
Nicht zu gedenken, daß reizend ihm ſchien, und unſterblicher Deutung,
Schon im Entwurf ſein Gedicht zu ſeyn den Grazien dienſtbar.
Alſo gewickelt das duftende Haar wand ein' um die andre
Jed' ein farbiges Tuch um das ringsbetutete Köpfchen;
Ach! und es ſchien noch holder hervor aus jeglichem Eirund
Unter dem Nachtturnband der Aeuglein helles Gefunkel.
Bald dann regten ſie wieder die ſanftdurchwärmeten Füßlein,
Wirbelnd ſchneller und ſchneller im Maß des ſtrudelnden Umlaufs,
Ausgelaſſenen Muths; und plätſcherten alle dann plötzlich

Drein, daß die ründlichen Waden die Fluth umſpülete, ſpritzend
Bis zum Gelenke des Knies. Doch Cynthia drohte bedachtſam
Jetzt mit gehobenem Finger, den Blick auf den Schlummerer werfend;
Sieh' und auf einmal ruhten die Füß', und es ſchwieg das Gelächter.
Aber es ſprach mit bedeutendem Ernſt die erſte der Jungfraun:
Wunder! wie doch ein beſondres Geſchick oft fügt was unmöglich
Auch dem Verwegenſten ſchien, und das Unwahrſcheinlichſte wahr macht!
Wäre doch keiner von uns vor vierzehn Tagen im Traum nur
Eingefallen was jetzo geſchieht, als von ferne nur denkbar;
Wahrlich! wenn auch in verklärter Geſtalt, mit dem Mond auf der Stirne,

Regenbogenumgürtet, und hoch wie Himmlische hergehn,
Dies mir Wachenden, sichtbar genaht, die Göttin der Unschuld
Hätte verkündigt vorher, ungläubig wär' ich geblieben!
Ja, wenn selbst, als verloren ich dort im bewundernden Anschaun
Stand auf der Enge daheim, die fernher schimmernde Jungfrau
Plötzlich sich hätte bewegt, herwandelnd, nahe mir tretend,
Und mir Erstaunenden solches gesagt, ich hätte gezweifelt!
Oft noch zweifl' ich, und traue noch kaum der wirklichen Wahrheit:
Daß in dem nämlichen Zimmer mit uns drei'n Schwestern ein Mann schläft!

Ihr erwiederte drauf die an Reiz holdselige Myris:

Uns iſt freilich Unmögliches faſt, und Unglaubliches, allen
Wunderbegegnet, indem wir geſammt, drei züchtige Jungfraun,
So mit dem einzigen Manne zu Land und zu Waſſer einherziehn,
Und in das nämliche Zimmer mit ihm nunmehro geſperrt ſind;
Mir iſt aber vor allen das Weitunmöglichſte geſtern
Wirklich geworden, als gänzlich allein ich mit ihm mich auf einmal
Fand in der Höhle Beats; mich ſchaudert noch bei dem Rückblick.
Wärf' ich doch ſelbſt ein Gedicht, das dergleichen enthielt', aus dem Fenſter;
Dennoch iſt alles, ſo ſeltſam es iſt, unſchuldig und einfach.
Drauf verſetzte mit funkelndem Blick die verſtändige Dafne:

Weh dem Mädchen, deß Würde dadurch in etwas Gefahr lief,
Daß ein Mann, wer solcher auch sei, durch leidigen Zufall
Solches allein ertraf! Ist aber der Mann ein vertrauter
Freund des Hauses, durch Sitten bekannt, ein Muster der Brüder,
Könnte nur niedrige Tücke daraus Unschickliches folgern.
Wie das Begleiten auch übrigens scheint, was Vater und Mutter
Schicklich erklärt, wenn Mode just nicht, ist, denk' ich, doch Sitte;
Denn was die Besseren wollen und thun, ist eben das Gute,
Nicht was die Mode befiehlt, die wohl oft vom Schlechtesten herkommt,
Immer der Sonn' entgegen, von West gen Osten, aus Frankreichs

Pfuhl, wie der Nordfrank ſagt, zu der Schweiz ätheriſchen Anhöhn.
Ich, ich finde ſogar in dem Schein nichts wider den Anſtand.
Allen iſt kündig das Band, das den Vater verknüpft und den Führer;
Und daß er dieſem vertraut, er ſelbſt durch Geſchäfte gehindert,
Unſere Leitung, ihm Vatergewalt mitgebend, und Segen.
Wieder von neuem begannſt du, Cynthia, ringelnden Haupthaars:
Alles was Dafne bemerket, iſt wahr; auch ſcheint mir der Anſtoß
Weder im Seyn noch im Schein der Begebenheit, wenn ſie gekannt iſt;
Aber uns kennen nicht alle. Mir ſelbſt, bevor uns der Nordfrank
Wurde ſo völlig enthüllt als der edelſte Schirmer der Unſchuld,

Hätten verſchworen den Fall; es geſtand auch ſelber der Vater,
Daß er ein einziger ſey, und daß nie was Aehnliches anging,
Alſo begleitet, nach Biel, Ifferten oder nach Arau.
Dorthin, hieß es, ein Herr luſtfahre mit Damen, bemerkt' er;
Hier: mit Hirtinnen wandelt ein Hirt; wie verſchieden iſt ſolches!
Alſo beleuchteten jen' im Wechſelgeſpräch mit einander,
Reines Herzens, die Noten zum Text der romantiſchen Führung,
Himmelentfernt von der ſtädtiſchen Welt böſinnigem Argwohn;
Doch mit dem zarten Gefühl für das Schickliche, welches im Buſen
Jeglichem Mädchen als Kinde ſchon keimt, bevor noch das Urtheil

Reift' an der Sonne der Zeit, entfuhr der kindlichen Einfalt
Oft ein feineres Wort voll Sinn und treffender Wahrheit.
Und es bewunderte, froh der Belehrungen, manche Bemerkung
Ueber sein eignes Betragen der sorgsamlauschende Nordfrank.
Aber nachdem sie den Text nun erschöpft, und genugsam gebadet,
Huben sie wieder empor die Lilienfüß' auf den Rufrand;
Trockneten vorgebückt, die Gewand' auffaltend, wie Anfangs,
Daß nicht netze den Saum die Fluth der stützenden Wanne;
Scherzten dabei, hochpreisend das Bad und die heilsame Wirkung,
Wie den Körper es stärk', und sehr befördre die Tugend,

Aller weiblichen höchste, die Reinlichkeit; neckten einander,
Welche zuerst getrocknet enthüpft, und verglichen die Füßlein.
Herzlich freute sich drob mit Gemächlichkeit, weil er verschont war
Einer zu reichen den Preis, der schlafentamtete Richter.
Hätte nicht Paris gewacht, traun! Ilion stände noch heute.
Jetzo vom Bad erfrischt, und gesalbt mit duftendem Nußöl,
Stand anmuthig, wie drei verschlungene Knospen im Brautkranz
Sanft in einander geschmiegt, die Gruppe der blühenden Jungfraun.
So wie Lilie, Ros' und Nelk' im gemeinsamen Anduft
Jegliche jede verschönt, als sei rothglühend die eine

Nur für der anderen Schnee, und gesprengt für beide die dritte;
Also standen sie da, durch einander verklärt, in der Unschuld
Kindlichem Freudegewand, und küßten sich, lieblichen Anschauns.
Drauf begann zu den Zwein die holdanlächelnde Myris:
Seht doch, wie lieblich der Mond tiefab von der Stirne der Jungfrau
Durch das Fensterchen blickt! o Schwesterlein löschet die Lamp' aus!
Und sie löschten den Docht, und eileten alle zum Fenster,
Nah am Gestühl hinschwebend des stets noch wachenden Nordfranks;
Standen, erröthend im Scheine des schneegespiegelten Mondlichts,
Wonneberauscht von dem Glanz der ätherisch-heiligen Jungfrau;

Staunten, wunderten, glühten, und bebeten ſanft in Entzückung,
Angeſchmiegt an einander, in ſeliger Wonne verherrlicht.
Lange ſtanden ſie ſo, in Bewunderung, keuſch anbetend,
Ganz verſunken in dir, der Nacht ſanftleuchtende Göttin!
Und wohl nie mildſtrahlender ſah der Chariten Anmuth
Ein Unſterblicher ſelbſt, als dort der ſelige Nordfrank.
Endlich (o Freuden des Staubs, wie ſchwindet ihr flüchtiger Dauer!)
Dachten die Helden der Nacht, da ein ziehendes Wölkchen in Dunkel
Hüllte den dreien die Stirn, die der Mond noch küßte zum Abſchied.
Und ſie flogen vorbei dem Geſtühl, die roſigen Mägdlein,

Jungfrauheilig; und jetzt in leichthinschwebender Rückkehr,
Arm in Arm versuchend die Kraft zur morgenden Wandrung,
Preiste des doppelten Bads erquickende Stärkung ein Walzer.
Also gaukeln im lieblichen Spiel der bewegenden Lüfte
Drei glanzwechselnde Farben des polumwallenden Nordlichts,
Golden und rosig und hell, gemengt, und zerfließend im Aether.
Also trennen und mischen sich sanft im harmonischen Dreiklang
Harfengewirbelt, im Schwunge der Luft, hörbarer Bewegung,
Ein' um die andr', und vereint, die melodisch gewechselten Töne,
Wie sich die Holden im schwebenden Tanz entfernten und nahten.

Aber nachdem ſie ein wenig im reizenden Schwunge gewirbelt,
Sanken ſie wonnebetäubt aufs Bett in die Arme des Schlummers;
Und der Ermüdeten Reiz' umbufteten Blumen des Schlafes.
Jetzt erholte ſich wieder der kaum noch athmende Lauſcher;
Und es ſandte ſein Herz zu der Göttin der Uranionen
Flammenden Dank, daß ihm ward die himmliſche Weihe zum Antheil,
Welche ſie ſchenken nur dem der Erkohrenen, deſſen Emporblick,
Nicht verkennend den Scherz, der Grazien Miene belauſchte.

Zweiter Gesang.

Inhalt.

Nacht. Dem träumenden Nordfrank werden der vergan Tage Begebenheiten durch die Homerische Muse vorübergeführt. Anlaß und Einleitung der Reise. Vereinzelte Abfahrt mit dem Thunerwagen. Die Jungfrauen beschließen einmüthig die Wanderung zu Fuß, und erreichen, erschöpft von der Mittagshitze, einen von dem Führer angerathenen Brunnen, wo sie sich erquicken. Feierliche Weise des Dichters, der in Ihnen die Grazien erkennt. Während sie im Schatten ausruhen, eilt er zum nahbelegenen Dorf und erhält ein Fuhrwerk. Von ihm selber gefahren sollen die Jungfrauen in fröhlichem Zauchyn nach Thun, wo sie bei Sonnenuntergang im Wirthshause zum Freihof einkehren.

Ringsum ruhte nun ſanft in mitternächtlicher Stille
Friedlicher Hirten Gewühl auf den mondumleuchteten Alpen.
Nirgend hallte der Laut des mühſam regen Gewerbes,
Nirgend der feiernde Klang geſellig erhöhter Ergötzung,
Alles Lebendige ſchwieg; und der nahrungſaugende Erdball

Lag, ein schlafendes Kind, an der Brust des lächelnden Himmels.
Sie, die Lieblichen selbst, umgaukelten Träume der Unschuld,
Aethergewebte, dem Mond' entflatterte, himmelentsprossne,
Die sich von weitem noch nie dem reinsten Jünglinge nahten.
Selber der feinste Gedank' erdrückte der Feineren Zartbau,
Ach! und das reinste Gefühl versengte der Heiligen Fittig,
Wenn ein Mann sich erkühnte, die Namenlosen zu nennen.
Einst am krönenden Abend des Redlichen, dem die Erlösung
Nach den Kämpfen der Pflicht nun winkt im Blicke des Engels,
Welcher die Fackel der Erd' ihm löscht, eröffnend den Himmel,

Träumt ein ſterbender Greis den Traum der ſchlafenden Jungfraun.
Aber es ſchwebte vorüber dem Blick des ſchlummernden Nordfrank,
Leicht an einander gereiht, ein Heer, der geſtrigen Wandrung
Und des vorigen Tages zerſtreute Begebniſſe, langſam,
Hexametriſchen Takts, geführt von Homeriſchen Göttern.
Gleichſam lebender wurde dem Träumenden alles, und heilig.
Führ' auch uns vorüber des Traums geſchichtliche Wahrheit,
Muſe, von Göttern gefügt, im Glanz Homeriſcher Hoheit,
Wie ſie belebt ihm ſelber erſchien durch deine Begeiſtrung.
Zeig' uns verklärt im Gebilde das Wirkliche, welches geträumt nur

Reine Geſtalt annimmt; daß auch uns heiliger alles
Strahl' im göttlichen Licht, vom Beginn zum Ende der Wallfahrt.
Aber verkünde zuvor den Zweck zugleich, und den Urſprung
Jenes begeiſterten Zugs, damit wir alles begreifen.
Nicht was in Stücken ſich traf, was im Ganzen geſchah, iſt Geſchichte.
Längſt ſchon hatte verſprochen die Fahrt zur geprieſenen Jungfrau
Seinen erwachſenen Töchtern der Gutsherr Andros von Bonal,
Welcher ſeit einigen Monden in Bern, von jedem verehret,
Aber mit wenigen freundlich vertraut, halb Fremdling, ſich aufhielt.
Immer mit anderer Wahl, ſich ſelbſt aufopfernd, beſchäftigt,

Hatte zur Stadt ihn geführt ein Bemühn für die Schulen des Landvolks,
Dort bei den gnädigen Herrn; er selbst sonst liebte die Stadt nicht.
Eins mit ihm in Bestreben und Zweck, und in jeglicher Neigung,
Sonderlich aber in Hirtengeschmack, und in Liebe zur alten
Eidgenössischen Sitt' und Natürlichkeit, lebte der Bergfreund,
Welcher mit ihm viel Reisen gemacht, der bewanderte Nordfrank.
Dieser war ihm aus Bonal gefolgt, wo die Gattin zurückblieb
Mit den untrennlichen Töchtern, derweil die Männer besorgten
Ihre Geschäft' in der Stadt. Doch es fand der Vater, daß langsam
Eilen würde die Sach' und daß Monate dürften darauf gehn.

Alle ſandt' er den Freund, die Geliebten zu holen; und alle
Hauſten nunmehr beiſammen in Bern, wie vormals in Bonal,
Nicht viel fragend nach dieſem und dem, in häuslicher Eintracht.
Aber es frug viel dieſer und der nach den lieblichen Schweſtern,
Welche durch blühende Reiz', und beſonders ſittſamen Anſtand,
Allen Holden der Stadt vorſtrahleten, immer vereinigt.
Sonderlich machte dem Hauſe den Hof ein ſtattlicher Hauptmann,
Der in franzöſiſchem Dienſt aus Paris ſeit kurzem zurückkam,
Widrig den Eltern, den Holden noch mehr, und am meiſten dem Nordfrank.
Jener, ſobald er erfahren den Plan zu der Wandrung ins Hochland,

Drang ſich als Ritter den Wandernden auf, und hemmte die Reiſe.
Verwand lieh den Verlegnen zum Glück einfallender Regen,
Später ein dringendes neues Geſchäft, das den Vater zurückhielt;
Ach! und es wurde zuletzt faſt aufgegeben die Luftfahrt.
Aber es ſann auf ein Mittel, die Töchter zu freun am Geburtstag
Seiner Theone das liebende Herz des trefflichen Andros.
Alſo ſprach zu der Gattin, nachdem ein göttlicher Traum ihm
Solches ans Herz noch näher gelegt, der glückliche Vater:
Trauteſte! mir iſt erſchienen im Schlaf ein himmliſcher Anblick,
Welcher noch wach mich verfolgt, und das Herz mir füllt mit Verlangen

Wahr zu machen des ſchönen Gebilds holdſelige Dichtung.
Sieh! es ſtand mir vor Auge, verklärt, in lebender Anmuth,
Gleich dir, holdeſte Gattin, am Brautaltare der Hochzeit,
Roſenbekränzt, hellſchimmernden Haupts, die ätheriſche Jungfrau,
Welcher zu nahn wir beſchloſſen die jetzt vereitelte Wallfahrt.
Vor ihr knieeten himmliſch verklärt in verſchlungener Unſchuld
Unſere Töchter, den Chariten gleich am Thron Aphrodites;
Hinter der heiligen Grupp', in der Hand den apolliſchen Lorbeer,
Stand der erhabene Mönch, der Hoheprieſter der Jungfrau,
Aehnlich in allem dem herrlichen Gaſt, in welchem wir beide

Fanden den Sohn, den der Himmel versagt, und die Mädchen den Bruder.
Wünscht' ich doch herzlich erfüllet den Traum; denn es sendete wahrlich
Solchen ein Himmlischer mir; auch freut' ich gerne die Töchter
Mit der Erfüllung! Wie wär' es, wenn jetzt am künftigen Sonntag
Ihnen wir gönnten die Kehr' im Gefolg des herrlichen Jünglings?
Grad' am Geburtstag würden sie dort, auf dem ragenden Scheideck
Angelangt, darstellen das Bild der geträumeten Weihe.
Lächelnd erwiederte drauf die sanfte verständige Gattin:
Herzlich, Geliebtester, gönnt' ich die Lust den Inniggeliebten;
Auch vertraut' ich sie gerne dem Schutz des redlichen Jünglings;

Aber mich schreckt das Gerede der Stadt, der Verklatschenden, einzig.
Glaubst du, es werde der kleinliche Neid, und die müßige Scheelsucht
Schweigen dazu, wenn die Mädchen, allein mit dem fremden Genossen,
Also dahinziehn? Leider! das Rein' ist rein nur den Reinen!
Und wir leben nicht mehr in der Zeit der Geßnerschen Hirten,
Wenn auch Hirten noch selbst, im idyllischen Lande des Dichters.
Drauf erwiederte du, treuherziger Andros von Bonal:
Dies ist eben das Kranke der Zeit, und die Schwäche der Schwachheit,
Daß auch die Besseren selbst ihr Betragen nach Schlechteren richten,
Und daß die Sitte Gesetz von dem Ungesitteten hernimmt.

Scheu vor der Welt iſt geworden dadurch die
Scheu vor den Göttern;
Ach! und es herbt in dem innerſten Keim das
Gute durch Scheinfurcht,
Seitdem löblich nur iſt, was ſtimmt mit verkün-
ſtelter Sitte.
Sittlich iſt mir, was Sittſame thun; Unſchuldiges
ſchuldlos,
Und was dir, Herzreine, gefällt, braucht nimmer
den Beifall
Einer verdorbenen Stadt; es gebietet denſelben,
und obſiegt,
Trotz dem Gerede. Wenn nichts du ſonſt dagegen
als Einwand
Heimlich im Buſen verbirgſt, geſtatte das Recht
dem Verdienſte.
Und der geprüfeten Tugend den Lohn, und dem
Traum die Erfüllung!
Lange beſprachen ſich über die Fahrt die bei-
den; zuletzt doch

Wurden sie eins im Entschluß, den sie gleich mittheilten den Kindern,
Meldend dem Freunde zugleich das Loos der alleinigen Führung.
Sieh', und es sprach zu den vier Eintretenden festlich der Vater:
Acht gegeben, ihr Kinder, dem Wort, das jetzt ich verkünde!
Naht ihr Mädchen der Mutter euch dort, der lächelnden, langsam
Hand in Hand, und knieend empfaht die vergönnte Gewährung
Eures Gesuchs! Du Sohn des Olymps, unweltlicher Jüngling,
Dem zu dem Himmlischen Flügel des Lichts ein waltender Gott gab,
Stelle dich hinter den drei'n und empfah' mit ihnen den Segen!
So wie, Geliebt', ihr jetzo nun kniet, so findet im Traum ihr

Alle mir jüngſt; ſo werdet ihr bald am nahen Geburtstag
Stehn auf des Scheidecks Höh' im Geſicht der thronenden Jungfrau,
Welcher zu nahn euch der Vater erlaubt mit der Mutter Genehmung.
Wandelt dahin, von dem Freunde geführt, in der Wonne der Unſchuld!
Und dort oben am hohen Altar der erhabenen Göttin
Feiert der Mutter Geburt in der Andacht Wonnebegeiſtrung,
Hochgehoben im Arm der Natur zum Buſen des Himmels!
Hirt den Hirtinnen ſey, und Geleiter der ſinnige Nordfrank,
Dem ich als Bruder die Führung vertrau' und jegliche Vollmacht
Waltender Hut; ſo lohn' ich dem Freund, der die Gattin mit rettet',

Als sie entführten die Rasenden einst in der Hölle des Schwarzwalds.
Nimmer vergeß' ich die Nacht, und die That des muthigen Jünglings.
Aber es küßte der Knieenden Stirn' aufstehend die Mutter;
Und es weinten die Mädchen gerührt; der erkohrene Führer
Küßte die segnende Hand, und mit Thränen gekehrt zu dem Vater,
Schwur dem Vertrauenden ewige Treu' sein kräftiger Handdruck.
Kaum war also beschlossen der Zug, in der Straße, wo Berchtolds
Thurm sich erhebt, als bestellt ward eilig die Post, die des Sonntags
Längs der begegnenden Aar' anrollt bis hinauf zu der Thuna.
Schon erreichten die drei, an der Spitz' ihr Führer, das Posthaus,

Eine Minute zu ſpät nach der vorgeſchriebenen Ankunft.
Aber des Wagens gewiß; denn zur Sicherheit waren die Plätze
Tages vorher ſchon bezahlt; und es pflegt das ſinnige Bernvolk
Zeit ſich zu geben zur Fahrt. Eilweilender Schnelle nur kundig,
Schlendert der hinkende Bote den Weg, und ſchreitet bedachtſam
Selbſt in dringendſten Fällen die Poſt. Auch nimmer erhört war
Seit Ur-Berner-Gedenken ein Fall der pünktlichen Abfahrt.
Aber ein andres erſann voll Liſt Hermeias, der Kaufgott,
Selten den Dichtern geneigt, und Feind beſonders dem Nordfrank.
Aller Dämonen des Himmels iſt er der weltlichſte Dämon.

Vortheilsinnendes, sichren Gewinn berechnendes Streben
Schützt er allein, abhold dem erhabneren Fluge der Menschheit.
Zeus Eilbote, beständig im Flug vom einen zum andern,
Kennt er nicht Rast noch Ruh', und, geplagt selbst, plagt er gefühllos.
Dieser, sobald er von weitem die kommenden Pilger gewahr ward,
Sprang von der Spitze des Riesen herab in die Hermatsakade.
Aehnlich dem Meister der Post an Gang, an Geberd' und an Stimme,
Rief er im Viertel nach zwölf dem Pfeif' anzündenden Fuhrknecht:
Zu! — Was ergrimmet der Herr? antwortete dieser vom Bock ab,
Noch sind die Leute nicht da! — Thut nichts, rief wieder Hermeias,

Räsonnire mir nicht, und gehorsame! Zu! wieder-
hol' ich,
Zu! Die Minut' ist vorbei! Die Post muß eilen!
nur zu! zu! —
Ach! und im Hui fuhr jener davon mit dem
leeren Gerolle.
Aber der listige Gott flog wieder hinauf; und
vom Gipfel
Jener erhabenen Felspyramid' in der Borne des
Hochlands
Schaut' er nun nahen die Vier, lautlachend, daß
alle die Hörner
Auch der entferntesten Alpen umher nachhalleten,
grausam
Mischend das Echogelach mit dem rainabschmet-
ternden Klitschklatsch.
Jene nun standen getäuscht, und sahn voll
Staunen den Wagen
Rollen am Ende des Rains. Laut seufzete Myris
und Dafne

Weint', und Cynthia ſchmollt', und es fluchte der ſtürmiſche Nordfrank:
Ach umſonſt! Denn es hemmt den Treiber der Poſt und der Todten
Weder Thräne noch Fluch. Es ſcholl ſein unendliches Lachen
Nur noch lauter wie vor; denn ein Unbarmherziger iſt er.
Als nunmehr war verſchwunden die Fuhr, und unmöglich der Rückruf,
Wandte ſich ſchnell zu den Holden der herzerbitterte Nordfrank,
Bergend im Buſen den Zorn, und ſprach die gelaſſenen Worte:
Trauteſte! laſſen wir heut', umkehrend nach Hauſe, die Wallfahrt;
Morgen iſt wieder ein Tag, auch übermorgen, und Mittwoch!
Nicht ſcheint dieſer uns glücklich zu ſeyn; ich rathe zur Rückkehr:

Mißlicher Reiſebeginn iſt ein Wink des Himmels zur Warnung.
Schnell erwiederteſt drauf du, Cynthia, muthigen Herzens:
Nimmer erreichet den Schluß, wen gleich abſchrecket der Anfang!
Kommen wir heute nicht fort, dann kommen wir nie zu der Jungfrau.
Haben wir alle doch Füße; mein Rath iſt, dieſe zu brauchen;
Leicht trägt jed' ihr Bündel; ich laufe voraus; und ſie lief ſchon.
Beifall lächelnd dem Rath, nachhüpften ihr Myris und Dafne.
Und weil, ſtaunend dem Muthe, noch ſtand der bewundernde Nordfrank,
Tanzten entſchloſſen die Drei, Hermeias zum Trotze, den Rain ab.
Inniglich freute ſich drob der Begleitende; rieth er doch ungern

Umzukehren! ihm selbst war Hinderniß Sporn, und Gefahr Lust.
Aber er hatte die Meinung verstellt aus schonender Sorgfalt.
Jetzo deutet' er anders den Wink des gewendeten Unfalls,
Lief den Enteilenden nach, und zwang sie mit flehenden Bitten,
Ihm die reizende Bürde der Nachtzeugsbündel zu lassen.
Lange sträubten sie sich, die Begeisterten, wähnend, es trüge
Jede noch leichter ein Drittel der Last, als er die gesammte,
Neben der seinen, allein; doch endlich knüpft' an den Stock ihm
Eine der anderen nach ihr Bündelchen; und, wie das Siegsroß,
Froh der getragenen Last, schritt leichter er, stolzen Triumphgangs,

Zwiſchen den Holden einher. Heiß glühte der ſonnige Mittag,
Ach! und der wandernden Stirnen enttröpfelten Perlen der Mattheit.
Dennoch ſtrebten ſie weiter, gehüllt in Wolken des Staubwegs,
Sonnenſchirm' ausſpreitend die Drei, von Dorfe zu Dorfe,
Jener voraus, anſprechend um Fuhr, was zu Pferde daherkam,
Oder im Wagen. Umſonſt! es ſcheiterte jede Bemühung.
Almdingen hatten ſie hinter ſich ſchon und Rubikon vor ſich;
Nicht den Italiſchen Strom, wo Cäſar wagte den Glücksſprung,
Sondern das Berniſche Dorf, das bald der ſtaunenden Nachwelt
Strahlender noch wird bekannt, als das ſchon vertrocknende Strömlein.

Jenes Rubikon trägt nur Lukans wildwiehernden Kriegsroß,
Dieſes der Chariten Schwan auf Fittigen tönenden Fluges
Der Unſterblichkeit zu. Selbſt dann, wenn Schlachten und Sieger
Länger die Erde nicht preiſt, dann lallen noch Stimmen der Unſchuld
Friedlicher Muſen Geſang, und der Grazien Wandrung zur Jungfrau.
Ohnweit Rubikon hebt ſich, rechts von der Ebne des Heerwegs,
Lieblich ein Hügel, beſpült von der ſanfthinwallenden Aare,
Mählig erhöht, weichgraſig, gemach dem müdeſten Wandrer.
Dorthin laden von fern drei weit vorherrſchende Bäume,
Wipfelverſchlungen, ſich ähnlich an Wuchs und dichter Belaubung;

Auch in der Mitt' ein ſprudelnder Quell, deß küh-
lige Grundfluth
Künſtlich emporgetrieben, dem Stein, dem ge-
hauenen, raſtlos
Durch die metallenen Mündungen ſtrömt mit drei-
fachem Strahlguß.
Unten empfängt die kriſtallene Füll' ein marmor-
nes Becken,
Dem aus verborgener Oeffnung entfleußt unſicht-
bar am Boden
Wieder, die Matten erfriſchend, die nie verſie-
gende Labung.
Kundig der Gegend entdeckte den Ort, um-
blickend, der Führer,
Dem auf der ſorgenden Bruſt lag ſchwer, wie ein
Berg, die Erſchöpfung
Jener geführten Drei, die Durſt ſchon martert'
und Fußweh.
Und er bewegte mit flatternder Müh' am trocke-
nen Gaumen

Jene die liebende Zung', und sprach die flehenden Worte:

Wenden wir ab ein wenig vom Weg, holdselige Jungfraun!

Rechts, wo mählig hinauf weichgrasige Matten emporblühn,

Bis zum Altare der drei dort weit vorherrschenden Bäume?

Gar zu erstickend ist hier die Schwül' im wirbelnden Wegstaub,

Auch ist der Boden den Füßchen zu hart; dort oben ist Kühlung,

Labsal auch für den Durst, und gemächliches Lager zum Ausruhn.

Während euch dort in dem Schatten erquickt nothwendige Stärkung,

Eil' ich zurück und durchfliege das Dorf von Wohnung zu Wohnung,

Bis ich Jemand gefunden, der Pferd' und Wagen daheim hat,

Und für klingende Batzen nach Thun uns heute noch hinführt.
Sprach's; und es nickten ihm Ja! die Drei, zu müde dem Wörteln.
Sieh! und sie folgten, nicht ohne Gestöhn, auf blumigem Grase
Mählig hinauf bis zum Brunnenaltar dem munternden Führer.
Hier nun warfen die Müden sich gleich, kaum achtend den Quellsprung,
Auf die beblümeten Moose dahin in der Wipfel Umschattung,
Sanft, wie im weichesten Flaume, sich bettend im duftigen Grase.
Aber es sprudelte gar zu genehm die erfrischende Kühlung,
Winkend mit silbernem Strahl, herrufend mit süßem Gemurmel.
Auf bald sprangen sie, halb schon erquickt vom labenden Anblick.

Hüpfend zugleich auf den ſchlüpfrigen Rand des gefülleten Beckens,
Und, anfügend den drei Springröhren die lechzenden Lippen,
Tranken ſie, über und über beſpritzt vom Geſprudel des Quellſtrahls,
Stiegen dann wieder hinab, ausziehend die niedlichen Handſchuh,
Welche das Sprudeln benetzt, mit Müh'; und tunkend zum Handglied
Tief in das Becken, bis über den Puls, die Lilienhändchen,
Spülten ſie dief' in dem hellen Kriſtall, bis roth ſie erglühten.
Noch nicht hatte getrunken der Held, vergeſſend den Durſtdrang
Ueber der Holden Erlabung, und froh des lieblichen Anſchauns;
Aber nun fühlt' er in brennender Bruſt ein doppeltes Lechzen,

Nahte ſich jenen entflammt, und ſprach die tönenden Worte:

Himmliſche! nimmer iſt mehr mir verhüllt, was lange verborgen
Ihr dem Begleitenden hielt't. Ihr ſeyd Pieriſche Schweſtern,
Oder die Chariten ſelbſt! O Heil mir, daß von dem Schickſal
Wurde vergönnt mir Sterblichen hier der unſterblichen Anblick!
Sieh, und es lächelten, über die Red' erröthend, die Jungfraun,
Läugnend die Himmelgeburt, und beſchuldigend jenen des Schmeichelns.
Aber der ſtrafenden Worte Geſang, und das zürnende Lächeln,
Und das ätheriſche Rosenerglühn auf jeglicher Wange
Zeigte nur klarer, daß recht er geſehn, der begeiſterte Führer.

Hier iſt Helikon, rief er entzückt, o würdiget huldreich,
Daß, an der Grazien Händen geführt zum Quell Aganippes,
Selbſt aus der Grazien Händen nun auch ich trinke die Weihung,
Löſchend den Durſt, der im Buſen mir glüht! o Holde! gewährt mir!
Jene verſtanden nicht gleich die Bitt' (ob aber nur ſcheinbar?
Dies zu entſcheiden vermöchte wohl nie der Sterblichen einer),
Aber es machte durch Zeichen es bald der Flehende kundig:
Niedergeworfen aufs Knie vor den dreimalheiligen Schweſtern,
Streckt' er empor die gehöhlete Hand, hinweiſend auf ihre
Hände, zugleich auf den Quell, und den lechzenden Mund, ihn eröffnend.

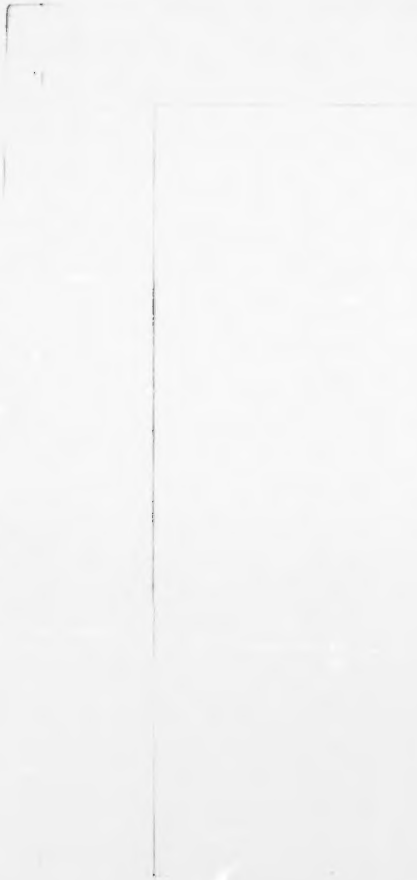
Und es gewährten hold die verſchämt umblickenden Jungfraun,
Spähend, ob keiner die Feierlichkeit von ferne belauſche.
Sieh, und es ründete jede die Hand zum roſigen Becher
Eine der anderen nach, hinhaltend unter den Rohrguß;
Reichte dem Knieenden dann die gefüllete. Nektar des Himmels
Glaubte zu trinken, verklärt, ein Gott, der taumelnde Jüngling.
Alſo ſchlürft den ätheriſchen Thau von blumigen Kelchen,
Pſyche, dein Vögelchen wonneberauſcht: ſo trinkeſt du, Pſyche,
Selbſt an Elyſions Quell des vergeſſenen Lebens Verjüngung.
Dreimal füllete jede die Hand, und es ſchlürfete neunmal

Mehr als pierische Wonne der Mund des ſeligen Nordfrank.
Wiedergeboren, von Freude berauſcht, nun ſprang er den Hügel
Hurtig hinab in das Dorf. Dort flog er von Wohnung zu Wohnung,
Bis er am Ende nach vielem Bemühn, ausſpäret' ein Fuhrwerk.
Dieſes beſtellt' er ſogleich, abholend, indeß es beſpannt ward,
Jene gelagerten Drei vom Altar des Heiligen Quellhains.
Endlich beſtiegen ſie alle nunmehr den helvetiſchen Wagen,
Bägli genannt, kleinräderig, mit zween Sitzbrettern gerüſtet;
Vorn ein muthiges Pferdchen, das ſelbſt der führende Held trieb,
Hinten geſtreckt in den Korb das Mädchen, deß Sitz er ſich ausbat.

Als nun zurecht sich gesetzt, nach Gelegenheit, nicht zu gemächlich,
Auf Heubündelchen duftenden Hauchs die lachenden Jungfraun,
Schwang er die Geißel erklatschenden Schwungs und es fuhr im Galopp fort,
Schnell wie der Pfeil, durch Gewirbel des Staubs das rasselnde Wäglein.
So durch Münsingen eilte dahin, und das fruchtbare Wichtrach,
Immer auf ebenem Wege gerollt das lustige Fuhrwerk,
Unter der Mädchen Gesang, und dem Hui des feiernden Landvolks,
Welches in Sonntagskleidern geschmückt jauchzend des Wegs kam.
Schimmernd fuhren vorüber, im Ring, die begegnenden Schaaren
Links und rechts; Weingärten und Höf', und Wiesen und Wälder

Nahten und schwanden, dem Blick ein Gemisch vielfarbigen Zaubers.
Schon lag hinter dem Rücken versenkt Gurtinias Anhöh',
Neben dem waldumrauschten Belp und dem tannigen Langberg;
Und, jenseits des Behausungen rings durchschlängelnden Aarstroms,
Nahte zur Rechten der Dom des weithinschattenden Stockhorns.
Immer erhabener stieg, vorherrschend, im näheren Hochland
Riesens spitziger Fels, die Naturpyramide der Alphöhn;
Und als über den bebenden Holzschwibbogen des Zuhlbachs
Rollte die Fuhr, stieg plötzlich empor, blicklendenden Schneeseins,
Gegenüber der Gletscher Olymp, in der Mitte die Jungfrau.

Noch nur langſam lenkte hinab mit ſtrafferen Zügeln
Helios dort das entflammte Geſpann des ſtrahlenden Wagens,
Als in das fenſtererglimmende Thun voll Feier des Sonntags,
Mitten ins frohe Gewühl einraſſelte jetzo das Fuhrwerk.
Froh durch die Haufen des Markts und die rings vollwimmelnden Straßen
Fuhren ſie, freundlich begrüßt von dem feingeſitteten Stadtvolk,
Bis zu der unteren Stadt, wo zum weitgeprieſenen Freihof
Eingekehrt, ſie den Abend am fröhlichen Mahle verſcherzten,
Und durch erquickenden Schlaf ſich ſtärkten zur morgenden Seefahrt.



Dritter Gesang.

Inhalt.

Hermes, ergrimmt gegen Nordfrank, weil er selbst sich der Holden Führung gewünscht hatte, sucht, nachdem ihm die Vereitlung der Reise durch das Verfehlen des Postwagens nicht gelungen, Eros, um sich mit ihm gegen die Wallfahrer zu verbinden, und findet ihn bei dem Kirchweihfeste in Hasel. Er beredet ihn, noch vor Mitternacht, mit hinauf zum Finsteraarhorn zu fliegen, um dort Jenä gegen den Führer der Jungfrauen aufzubringen. Beschreibung des neuen Olymps. Klage der Verbündeten, und Entrüstung des Donnerers, der den Worten Befehl ertheilt, mit Anbruch des Tages gegen Nordfrank zu stürmen, wenn er weitere zu gehen wagt. Dem schirmenden Apollon gelingt es, den geschwungenen Blitzstrahl abzuwenden, und Jenä zu bewegen, seinen Theil an der Verfolgung des Angeklagten zu nehmen. Dieser genützet und reitet dem Musengott, seinem Günstling zu schützen. Sämmtliche Götter, außer Eros und Hermes, begeben sich zur Ruhe.

Jetzo ſchlummerten dort die Gewanderten, während der Führer
Alles zur morgenden Fahrt auskundigte, jedes beſorgend,
Und erſt ſpät ſich zur Ruhe begab nach gelungner Beſtellung.
Aber bevor noch hinter den Höhn die Sonne herabſank,
Schwang ſich von Rieſens geſondertem Fels zu der blumigen Anhöh'

Haslis, Amora genannt, der neidentflammte Hermeias.
Dort nun traf er, im frohen Gewühl hochzeitlicher Hirten,
Welch' auf dem eichenumschatteten Platz juchheiten, Eros
Selber verkleidet als Hirt, theilnehmend an jeder Ergötzung,
Hüpfend nun hier, und nun dort, im beständigen Spiel mit den Mägdlein.
Lange hatt' er vergebens gesucht den schwärmenden Flüchtling,
In dem Helvetischen Tempe bei Thun, im neuen Olympos,
Harhorn irdisch benamt, auf den Zwillingshöhen des Tigers,
Und bei der Mutter zuletzt auf dem Gurnigel, müde des Umflugs
Durch Bergspaltungen rings und gründekräuterte Thäler.

Endlich entdeckt' er im Fluge, vom Gurnigelbade zurück, ihn,
Eben als über den eigenen Fels, weitſchauenden Umblicks,
Er mit geſenktem Schwung herſchwebete. Pfeile, die flogen,
Unſichtbar den Sterblichen zwar, doch den Himmliſchen ſichtbar,
Treffend die Mädchen und Jünglinge dort, verriethen den Wildfang.
Jetzo dem Bruder genaht hub an der liſtige Kaufgott:
Trauter! was weileſt du hier unwürdigen Spielen des Bergvolks,
Während dich ruft ein erhabnes Geſchäft glorreicher Erfüllung?
Iſt doch, traun! die Beſiegung der hornviehweidenden Helden
Und der leichtumgürteten Berg-Amazonen des Haslis,

Die ſchon fallen, bevor du gezielt, tief unter der Würde
Deiner unendlichen Macht. Auf! höhere Palmen nun wehn dir!
Ihm antwortete drauf des Gebirgwilds Bändiger, Eros:
Lästre mir nicht, Herzloſer, die Hirten und Hirtinnen Haslis!
Iſt doch dies mein geliebteſtes Volk, und, wahrlich! mir theurer
Als die Berner und Berninnen dort, die ſtets du mir anlobſt,
Weil ſie nur dich anbeten, und hoch, von ferne, den Ares;
Aber die übrigen Götter geſammt, mich ſonderlich, höhnen.
Wahrlich! derweil wir Olympier doch die Theſſaliſchen Berghöhn
Flohn, aus den erblichen Sitzen verſcheucht von Türkiſchen Barbarn,

Die, ſelbſt nimmer im Scherz, uns huldigen (welches zum Glück hier
Chriſtliche Dichter doch thun, und mehr noch zu wagen bemüht ſind)
Iſt mir lieb dies fröhliche Thal, das, fern von den Städten,
Blüht, dem Penëiſchen gleich, umrauſcht von waldigten Berghöhn,
Und im friedlichen Schooß deutſchredende Griechen ernähret.
Lieb mir ſind Heloiſas Gefild' am Geſtade des Lemans,
Lieb auch die Matten des Tell an dem wechſelnden Ufer Luzernas;
Lieb auch die Rebengeländer des Sees am Fuße des Uto;
Lieb auch herzlich das Thal der Lützſchënen; lieber die Fluren
Gurnïgels noch, und der Hain der jungfrauſchaukelnden Thuna;

Aber vor allen erfreuet mein Herz dies luftige Bergthal,
Blumigt, bekräutert, mit Hainen erfüllt, voll fröhlicher Hütten,
Und durchrieselt von Bächen, im Duft umgrünender Weiden,
Welche durchtönt der Heerden Geblök im Echo des Schallrohrs,
Ach! und Gesang der Bewohner, an Wuchs den Griechen noch ähnlich!
Sprach's. Lautlachend erwiederte drauf der bebeutelte Kaufgott:
Griechen die Haslibewohner? Fürwahr! nicht täuscher der Sinnspruch:
Um stets Rosen auf Dornen zu sehn, braucht's Augen des Eros.
Zwar ein bergkuhäugiges Weib, und ein göttlicher Sauhirt,
Nahn uns dort aufrecht herwandelend; aber es machen

Zwei Homeriſche Schwalben noch nicht Homeriſchen Sommer.

Zürnend blickt', und begann des Olympos Tyrann und des Erdballs:
Unbeſonnener! reize mich nicht; ich ſchnelle den Pfeil ſonſt
Ab, und erfülle dein ſpottendes Herz mit ſchmachtender Sehnſucht
Nach dem bergkuhäugigen Weib, deß Reizen du Hohn ſprichſt!
Jener ſprach's; und es bebte vor Angſt der himmliſche Hagſtolz.
Schnell abwendend den drohenden Pfeil mit koſender Schmeichlung,
Faßt' er dem Bruder die Hand, die bogenſpannende, knieend;
Und tief athmenden Hauchs ſtöhnt' er die flehenden Worte:
Herrſcher des eigenen Vaters, des Herrn der Welt und der Götter

O! wie wagete je doch im Ernst ich dienender, Eros,
Sey's in Worten nun, oder in That, mit Hohn zu begegnen?
Fern sey solches! O trotzet' ich doch viel leichter dem Ares!
Denn, zwar selbst ein Gewaltiger, weicht er, Schrecklicher! dir doch!
Nur im Scherz entschlüpfet mir wohl nicht selten ein Wörtlein,
Herzlich bereut nachher, wenn verfliegt der benebelnde Kopfdunst.
Denn ich komme von Gurnigel her, wo die Mutter zum Badfest
Einige Götter geladen, und mehr des Nektars herumgeht,
Als bei größeren Festen geschieht, wenn alle dabei sind.
Ach! denn es fehlet der Musen Gesang; auch fehlet Apollons

Leier, der Chariten Huld, und der Allaufheiterer Trog.
So mit ſchmeichelnder Rede verſöhnte den Zürnenden Hermes;
Und unſichtbar dem tanzenden Kreis, umarmten ſich beide.
Drauf vorbrachte nun jener die künſtlich bereitete Bitte,
Meldend der Ankunft Grund, und den langen vergeblichen Umflug.
Alſo ſprach er, zum Bruder gewandt, die geflügelten Worte:
Wenn, o Geliebter! es je mir gelang, dir, eifrig bemüht ſtets,
Irgend ein Dienſtchen geheim zu bewilligen, oder auch kundbar,
Dreiſte mir dann, was ich hier (du vermagſt ja ſolches) erflehe!
Eile mit mir, in der Mitte der Nacht, bevor noch die Bergshöhn

Eos mit purpurnem Schimmer bestrahlt, zum Thunischen Gasthaus,
Freihof! Dort nun ruhen die Drei, holdseliger Anmuth,
Welche zu führen gelang, mir selbst zum Trotze, dem Erzfeind
Meines gesammten Verkehrs, dem gebirgdurchschwärmenden Nordfrank.
Jene, die Holdesten ihres Geschlechts, urgriechischer Schönheit,
Aehnlich an Bildung und Wuchs und an jeglichem Reize der Jugend
Unsern unsterblichen Drei'n (wenn nicht die Himmlischen selber),
Hatten beschlossen den Zug, den gefährlichen, hoch zu der Jungfrau.
Führer zu seyn nun erbot ich mich selbst, bevor noch der Fremdling
Anwarb, nahend mich jenen geputzt, mit stattlichem Anstand,

In der geborgten Gestalt des schönsten Bernischen Hauptmanns,
Froh der vortrefflichen Wahl, denn es schritt derselbe triumphfroh
Hoch durch die Straßen einher, lautmeinend, aus jeglichem Fenster
Grüß' ihn, heirathslustigen Blicks, ein guckendes Mägdlein.
Geld auch hatte der Herr, groß- und kleinräthige Sippschaft,
Und zum Barätti geborenen Kopf, und Füße zum Feststehn,
Auch viel erblichen Witz voll Trotz und gediegener Derbheit.
Freundlich dankten die Holden; allein genöthigt zum Aufschub
Durch anhaltenden Regen und Sturm, blieb aus die Entscheidung;
Bis ich auf einmal heute sie sah, geführt von dem Fremdling,

(Welchen sogleich ich erkannte) genaht dem wartenden Postknecht,
Eine Minute zu spät nach vorgeschriebener Ankunft.
Diesem befahl ich zu rollen allein. Doch jene zu Fuß nun
Fingen entschlossen die Wanderung an, die fröhlicher ausfiel,
Als wohl wäre gelungen die Fahrt, die selbst ich gehindert.
Lange bewegt' ich im Geist', ersinnend ein Mittel, den Anschlag,
Wie zu vereiteln noch stünde der Zweck des führenden Nordfrank;
Und, wenn nicht mir gelang, vorher durch listige Fügung
Jenen den Zug zu verleiden und ihm, doch wenigstens dieses
Noch zu verhüten: daß nimmer ihm werd' am Fuße der Jungfrau

Jene Belohnung, die, kaum ihm bewußt, vom dunkelen Schickſal
Dem iſt beſtimmt, der dahin drei Jungfraun ohne Verſehn führt.
Dieſem Gedanken ertheilt' ich Zweifelnder endlich den Vorzug:
Dich zu bewegen, ſobald er erwacht, und die Schlummernden aufweckt,
Während noch immer ſein Herz gleichhuldigend Alle bewundert,
Einen erleſenen Pfeil in die Bruſt ihm eilig zu ſchnellen,
Daß er für Ein' allein entbrenn', ausſchließend die Andern.
Vorher eilen wir Beide hinauf zum hohen Olympos,
Und, weil noch ihm erglüht die Stirne vom fröhlichen Gaſtmahl,
Flehn den Donnerer Zeus um Südwind ſtrömenden Regens.

Solches gewähre dem Bruder geneigt, o trauteſter Eros!

Alſo flehte er; und lachend verſprach der Bruder Gewährung.

Eilig dann flogen ſie Beide davon, in der Gipfel Umdämmrung,

Ueber verſchattete Fluren, und Hain', und Hügel, und Waldhöhn,

Auf zu der Götter Verſammlung am Thron des herrſchenden Vaters.

Hier ſaß hehr, im ätheriſchen Saal geſtirneter Wölbung,

Auf dem weitvorſtrahlenden Sitz, erhöht in der Mitte,

Zwiſchen den Uranionen, der Herrſcher im Donnergewölk, Zeus.

Heiterer Stirne, mit lächelndem Blick, in der Rechten des Weltalls

Zepter, die Linke gelehnt auf das Knie der hohen Gemahlin,

Ruht' ihm zu Füßen der Adler ſtill, in den Klauen den Blitzſtrahl.
Vorn umher, dreifach, zur Rechten und Linken, im Halbkreis
Hinter einander gereiht, auf goldenen Stühlen gelagert,
Saß der Götter und Göttinnen Schaar hellleuchtenden Anblicks.
Denn nie brennt, auch während der Nacht, ein anderes Licht dort;
Sondern den eigenen Augen entſtrahlt taghelle Beleuchtung,
Glanzerfüllend die Näh', und von fern' umſchimmernd das Weltall.
Rings durchtönten die Pfeiler umher, und die hallende Wölbung
Muſengeſänge, vermählt mit dem Klang der Apolliſchen Lyra,
Sanft entſtrömend dem ſtimmigen Saal, und wiedergehallt laut

Von den harmonischen Chören der rollenden Sphären von außen.
Hoch dort wirbelt' empor auch Gedüft wohlriechenden Weihrauchs,
Sparsam zwar (denn wenige nur der Erdenbewohner
Opfern den Göttern annoch, dankbar, andächtiger Demuth),
Doch um so mehr dem Donnerer lieb, und feineren Anhauchs.
Hieher stieg den krystallenen Weg des Olympischen Aarhorns
Ueber die schimmernde Brücke der Burg, Milchstraße genennet,
Jenes verbündete Paar, und trat durch's offene Saalthor.
Jetzo dem Throne genaht, nach vorher beredeter Ordnung,
Führte das Wort mit gefälliger Zung' Idalias Sprößling:

Wahrlich, o Zeus, Allherrscher der Welt und des wölbenden Himmels,
Und ihr Götter und Göttinnen rings Olympischer Hoheit!
Wenig entspricht dem erhabneren Sitz und der weiteren Hofburg
Was ich im Auge bemerkt dort unten, prüfend die Herrschaft.
Traun! viel mächtiger waret ihr noch zur Zeit der Bestürmung
Jenes Olymps, der niedriger zwar, doch schauriger, da stand,
Als euch drohte mit frecher Gewalt der Titanen Empörung;
Mächtiger selbst, und verehrter, zur Zeit des grausen Lykaon,
Als doch ganz zu vertilgen das Menschengeschlecht dir gefiel, Zeus!
Damals lehnten sich auf die Sterblichen, Feinde der Allmacht;

Aber anizt — kaum fragen ſie noch nach himmliſcher Waltung,
Meinend, es drehen ſich ſelber die Erd' und der wölbende Himmel;
Und als wärer ihr nimmer noch da, lautlachend des Nachttraums,
Schalten und walten ſie ſelbſt, hellſehend am völligen Mittag
Alles in wahrer Geſtalt, handgreifend die Sach' und die Urſach.
Nirgend, ſo weit ich noch flog in der neuen Beherrſchung, entdeckt' ich
Tempel, wie dort, euch geweiht, noch Palladien; nirgend zum Opfer
Auch nur ein Schaaf, euch bekränzt, geſchweige denn Feſthekatomben.
Auf den verſunkenen Säulen der Hain', und rings auf den Trümmern
Eurer Altäre, beſucht Kramladen und hölzerne Bühnen,

Und todvolle Kapellen ein Schwarm gottloſen Geſindels.
Ach! es liegt im Schutt der Glaub'; und die Furcht vor den Göttern
Iſt von der Erde geflohn mit des Schönen Gefühl und der Freiheit! —
Ihm unterbrechend die Rede, begann der Erſchütterer des Aarthorns,
Zeus, der bezepterte Vater des Menſchengeſchlechts und der Götter;
Und wie er ſprach, ſchwieg rings der Olymp und das ſchauernde Weltall:
Manches bemerkliche Wort, voll Wahrheit, floß dir, o Sohn jezt
Von der begeiſterten Lippe, doch dehnt auch Vieles dein Eifer
Ueber der Grenzen Gebühr. Zwar herrſcht ungläubige Wißluſt
Unten, und eignes Vertraun (Aufklärung nennen ſie ſolches),

Und es verſchwanden die Götter ſogar aus der neueren Dichtung,
Welche verſtändig nunmehr und verſtändlich vom Kopfe zum Kopf geht.
Aber es glimmt in der Aſche doch Gluth von wärmerer Strahlung
Als das Leuchten, von welchem du ſprachſt. Teutonias Orpheus,
Schiller genannt, hat neulich noch kühn in der ſtaunenden Mitte
Laut der Helleniſchen Göttergewalt lobſingend gehuldigt;
Seit Jahrhunderten ſtieg mir herauf kein ſüßerer Weihrauch!
Wieland ſelber, der Spötter, obgleich ihm eigener Schalkheit,
Offenbaret ja längſt in Merkurevangelien Deutſchland
Sachen von uns, und geheime Geſpräch' ausnehmender Weisheit,

Welche Heſperiens Ohren verſchwieg ſein Freund Lukianos.
Göthe, Germaniens Liebling, und (ſicher du kennſt ihn, Eros!)
Freund gottbildender Künſte, wenn nicht kunſtbildender Gottheit,
Hat uns ja ſchon Propyläen erbaut, von Vielen bewundert!
Auch Eutins Virgilius lebt, der den alten Homeros
Rief aus dem Grabe Helladias auf, und tönenden Sprachklang
Dem nunmehr mit den Deutſchen geläufig redenden Wort gab,
So, daß ſelber ich zweifl', ob nicht noch holder mir anklingt,
Als der homeriſche Name: „Der Herrſcher im Donnergewölk, Zeus"?
Jener ſprach's; und es lächelte rings der Götter Verſammlung.

Aber Hermeias verging die Geduld; auffahrenden Eifers
Nahm er dem Bruder das Wort, und erwiederte glühend vor Unmuth:
Sey's! ich bewundre, wie Weniges freut, und der himmlischen Weisheit
Seltner Genuß ist gewürzt; und Genügsamkeit ziemet den Göttern.
Aber es droht nicht weniger Sturz jedweder Regierung
Gar zu erhab'ne Geduld, wenn ungeahndet der Frevler
Alles sich trotzend erlaubt, und das Aergste dem Trotzigen hingeht!
So nun schläft, uns Göttern zum Trotz, unbändiger Kühnheit,
Nach vollführeter That dort unten im Thunischen Freihof
Neben den Chariten jetzt ein fürstlicher Erdebewohner,

Harrend des kommenden Tags, um weiter, geführt von den Holden,
Ueber den See, durch das Thal, bis hinauf zum Fuße der Jungfrau
Seinen vermeſſenen Gang zu beſchleunigen; wähnend, von dort aus
Leicht zu erſpähn den verborgenen Weg zu des Donnerers Thronburg.
Sprach's; und gemeinſamer Schauder ergriff die erſtaunenden Götter;
Aphrodite vor Allen, die gleich nach der eigenen Wohnung
Iris ſchickte, zu ſehn, ob der Grazien keine daheim war?
Während ſie fort war blickten ſich an die Göttinnen, ängſtlich
Harrend, nun Hoffnung, nun Furcht im zweifelnden Buſen bewegend.
Aber es kam die Geſandte zurück, und erröthendes Schweigen

Sprach nur zu laut für den schlauen Bericht des tückischen Hermes.
Jene waren herab vom Gurnigel Alle gestiegen,
Wie sie der Brüder Verschwörung gemerkt, und bewachten mit Sorgfalt
Unsichtbar die Träum' und den Schlaf der irdischen Schwestern.
Keiner Lipp' entflog ein Getön; stumm saß die Versammlung.
Aber nachdem drei Blicke gedauert die gemeinsame Stille,
Furchtbar, der Ruhe des Meers vor dem bald aufwühlenden Sturm gleich,
Oder dem Schweigen der drückenden Luft, wenn Gewitter emporrohn,
Schüttelte dreimal düster des Haupts ambrosische Locken
Zeus, daß die Alpen umher und des Throns Domwölbung erbebten,

Laut nachhallend das Drohn der fernhindonnernden Worte:

Adler auf! umschatte den Kreis, und reiche den Strahl mir!

Dringt euch, Wolken auf Wolken, verborgene Mächte des Sturmhorns,

Gegen den See, luftwirbelnden Flugs, und stürzt euch gesammelt

Nieder aufs trotzende Haupt des Verwegnen, wenn nicht er zurückkehrt;

Also sprach er, und faßte den hochherschmetternden Blitzstrahl.

Und nun wäre vereitelt die Fahrt der Helden zur Jungfrau,

Und entschieden dem Held, dem geleitenden, grausses Verhängniß;

Aber es nahte, mit ruhigem Blick, aufstehend Apollon,

Schnell vorbeugend dem Wurf, und beschwur des Donnerers Unmuth.

Also sprach er, im Busen besorgt für den schlummernden Günstling:

Zeus, Ruhmwürdigster, Höchster, du Herrscher im Licht und im Nachtgraun!

Leicht gereute, was jetzt du gedroht, vollführet einmal dir!

Lebt doch kaum in der Mitte der Sterblichen einer, uns Allen

Treuer ergeben, als eben der Mann, dem jetzo du zürnest!

Ich, ich kenne sein Herz, und verbürge sein Streben als schuldlos.

Zwar er geleitet, wie jener erzählt, drei Holde zur Jungfrau

(Sinds die Huldinnen selbst? noch nicht erforscht' ich die Wahrheit);

Aber sein kühnes Beginnen ist frei bis jetzt von Versündung,

Ob's auch ferner es bleibt, verschließt das heilige Schicksal.

Alſo laß, o Vater! den Mann, hinlegend den Blitzſtrahl,
Und gebiete dem Flug der Gebirgumwölkungen Ruhe!
Daß er den ſattſam gefährlichen Zug, von Eros und Hermes
Einzig bedroht, fortſeze; den Zweien geſtatte Verfolgung,
Und mir Einzigem Schirm! Du ſelbſt nur ſiehe dem Spiel zu.
Sprach's, und befriediget lächelte rings der Götter Verſammlung.
Selbſt beifallend auch winkte mit dunkelen Brauen Kronion,
Wieder den Strahl mit erröthender Hand hinlangend dem Adler.
Doch unmuthigen Blicks ging abwärts jezo Hermeias,
Hurtig von Eros gefolgt; und ſie Beid' entflohn dem Olympos.

Aber die Muſen, erfreut (denn ſie liebten den muthigen Nordfrank),
Huben ſogleich den Wechſelgeſang zu des Donnerers Lob an,
Tönend der Erd' Entſtehn und die Pracht des ewigen Himmels.
Auch die Geſchichte des Menſchengeſchlechts, entworfen von Momus,
Sangen ſie ſcherzenden Tons, oft mit erröthendem Lächeln,
Daß ſich allmählig entrunzelte ganz die Stirne Kronions.
Aber nachdem er genug gelacht der irdiſchen Thaten,
Von der Erbauung Athens bis zum Sturz der Römiſchen Freiheit,
Langeweile befürchtend vom Reſt des Momiſchen Volkslieds,
Schweigt' es ſein ernſterer Blick. Zugleich dem alten Homeros

Winkt' er, der, hinter dem Sitz des Gesanggotts, über die goldne
Harfe gelehnt, da stand, sein Lied von der Alpen Entstehung
Vorzusingen, daß Ehre nach Zeus genieße der Dichtkunst
Vater, der Spender des Lichts, und des Grauns Besieger, Apollon.
Solches nun sang, gehorchend, der Greis; und es rauschten im Einklang
Sämmtliche Harfen, als sein' anfing, der himmlischen Musen:
Ehre dem Donnerer Zeus, und dem Sohn des Donnerers, Foibos!
Herrlicher ragt ein neuer Olymp auf neuer Titanen
Trümmern; es sank Parnasos; es sank selbst Ida dem Schicksal;
Aber erhab'ner als beid' erheben sich Eiger und Aarhorn.

Bayerische Staatsbibliothek München

Töchter Kronions, gewähret mir hold! ich hebe den Vorhang
Auf vor der Urwelt Bild, und enthülle der Alpen Entstehung.
Als, mit den Uranionen verscheucht von östlichen Barbarn,
Hier im Kimmerischen Reich, den unsträflichen Hyperboräern
Nah', ich hemmte den Flug; es gebot der Olympier also;
Lag um den neu sich erhebenden Thron des ewigen Vaters
Tief verbreitet in Nacht ein endlos starrendes Eismeer,
Voll Schneefelsen und wildverwachsener Waldungen Anhöhn.
Ringsum nährt' ein unendlicher Sumpf vielköpfige Drachen,
Grimmig und wild, sich selber vor Wuth einander verschlingend.

Schrecklicher ſchien mir die Gegend als Styx und Aides Wohnung;
Dennoch hemmt' ich nicht lange den Wunſch, vom neuen Olympos,
Wo mir wurde vergönnt der Sitz bei ſeligen Göttern,
Selber hinabzuſteigen, mit eigenen Augen das Chaos
Anzuſchau'n, damit mein Geſang voll neuer Erhebung
Tönte dem Donnerer Zeus, und dem Sohn des Donnerers, Foibos.
Lange durchſpähte mein Blick die Verwüſtungen, irrenden Umflugs,
Hoch bald ſchwebend empor, bald ſinkend hinab in die Tiefe,
Bald ringsflatternd, ein Raub der immerwechſelnden Unform.
Endlich dämmerte mir in dem Graun der chaotiſchen Alpnacht

Jenes gestaltende Licht, das kühn den Himmlischen abrangst

Du, die ahnend enthüllt was geschah, was geschieht, und geschehn wird,

Dichterbegeist'rung! Ich sah die himmelstürmenden Riesen,

Coos, Othos, in Wuth, und den Ossheber Typoeus,

Welche mit dreimal zuckendem Strahl der bedrohte Kronion

Traf, und trümmernd den Bau begrub in der krachenden Tiefe.

Diese sah ich auf's neu', ein entsetzliches Wunder, empordrohn.

Halb in der Hölle verborgen die hundertarmigen Leiber,

Huben sie, brüllend, durch Nebel und Dampf und Wolken die Häupter,

Strebend hinauf; es erbebte die Erd', und es dröhnte der Abgrund.

Sieh, und mit einmal ragten empor die Gräuelgestalten
Fürchterlich. Dreimal huben geballt sich die bräuenden Fäuste;
Dreimal sanken sie. Nacht entquoll und unendliches Dunkel.
Graunvoll rauscht' es im Sturm; Zeus donnerte; dumpfes Gebrumm scholl.
Plötzlich erglimmte die Nacht. Doch mit unermeßlichem Lachen
Brüllten die Rasenden Hohn; denn es traf sie selber der Blitz nicht.
Als entrollt nun verschwanden der Dampf und das nächtliche Dunkel,
Sah ich jene, gebückt, aufwühlen die Erd', und der Tiefe
Demantwurzeln zerhau'n, dann, kehrend, hoch herauf ziehn
Dich, unendliche Schwere des Alpenbodens in Orkos.

Taumelnd blickt' ich hinab in den Schlund; es erbebte das Herz mir;
Und ich erhub mit dem hebenden Arm des gewaltigen Coos
Wieder den schwindelnden Blick. Heiß dampften Typhon und Othos,
Hattend die marmorne Last, weil jener noch zog, selbst träufelnd.
Alle nun schoben, von unten gefaßt, anwälzend die Masse;
Dann, anstrengend mit Macht nun häuften sie, schweren Athmens,
Rastlos, Fluh an Fluh gebirgbelastete Berge,
Mauer auf Mauer empor, mit wälderwogender Waldung
Uebergewölbt, und drauf aufthürmend in schwindlichter Höhe,
Gipfelkoloß an Koloß, der kristallenen Zacken Granitgrath.

Jetzo beſtieg ſein Gebirg der gewaltige Coos, ein Berg ſelbſt,
Griff mit hundert Armen empor durch donnernde Wolken
Hoch in den Himmel; und jetzt wär' eingeſtürzt des Olympos
Herrliche Wölbung, wenn nicht dein Pfeil ihn, o Foibos, getroffen.
Schon erbebte der Götter Schaar, und die Göttinnen alle
Flohen verwirrt durch einander, auch ſelbſt der erhab'ne Kronion
Schüttelte düſter das Haupt (denn Coos trotzte dem Strahlſchwung,
Ueber des Donnerers Adler erhöht), als rollend heranfuhr
Helios Doppelgeſpann mit dem weithinfunkelnden Wagen,
Drauf, triumphirenden Blickes, der ſtrahlende Foibos Apollon.

Dieser spannte den Bogen mit Kraft, und, schnellend den Pfeil ab,
Traf des Trotzenden Stirn. Nicht taumelt' er; aber erstarrt stand
Hoch aufragend, ein Fels, das himmelgreifende Schreckhorn.
Ehre dem Donnerer Zeus, und dem Sohn des Donnerers, Foibos!
Wie, wenn orkanengepeitscht des Ozeans unter Orions
Herrschaft wüthender Grimm wild bäumt die schäumenden Wellen
Tief aus dem Grund aufrauschender Fluth; hoch thürmen die Stürme,
Wassergebirg' an Gebirg', unermeßliche Wogen gen Himmel;
Und nun starrte gefroren das Heer der gethürmten mit einmal:
Also standen erstarrt die himmelstürmenden Riesen;

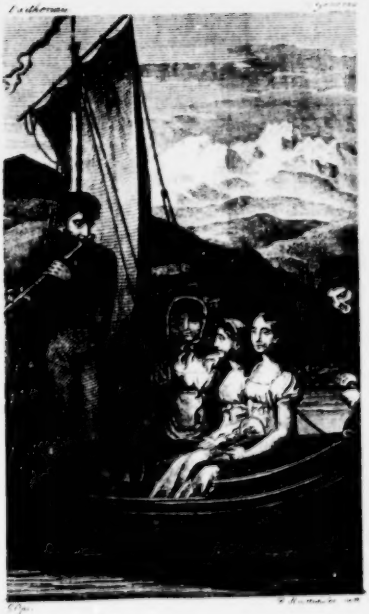
Streckend empor der Arme Gewalt (jetzt nennt
man ſie Hörner),
Himmelſpaltenden Drohns ſtirnkühn dem Donnerer
trotzend:
Sturmhorn links, und Schreckhorn rechts,
und du, in der Mitte,
Alpenkeraunion, ſtets umrollt vom Donner
des Aarhorns.
Ehre dem Donnerer Zeus, und dem Sohn
des Donnerers, Foibos!
Herrlicher ragt ein neuer Olymp auf neuer
Titanen
Trümmern: es ſank Parnaſos! es ſank ſelbſt
Ida dem Schickſal;
Aber erhab'ner als beid' erheben ſich Eiger und
Aarhorn,
Throne dem Donnerer Zeus, und dem Sohn
des Donnerers, Foibos.
Sang's, von den Muſen begleitet, und ſchwieg,
und der ſämmtlichen Götter

Beifall krönte sein Lied. Als jetzt der Donnerer aufstand,
Neigte sich rings dem Vater der Kreis, das Zeichen befolgend.
Und zur besonderen Wohnung nun ging Jedweder zum Ausruhn;
Zeus mit Here zum hohen Gemach; mit Kypris Hefaistos;
Dort mit dem grausen Poseidon die heilige Nymph' Amphitrite;
Hier mit der blühenden Hebe die Kraft des hohen Herakles;
Andre mit Andern; und Foibos zuletzt mit sämmtlichen Musen.

Vierter Gesang.

Inhalt.

Die beiden verfolgenden Götter begeben sich vor Tagesanbruch zum Nachtlager der Jungfrauen. Als der im Nebenzimmer geweckte Nordfrank hineintritt, die Schlafenden zu wecken, verwundet ihn Gros, und der Führer entbrennt von ausschließender Liebe zu der jüngsten der schlummernden Schwestern. Er entgeht indeß der Entdeckung, wodurch jene die Reisegesellschaft zu trennen gehofft hatten. Nach genommenem Frühstück begeben sich Alle zum bestellten Thunerschiff, das der Schadau auf sie wartet, und gehen in der Morgendämmerung an Bord. Stille Fahrt auf dem Thunersee. Morgengesang der Jungfrauen. Sonnenaufgang. Unruhe des entbrannten Führers. Sturm. Nach vielen ausgestandenen Gefahren landen sie endlich am Fuß des Beatusbergs, wo sie aussteigen.



Alle nunmehr dort oben, und unten die ruhenden Pilger
Schliefen; nur Hermes nicht, noch Eros labte der Schlummer.
Wenig auch sonst genießen des Schlafs, der Ein' und der Andre,
Tag und Nacht in verschlagnem Verkehr mit sterblichen Menschen;
Beide doch selten vereint, ganz ungleichartigen Treibens.

Jetzt verbündet erreichten sie bald das ruhige Gasthaus,
Wo sie durch's offene Fenster hinein zu den schlafenden Jungfraun
Flogen, als Schmetterling Eros, und Hermes summende Fliege.
Flatternd umher im Geduft des Gemachs, ersannen sie Tücke,
Während die Unschuld schlief, und erwarteten sehnlich das Aufstehn.
Oft auch nahten sie Jenen im Bett, und staunten den Reizen,
Leis' anwehend die Lilienhänd' und die rosigen Wangen:
Ach, und es träumten die Drei von dem Führer zugleich und dem Hauptmann,
Oft im Traum ausstreckend die Arm', und wendend die Köpflein.
Aber es weckte nunmehr im Nebenzimmer den Nordfrank

Noch vor des Tags Anbruch der beſtellete Bote des Schiffsvolks.
Eilig entſprang dem Lager der Held, anziehend den Rock nur
Und die bewaffneten Schuh, denn im übrigen ſchlief er bekleidet.
Jetzo trat er hinan, leiſ öffnend die Thüre der Kammer,
Wo noch ſchliefen die Holden im einzigen Bette geſammelt,
Um ſie, nach Abends gegebenem Wort, lautrufend zu wecken.
Aber es pocht' ihm das Herz bei dem Oeffnen der heiligen Thüre
Wunderbar; und als kaum er geblickt ins Zimmer, das Mondglanz
Oder auch Frühroth ſanft durchſchimmerte, plötzlich ergriff ihn
Heftiges Zittern der Glieder, und ängſtliche Wonne-betäubung,

Daß er verwirrt, wie von Zauber gelähmt, ein Träumender daſtand.
Aufthun wollt' er die Lippen; umſonſt! es verſagte der Seufzer
Kurzaufathmender Hauch; und das Aug' umflimmerte Blendung.
Lange vermocht' er nicht hin, noch rückwärts; endlich der Wallung
So Willig gezwungener Raub, gezogen von ſüßer Gewalt, ſtand
Feſt wie geheftet ſein Fuß dicht neben dem Bette der Jungfraun.
Aber es klopfte noch heftiger jetzt in ſteigendem Aufruhr
Hier mit gedoppelten Schlägen ſein Herz, als im zaub'riſchen Zwielicht
Roſiger Dämm'rung, vom purpurnen Schein der Auroragardinen
35 Lieblich erhöht, er die Holden erblickt' in des Schlafes Umarmung.

Stille herrſcht' in der Kammer; umher auf Stühlen dem Bett nah
Lagen der Mägdlein ſchöne Gewand' in zierlicher Ordnung,
Oben auf jedem Gelag die Strümpf', umwunden vom Kniebund,
Und an der Lehne des tragenden Stuhls hing jeglicher Strohhut.
Gleichſam Ambroſiaduft erfüllte die heilige Stille;
Und, wie von fern her, ſäuſelten ſanft Harmonien (ſo ſchien's ihm)
Kaum hörbar in dem Aethergeſumm leiſathmender Töne.
Immer in engeren Kreiſen umflog der Schmetterling Eros
Nordfranks träumendes Haupt, bis ganz verloren im Anſchaun
Dieſer, gebückt vorwärts, nichts ſah, nichts ſinnte, noch wahrnahm,

Als die verſchlungenen Drei dem Schlaf hold lächelnden Jungfraun.
Während der Bruder, als Fliege, noch ſummt, umſchuf ſich der Zaubrer.
Nicht ein Schmetterling mehr, ganz Eros, ſpannt' er den Bogen
Abwärts; und wie auf Myris ſich ſenkte der Blick des Bewundrers,
So Schnellt' er, daß jenem ins Herz fuhr tief der ſpitzige Goldpfeil.
Solches vollbracht, nun verwandelt' er gleich ſich wieder, wie vorher
Schmetterling, flatternd im Zimmer herum mit der ſummenden Fliege.
Aber der Tiefverwundete ſank in die Knie, und der Sehnſucht
Heftigem Schmerz entfuhr ein lautaufſeufzender Ausruf.
55 Jenes Geräuſch nun ſchreckt' aus dem Traum der Schlafenden Unſchuld;

Und wie der Nachtigall Brut in dem Neſt die wiegenden Zweig
Zittert zuſammen vor Angſt, wenn ein Schuß im Walde daherſchallt,
Regten ſie Alle die Glieder geſammt ſchnell zuckenden Schauderns;
Aber noch ſchaudernder ſelbſt dem Erwachen, gerührt wie vom Blitzſtrahl,
Sprang vom Boden der knieende Held. Doch ins eigene Zimmer
Wieder geflüchtet, beſann er ſich ſchnell (traun! ſelber Apollon
Gab es ihm ein, unſichtbar genaht) und mit ähnlichem Tonklang,
Thuend, als öffn' er die Thür erſt jetzo, rief er den Holden:
Wach Holdſelige! wach? und erwartete bebend die Antwort.
„Ja" erwiederten Alle geſammt, unſchuldigen Zutrauns,

„Gleich! mach' wieder die Thüre nur zu, treu-
weckender Führer!
Gleich sind fertig wir da; laß auf nur bringen
das Frühstück."
Und es entging so glücklich der Held schmachvoller
Entdeckung;
Aber er seufzt', und geheim brannt' unter der
Brust ihm die Wunde.
Als nunmehro gekleidet erschien die Gruppe
der Jungfraun,
Brachte die stattliche Magd, die gerufene, langen
Gewandes,
Mit untadlichem Knix und „grüß euch Gott,"
das Getränke
Heißer Arabischer Bohnen in Schweizerscher Sahne
gemildert;
Und, einschenkend die Tassen, umging sie freund-
lich und munter
Mit rothglühenden Wangen den Kreis, und wal-
lendem Busen;

Schlank von Wuchs, wie die Tann', in gedoppelten Flechten das Haupthaar,
Und voll Seele der ſchüchterne Blick; daß ſelber die Holden
Ueber die ſchöne Geſtalt erſtaunten, Hebe ſie nennend.
Haslithalerin war ſie aus Meiringen, dienend im Freihof
Erſt ſeit wenigen Tagen. Die Luſt auch Ebnen zu ſchauen,
Hatte dahin ſie geführt, und Verlangen nach ſtädtiſcher Bildung.
Thörichte! dürfte ſie leicht einmal zu ſpät, in der Hauptſtadt
Künſtlich verblüht, die verlaßne Natur und geflüchtete Heimath
Weinend bereun! Sie erzählete viel vom Roſenlawinbad,
Richen und Aar', und des erſteren Sturz und den Weiden der Hochfluh.

Fragend noch mehr nach dem Goliath Berns und den steinernen Lauben.
Gern mit der Schwatzenden schwatzten ein wenig die freundlichen Jungfraun.
Während sie, Stück nach Stück, den Anzug Jeder mit Neugier
Musterte, Hütchen, und Bänder, und Säckelchen, alles bewundernd.
Aber es mahnte besorgt, auf Abfahrt dringend, der Führer,
Ungerührt von den Reizen der Magd; er sah sie sogar nicht,
Einzig beherrscht von dem Glanz, der vorher ihm zeigte den Himmel.
Alle nun stiegen hinab, und erreichten zu Fuß in dem Lustgang
Neben der Mündung des wallenden Stroms bis zum Schlosse des Landvogts
Schadau, noch in der heiligen Früh' anlangend, das Schifflein,

Welches am Ufer ſie dort einbordete, fertig zur Abfahrt.
Noch vergoldete kaum das ätheriſche leichte Geflügge
Himmelempor aus den Thalen geflatterter Nebel der Morgen,
Und nur eben begann auf den Lilienbuſen der Jungfrau
Eos mit purpurnen Händen zu ſtreun die Roſen der Frühgluth;
Als auf dem See, mit dem Segel geblähet von Zephyros Anhauch,
Leicht hinſchwebte der Kahn; denn es trieb mit wehende Kühlung.
Jetzo, wie roſiger Helle verklärt aufglühten die Schneehöhn,
Huben die Holden vereint den wechſelnden Morgengeſang an,
Sanft von der Flöte des Führers gereizt und dem wirbelnden Nachhall.

Erst zu den Andern begannst du, Cynthia, tönender Stimme!
Singt, o Gespielinnen! singet mit mir zu der Flöte Begleitung
Jetzo das jungfrauheilige Lied dreistimmigen Einklangs,
Welches uns neulich gelehrt der gebirgtonkundige Nordfrank!
Selber beginn' ich; du, Dafne, nach mir; und Myris beschließt dann!
Also tönte der Holden Gesang zu der Flöte dem Echo:

Cynthia:

Sey mir gegrüßet, o Morgen! du Bild der blühenden Jugend,
Rosiger Wang', alliebenden Blicks, und erfrischenden Anhauchs!

Daſne:

Sey mir gegrüßt, ſchneeweiße, dem Blick erröthende Jungfrau,
Reine, dem Aether allein zugängliche, Muſter der Unſchuld!

Myris:

Sey mir gegrüßt auch du, klarwallende Fluth, die das Frühlicht
Schaukelt, und jene darin, o! du Bild der kindlichen Freude!

Cynthia:

Seht, wie er glüht, der Erwachende dort, voll liebender Sehnſucht!
Küſſe nun wirft er der Braut in den Schooß und ätheriſche Blumen.

Daſne:

Ueber und über beſtreut mit Roſenblättern erhebt ſie
Bis zu den Sternen ihr Haupt, und ſchüttelt die Blüth' auf die Erde.

Myris:

Aber im Spiegel der lächelnden Fluth blühn doppelter Anmuth
Himmel und Erde, die roſige Früh', und die Weiße des Bergſchnees.

Cynthia:

Seht, wie er naht, dort hinter dem Berg aufſtrahlend, der Jüngling!
Bald als Bräutigam kommt, und umarmt er die blühende Jungfrau.

Daſne:

Ueber und über erröthet die Himmliſche. Deck' ihr den Buſen,
Flatterndes Nebelgedünſt! o hüll' ihr die Schulter, Gewölkſtug!

Myris:

Kühle die Morgenumarmung, o Fluth! du kühlſt ja des Mittags
Heißere Strahlen, und wiege das Bild der holden Vermählung!

Cynthia:

Weih' uns, o Morgen! dem Tag, und, o Jugend! dem kommenden Alter
Heil, durch Erweckung der blühenden Kraft und veredelnde Bildung;

Daß aufkeime mit jeglichem Reiz' auch Tugend und Weisheit,
Und uns strahle gekehrt am Abend das heilige Frühroth!

Dafne:

Leit' uns stets an der Hand der Natur, du, Göttin der Reinheit!
Jungfrauheilige Röth' umstrahl' uns Wangen und Stirne
Schöner als aller erkünstelte Glanz, dir, holdestes Bild, gleich!
Nichts erhöh' uns der Mutter Geschenk als Erröthen der Unschuld!

Myris:

Knüpf' um Jugend das Band und Unschuld, himmlische Freude,

Wie der kriſtallene Spiegel vereint die Sonn' und die Jungfrau;
Daß uns, ein gaukelndes Spiel holdſeliger Träume, dem See gleich,
Fließe das Leben, Geſang, und beſtändige Wanderung zur Jungfrau!

Alſo tönte der Grazien Lied, holdwechſelnden Einklangs,
Wiedergetönt vielfach, mit der wirbelnden Flöte Begleitung,
Von dem tiefnachhallenden Bord der umfelſeten Thuna.
Gleichſam erwiedert umher von rings antwortenden Nymphen
Klangs wie ein orgelbegleiteter Chor unzähliger Stimmen,
Füllend die heitere Luft mit der fliegenden Töne Gewimmel,

Und noch lang', als ſchwieg der Geſang, ſang ferne der Nachklang.
Kaum glitt fort in dem Spiegel der Kahn; ſchlaff hing an dem Querbaum,
Hin und her nur bewegt vom geſchaukelten Maſte, das Segel;
Sieh! denn es hatte beim holden Geſang die Fluth ſich geebnet,
Während vor Wonn' auch Zephyros ſelbſt den Odem zurückhielt.
Fiſche hüpfeten rings um das Schiff; die Vögel des Himmels
Schwebten im leiſeſten Fluge herab; und herunter gelockt kam
Selbſt des Gebirges Gewild in friedlichen Schaaren ans Ufer.
Alles lauſchte, verwandelt in Ohr; hochfeierlich ringsum
Herrſchte Still', und es ſchien, als horchte die ganze Natur auf.

Nicht unlieb den Holden, auch jetzt nach geendetem Loblied,
War die bezaubernde Stille des Sees, und die schwebende Ruhe
Des kaum noch hingleitenden Kahns. Sie bewunderten sprachlos,
Hingegeben der hohen Natur, das begeisternde Schauspiel
Ihrer unendlichen Pracht in des flammenden Helios Aufgang.
Dieser trat triumphirend im Tritt, wie der Sieger des Python,
Auf den gebäumeten Rücken des tannenumstarrten Beatus
Strahlend hervor, gluthfunkelnden Blicks; und es flammten die Berge,
Rings entzündet vom Glanz des Erhabenen, blendender Leuchtung.
Hell ward plötzlich die ganze Natur; Licht wallete ringsum;

Licht durchloderte Hügel und Thal; und feurige Gluth floß
Hier an den Füßen der Berg', und ſtarrete dort in den Gipfeln.
Fröhlich bewundernd erglühten ſie ſelbſt, voll heiliger Andacht:
Doch es entbrannte der Führer noch mehr, des Morgengeſangs voll,
Voll der Sonne, des Glanzes umher, des Erglühens der Jungfraun;
Ach! und noch brennender voll von der Gluth der verborgenen Sehnſucht.
Aber ermannend ſein ſchmelzendes Herz, obſiegend dem Zauber,
Rief er dem alten Piloten, der eingeſchlummert am Ruder
Nickt', und dem Diener der Rah; und, ſelbſt ſich neben dem Steuer
Setzend ins Hintre des Schiffs, gebot er jenen zu rudern.

Vor ihm ſaßen auf nämlicher Bank die untrennlichen Schweſtern,
Alle geſchirmt von dem leinenen Dach des leichten Gedeckes,
Cynthia rechts, links Daſn', in der Mitte die ſchüchterne Myris,
Weil ſie die Zarteſte war, und furchtſam, die Jüngſte vom Alter.
Hier nun athmet' er näher den Drei'n, anhaltend den Odem
Hinter dem Liliennacken der oft aufſchaudernden Myris,
Wenn ihr die Schweſtern den Kahn, muthwilligen Wiegens, bewegten.
Dennoch fand er erträglicher ſo die Lage, wie vorher
Gegenüber. Geflohen dem Blick der unfliehbaren Huldin,
Hofft' er die Flamme der Bruſt, die verzehrende, leichter zu dämpfen.

Aber er dämpfte sie nicht. Je mehr er sie barg, und den Ausbruch
Hemmt', anstrengend die Kraft des sich selbst bekämpfenden Herzens,
Nur noch heftiger tobte der Brand im verschlossenen Busen.
Also glüht in dem innersten Schlund des umnachteten Hekla
Nie auslöschliches Feuer, bedeckt mit drückender Eislast;
Und es bewegt sich der Grund des Gebirgs, und erschüttert das Umland
Schrecklicher noch, wenn in Ruh' erscheint der ragende Gipfel.
Jetzo ward ihm zu enge der Kahn, zu enge der Bergsee,
Ach! und zu enge die Erd'! ein Kerker schien ihm das Weltall.
Ihr der unendlich Geliebten so nah! einathmend ihr Odem!

Oft von dem loſen Geringel des Haars bedeckter ſein Antlitz!
Ach! und die zitternden Knie' ihm gedrückt von den rundlichen Hüften!
Gluth nur ſog er in jedem Gebüſt, in jeglichem Hauch Gluth,
Mark und Gebein durchwallende Gluth in jeder Berührung.
Und nicht durft' er ſie kühlen, die ſtets anwachſende Flamme,
Nicht ausweinen den Schmerz, nicht ſtillen die brennende Sehnſucht
Durch ein geliſpeltes Wort, nicht flüſtern, nur mit dem Anblick
Brennen mußt' er, verbrennen! und ſie, ſie, der er ein Opfer
Hinſank, durfte nicht ſehn was er litt, und einzig für ſie litt.
Alſo brehte den giftigen Pfeil in der ſchmerzlichen Wunde

Stumm, in beſtändigem Kampf mit ſich ſelbſt, der liebende Führer.
Aber die Huldin merkete nichts; und träumte von weitem
Nicht die entfernteſte Ahnung von dem, was hinter ihr vorging.
Eben ſo fremde den übrigen Zween war jede Vermuthung.
Unbefangenen Sinns, arglos, in kindlicher Unſchuld
Saßen ſie da, und beſchauten entzückt die doppelten Küſthöhn,
Umgebogen im Spiegel der Fluth, und ragend im Aether,
Wähnend, es ſinn' ein Gedicht, ein erhabenes, ſchweigend der Steurer.
Aber die Männer, gehorchend dem Wink des ernſten Gebieters,
Raſch mit Gewalt vorſchiebend, und rings aufwühlend die Glanzfluth,

Ruderten jetzt in der Mitte des Sees, gleich fern von den Ufern,
Hoffend auf baldigen Hauch, nicht senkend den Mast noch das Segel.
Zeitigen fuhren sie rechts nun vorbei; dann zog unter des Riesens
Herrlicher Bergpyramide, die hehr gen Himmel emporstrigt,
Wimmis bezaubertes Schloß, in der Spalt' auf einsamen Hügel
Am Eingange des Thals, des siebenquelligen, thürmend.
Links schon ließen sie Gonten, vom Kalligenberge beschattet;
Kalligen selbst; rechts zeigte sich Spiez, und auf blumiger Anhöh'
Lieblich umgrünt, der Bezaubrung im Schooß, das fruchtbare Aeschi.
Stockhorn fuhr schon lange zurück, und die Kette des Schallbergs,

Also genannt von der Grotte der neunmalhallenden Antwort.
Mehrere Dörfer auch wichen gefernt, und unzählige Hütten
links und rechts. Bergwaldungen, Flubn, Weingärten und Weiden
Glitten vorüber der Fahrt, der bewundernden, während dem Vorblick
Aufstieg hoch die kristallene Welt, in der Mitte die Jungfrau.
Aber es hatte des Donnerers Drohn nur zur Hälfte der Schutzgott
Abgewendet, als oben im Götterpalast er den Aufruhr
Sänftigte, wehrend dem Wurf des bereits geschwungenen Zornstrahls.
Jenes Gebot an die Macht des orkanumwirbelten Sturmhorns
Blieb noch in voller Gewalt; und es hatt' im verborgenen Felsschloß

Nur zu laut es vernommen der Stürm' obwaltender Lenker.
Dieſer, ein ewiger Feind friedſeliger Ruhe, gelärmfroh,
Stets auf Zerſtörung bedacht, nur hold wildtobendem Aufruhr,
Harrt' unduldig des kommenden Tags, die Winde zu löſen.
Gern ſchon hätt' er geſendet den Schwarm der Willigen früher;
Aber es hemmte die Wuth ſelbſt Schadenfreude, weil küſtnah
Segelte noch der bedrohete Kahn. Als weiter vom Ufer
Jetzt in der Mitte des Sees, Anlandungen ferner, und ringsher
Weit umgeben von tieferer Fluth und erhöhteren Felſen,
Unaufſteigbaren Bords ſie ſchwebeten über dem Abgrund,

Löst' er die Ketten der Schnaubenden dort, und gebot den Orkanflug.
Während noch ruhiger Fahrt auf der schillernden Fläche der Seeflut,
Welche bis fern an den Rand hinringelte, glitt der Gedecktahn,
Sanft wie gewiegt in dem purpurnen Schooß des gespiegelten Himmels,
Merkte das Zeichen des Sturms der mit Vorsicht steuernde Nordfrank.
Wie, wenn von weitem erblickt in der Tiefe des bläulichen Aethers,
Kommend aus Süden der Kraniche Schwarm dem Kundigen annaht,
Also bedroheten jene von fern den erfahrenen Führer;
Und gleich wendet' er links, anstrebend dem Bord, das Gerunder.
Sieht von dem Gipfel der hinteren Flut des ragenden Sturmbergs

Flatterte loſe herab, wie das lockere Flockengeſtöber
Einer Lawine, die hoch von den ſchneeigen Firſten herabrollt,
Ueber die Gletſcher, verworrenen Flugs, ein ſchwärmendes Luftheer.
Herwärts ſchwebte die Schau langſam um nähere Hörner,
Bald getrennt, bald dicht im Verein, nun hiehin, nun dorthin.
Denn auf Befehl des Beſchützers, des mächtigen Foibos Apollon,
Hemmte noch lange der ſtrahlende Tag den nächtlichen Anflug.
Jener, ſobald er vernahm von dem Thron des Parnaſſiſchen Eigers,
Wie die Gelöſten des Sturmhorns Fürſt aufrief zum Orkanflug,
Eilte zum Sonnenbeherrſcher, wie der noch eben zur Anfuhr

Schirrte die Roß', und befahl ihm, nah zu lenken dem Sturmberg,
Daß, durch die blitzenden Strahlen gehemmt, die geldsete Windsbraut
Später erreiche den See, wo sorglos schwebte die Unschuld.
Und es gehorchte der freundliche Gott. In beschleunigter Auffahrt
Schwang er geschnelleren Schwungs die weithinleuchtende Geißel,
Daß noch feuriger, Flammen die Mähn', und gestrecker wie jemals,
Funken sprühend, die Roß' herschnaubeten, als er hinauffuhr.
So dort oben begann nun der Luftkampf; während sich Nordfrank
Eilig nahte der Küst', aufmunternd die rudernden Männer,
Rasch zu verdoppeln die mächtigen Schläg' um doppelte Löhnung.

Immer bedenklicher ſchien auch dieſen die ſelt-
ſame Luftſchau;
Ach! und bald kein Räthſel! gedrängt herſchwebte
der Sturmzug,
Erſt wie ein Nebelchen nur, dann Gewölk allmäh-
lig vergrößert,
Endlich die Sonne verſchattende Wolk' androhen-
den Nachtgrauns.
Jetzt auch begann ſchon, finſtrer und finſtrer ge-
ſchwärzt, des Kriſtallſees
Ebene Fluth hochwogig emporzuwallen, und
fernher
Knatterte Tannengeknack aus dem ringsverdunkel-
ten Bergwald,
Nahverkündend den ſchrecklichen Föhn zugleich mit
dem Seeſturm.
Wie, wenn verſtiegen auf einſamer Fluh drei
weidende Lämmlein,
Welche verirrt der gefallene Schnee, aufblickend
gen Himmel,

Immer größer und ſchattender ſchaun den Räuber der Felshöhn,
Lämmergeier genannt, weil Lämmer am meiſten er wegrafft;
(Oft auch raubet er Haſen, und junge verwilderte Zicklein;
Selbſt nicht Kinder verſchonet ſein Mord; er ſchießt, wie der Blitzſtrahl,
Plötzlich hinab aus ſchwindliger Höh', und ergreifend das Leben,
Schwingt er ſich wieder hinauf mit dem Tod zum verborgenen Felsneſt)
Jen' erzittern, und drängen vor Angſt ſich dicht an einander,
Nirgend erblickend umher Obhut in der ſtarrenden Einöd':
Oefters gelingt der Erſchrocknen Verſuch, und der Geier im Abflug,
Weder Kopf vorſtehend noch Schweif, wähnt, irgend ein Unthier,

Größer als er, dort liegen zu ſehn, und entfliehet dem Anblick.
Alſo fuhren zuſammen im Kahn beim plötzlichen Herdrohn
Jenes verfinſternden Sturms die drei blaßwerdenden Jungfraun.
All' umſchlangen ſich, bange verknüpft in enger Umarmung.
Und ſtumm ſaßen ſie da, verbergend ſich ſelbſt in einander,
Still erwartend das ſchwebende Loos; als umnachtet mit einmal
Jegliches Ufer dem Auge verſchwand, und in ſchrecklichem Aufruhr
Brüllte der See, von Orkanen gepeitſcht und wirbelnden Stürmen,
Hochaufbrauſend in ſchäumender Wuth von der Tiefe des Abgrunds.
Nah ſchon waren ſie Mertigen, ach! nicht weiter vom Hafen,

Als noch deutlich gehört erschallt des Rufenden Stimme;
Und schon strengten die Ruderer an mit dem Muth der Verzweiflung
Alle Gewalt, um dem Ufer zu nahn; als jählings der Nordwind
Aus der entsetzlichen Kluft, die vom Kalligen trennt den Beatus,
Gegen den schnaubenden Fön anfuhr, daß der Kahn in der Mitte
Beider ergreifenden Wuth kreiswirbelte, werfend im Umschwung
Weit aus den Händen die Ruder hinab in den schäumenden Strudel.
Jetzt erblaßten die Ruderer selbst, aufgebend die Rettung;
Ach! denn es flog der geschleuderte Kahn, nun hiehin, nun dorthin,
Ueber die heulenden Wogen, ein Ball der kämpfenden Wetter.

Aber dem Steuerer ſank noch nicht im Buſen die Kühnheit.
Schon mit den Stürmen vertraut in der Wiege des Baltiſchen Nordmeers,
Hatt' er zu oft auf den Wellen getanzt mit Wirbelorkanen,
Um zu verzweifeln, ſo lange noch trug ein rettendes Brettlein.
Aufrecht hielt ihm die Seel' auch der Glaub' an höhere Waltung,
Und das Vertraun, daß ein Kahn, der die Grazien ſchaukelt zur Jungfrau,
Leichter den Stürmen noch trotz' als das donnergerüſtete Kriegsſchiff,
Welches Verheerung und flammenden Tod, ein beweglicher Aetna,
Ueber den Ozean trägt zu dem äußerſten Rande des Erdrunds.
Mitten im Aufruhr heiter erhob er die mächtige Stimme:

Muth, ihr Männer, gefaßt und Entſchloſſenheit, würdig der Söhne
Tells! auf! ſenket den Maſt in dem Vorſchiff, während ich ſelber
Straff anſchnüre das Segel! Nicht weit in der Wogen Empörung,
Weil ja gegen den Sturm Sturm tobt, Fluth gegen die Fluth ſtürzt,
Können die Ruder uns fliehn; wir haſchen ſie wieder; getroſt nur!
Nichts iſt verloren dem muthigen Mann, ſo lang' er ſich ſelbſt hat,
Traun, und es hilfet ein Gott dem ſich ſelbſt erſt Helfenden ſicher!
Alſo rief er, und ſprang in die Mitte des Kahns, wie begeiſtert,
Ueber die kaum noch athmenden Drei, und faßte das Segel,
Während die Männer, in Haſt ablöſend die Seile, herunter

Zogen den Maſt; und es fiel die befügelte Stange dem Kühnen
Schwer auf die Schulter, daß lautes Geſchrei der erbebenden Jungfraun
Sturm und Gebrauſe durchſcholl, als betäubt er taumelnd dahinſank.
Hätte getroffen das Haupt der entſetzliche Schlag, auf der Stelle
Lag' er entſeelt. So weckte nur ganz den Geiſt die Erſchütterung,
Daß er noch kühner dem Boden entſprang, von den Holden bewundert.
Wilder und wilder umdonnerten ſtets das entruderte Schifflein
Schwellende Wogen und Wolkengebirg' im Gemiſche der Sturmwuth,
Daß oft über's Gedeck hinſchäumte die ſchnaubende Welle.
Sieh! es nahet' anwälzend die Fluth, ein unendlicher Seeſchwall,

Graunvoll drohend mit Sturz, und es sank im gehöhleten Strudel
Unter dem Steigenden jählings zurück, abgleitend das Schifflein,
Daß hoch über dem Maste sich bog herbrandend die Woge.
Jetzo stürzte das Wellengebirg, und vom Strome gefüllt wär'
Untergesunken der Kahn, wenn nicht im entsetzlichen Sturz selbst
Wäre zerplatzt die prallende Fluth, die zur Hälfte zurückflog.
Aber nachdem vom betäubenden Schlag sich erholt die Bemannung,
Fanden sie neben dem Kahn, tief abgeworfen vom Gipfel
Jenes Gewogs, auftauchend im Schaum, das eine der Ruder,
Und sie ergriffen sogleich das verlorene, froh der Erob'rung.

Bald entdeckten ſie weiter entfernt in der Wogen Getümmel
Auch das andre; doch ſtrebend umſonſt, weil immer verſtürmt flog
Wieder zurück, wenn es naht', einſeitig gerudert, der Nachen.
Lang' arbeiteten ſo mit vergeblichem Eifer die Arme;
Als ein rettendes Mittel erſann der erfindſame Nordfrank.
Sieh! er enthub mit Kraft das Steuer und ſprang mit demſelben
Zu den Erſchöpften ins Borne des Schiffs; und von Allen geſchoben
Glückt' es dem Kahn nach unſäglicher Müh' das Ruder zu reichen.
Jetzt, ihr Männer, iſt unſer der Sieg! frohlockte der Sturmheld.
Raſch nun die Hülfe gebraucht, die gefundene! Wahrlich, ein Gott war's,

Der ſie uns wiedergeſandt! Und ihr, heilbrin-
gende Jungfraun,
Zittert nicht mehr! bald legt ſich der Sturm; und
tobt' er auch ferner,
Haben wir Ruder, und Kraft in der Bruſt, und
ſchirmende Götter!
Alſo ſprach er, und ſteuert' aufs neu', und es
ſchlugen die Männer,
Gleichen Muths, gleichſtrebender Macht, die ſchäu-
menden Wogen,
Während mit frohem Pilgergeſang dem Doppel-
gemder
Woß die harmoniſchen Schläge der muthanreizende
Nordfrank.
Stets noch tobte der Sturm, und des Sees
lautbrauſender Aufruhr,
Als ſie, der felſigen Küſte genaht des dunkeln
Beatus,
Unter der heiligen Höhle, berühmt durch manches-
lei Wunder,

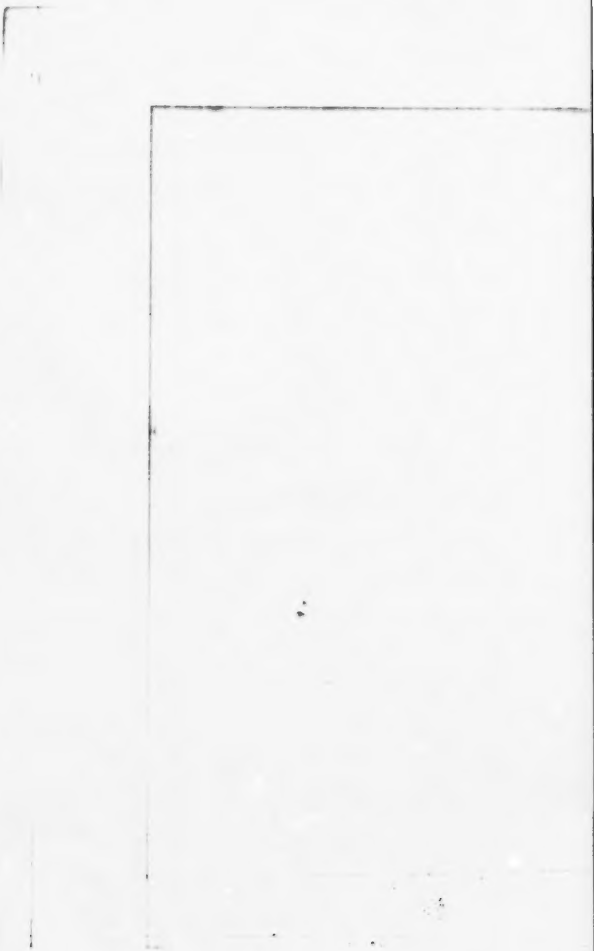
Und dir, Kypris! geweiht, hinruderten. Müde der Arbeit
Suchten sie hier, an dem schroffen Gestad' hinlangend, ein Ufer
Möglicher Landung. Es winkete bald von jäher Gebirgfluh
Rings umstarrt, zugänglichen Bords, ein grünender Abhang.
Aus nun stiegen sie, leicht anlandend, wenn grade dahin nur
Glückte zu steuern den Kahn durch die Brandungen, welche zur Rechten
Wellten, und links aufheulten, der Skylla gleich und Charybdis.
Jener wagete kühn den Versuch, und er glückte dem Kühnen.
Grad' auf den buschigen Hang hin lenkt' er den Kahn, der hinaufglitt
Mitten ins blumige Gras. Entzückt nun stiegen die Jungfraun

Aus, kaum trauend dem Blick, als freundliche Bäume sie ringsum
Schauten, entronnen der Wuth des Orkans und der tobenden Seeflut.
Alle gesammt hinknieend, und küssend den heiligen Boden,
Sandten nun wonnigen Dank im Gebet zum schirmenden Himmel.

Fünfter Geſang.

Inhalt.

Der Führer, um den nasgewordenen Jungfrauen Gelegenheit zu lassen, sich zu trocknen, entfernt sich durch den Bierwald und gelangt zu der Höhle des heiligen Beatus. Beschreibung der Höhle, und Sage des Bergvolks von ihrem Wundern. Liebe, Kampf und Verzweiflung des schwärmenden Nordfrank. Die zuerst gebrochene Myrte verläuft sich, im Jagen nach einem Schmetterling, bis hinauf zu der Höhle. Schreckliche Gefahr und Prüfung des Helden. Es erscheint dem Siegenden in der innersten Berghöhle Urania, deren Anblick ihn stärkt und beruhigt. Er findet beim Herausgehn alle drey Schwestern beisammen, und sie steigen mit einander den Berg hinab zu dem ordentlichen Lustwandlungsplatz, wohin er die Schiffleute mit dem Kahn im voraus geschickt hatte. Im schönen Wetter fahren sie jetzt glücklich nach Neuhaus. Mittagessen in Unterseen. Nachmittagswanderung, durch das Zweilütschinenthal nach Lauterbrunnen.



Wie, wenn ein weitumſegelndes Schiff, von Orkanen des Südpols
Weit aus der Bahn in die Wüſte gejagt des verödeten Weltmeers,
Fern von bekannten Geſtirnen, bedeckt von ſtürzenden Wolken
Oder von ſteigenden Säulen der Fluth; nun ſchmetternden Strahlen
Preisgegeben, nun Strudeln umher des ſiedenden Abgrunds;

(Schon zwei Monden verstürmt' es die Wuth der verfolgenden Windsbraut
Ueber verborgene Klippen, von Meerscheusalen geängstigt,
Zwischen Entsetzen der Tief' und Entsetzen des flammenden Aethers)
Wie, wenn ein solches dem Rachen des Tods, kaum trauend dem Wunder,
Plötzlich entrafft, nun endlich hinein in den lachenden Busen
Tinians oder Amalegans fliegt; aus stürzet die Mannschaft,
Wonneberauscht vom gefundenen Land und der kehrenden Hoffnung;
Aber gelagert empfinden sie bald, daß mit aus dem Schiff stieg
Schleichender Tod; nur dem schnellen entfloh die verhungerte Mattheit.
Neue Verzweiflung ergreift die Gelandeten; fremd ist die Küste,

Nirgend ein freundliches Dach, und spurlos wil-
dert das Umland:
Also wandelte Jenen sich bald die Wonn' in Be-
sorgniß.
Denn es erstarrten im schneidenden Wind die zit-
ternden Jungfraun,
Leicht nur gehüllt, und es troffen vom Naß die
Gewande der Holden,
Ueber und über bespült von der Fluth und strö-
mendem Regen.
Noth war eiliges Trocknen, und nirgend erschien
den Bedrängten
Mittel noch Rath. Zwar kehrte die Sonn' im
strahlenden Vollglanz,
Und schon schwieg das Geheul des Orkans; doch
nicht nur von außen
Troffen die Kleider: es klebeten feucht auch innen
die Hemdchen,
Kalt durchschauernd den niedlichen Wuchs und die
zärtlichen Glieder.

Aber wohin? Von Felsen umstarrt, mit verflochtenem Dickigt
Undurchdringlichen Schattens gewölbt, war einzig der Abhang
Sonnenbestrahlt. Es bedachte die Noth, und der Schüchternen Rettung,
Mehr, als sie selber, für Alle besorgt, der treffliche Führer.
Diesen Behelf, als den besten, ersann sein wählender Scharfsinn:
Weg vom Gestade zu senden den Kahn mit den rudernden Männern,
Während er selbst, durch das Dickigt hinauf, anklimmend die Berghöh',
Oben sich berg' im Gehölz, von den Sittsamschüchternen ferne.
Also sprach zu den Männern gekehret der Begleiter der Jungfraun:
Ausgerast't hat jetzo der Sturm, und der Wogen Empörung

Sänftigt die ſtrahlende Sonne, nunmehr obſiegend dem Aufruhr;
Friſch dann den Nachen hinab in die bald ſich ebnende Seefluth
Jetzo geſchoben! Du kennſt, umlenkend die Spitze des Vorlands,
Jenes Geſtad', o Pilot, wo von oben der öſtliche Fußſteig
Abläuft; dorthin rudre ſogleich mit den raſchen Geſellen,
Während zu Fuß wir von hier aufſuchen die Grott', und von dort ab
Steigen den Pfad; denn Bewegung iſt Noth den erkälteten Mägdlein.
Sprach's; und die Männer gehorchten ſogleich. Unendlichen Staunens,
(Weil ſie nur flüchtig die Rede gehört, kaum glaubend dem Anblick,
Als um die Spitze verſchwand der geruderte Nachen) erglühten,

Plötzlich allein mit dem Einen, die halb ſchon zürnenden Jungfraun.
Aber es löſete bald das verwirrende Räthſel der Führer.
Unbefangen zu jenen gewandt, als dächt' er an ſonſt nichts,
Sprach er, verbergend den heimlichen Grund voll zärtlicher Schonung:
Holdeſte! darf ich ſie wagen die Bitt', und werdet ihr huldreich
Mir ſie gewähren? Derweil ihr allein ein Weniges ausruht
Hier auf dem blumigen Graſe, wo rings er'ch ſchirmet die Wölbung
Schroffer Gebirghöhn, fern von begegnenden Blicken der Umwelt,
Möcht' ich erklimmen die obere Flu, durchſtrebend den Bergwald.
Traun! bald hinter dem Wall, der hier ſich thürmet, entdeck' ich

Jene berüchtigte Höhle; nicht weit kann ſolche von hier ſeyn.
Dort nun ein Stündchen verweil' ich allein mit dem Gott der Begeiſtrung;
Kehre dann wieder, euch ſelbſt zu holen. Im Hin- und im Hergehn
Bahn' ich den zarteren Füßen den Pfad. Von oben hernach läuft
Schon ein gewandelter Steig bis hinab zum war- tenden Nachen.
Sprach's; und es lächelten Dank die nun holdanſtaunenden Mägdlein.
Hüpfend vor Freude beſchloſſen ſie gleich, allein mit einander,
Nicht zu verſäumen die Friſt der Gelegenheit, Alles zu trocknen;
Und das Erröthen der ſittſamen Scheu, und des zürnenden Unmuths
Wandelte jetzt ſich ins Roth des verſchämt be- reueten Mißtrauns.

Jener nun stieg, anfangs mühseligen Strebens, weil ringsum
Wildverwachsnes Gesträuch ihm hemmte den schlüpfrigen Aufgang.
Aber es trennte der Arme Gewalt die verflochtenen Zweige,
Und was den starken nicht wich, ab riß er's, muthig sich bahnend
Durch die Versperrung den Gang. Jenseit des struppigen Dickigts
Oeffnete bald sich dem Blick ein weit verbreiteter Felswald,
Welchen hindurch wie gen Himmel sich wand ein steigender Fußweg.
Diesem folgt' er nunmehr in unzähligen Krümmungen aufwärts
Bis an die Weide der Fluh. Tief lag schon unten des Abhangs
Labyrinthische Waldung, und über die wogenden Wipfel

Tauchte hinab ins Gefunkel des Sees sein schwindendes Auge.
Treu dem gefundenen Steig nun wandelt' er ebenen Weges
Ueber die hangende Matt' in die Spur kuhweidender Hirten,
Unbekümmert, wohin er gerieth. Der berüchtigten Höhle
Dacht' er nicht mehr; der Geliebten entflohn, so bewegten sich eben
Unwillkührlich die Füße; sein Herz war unten geblieben.
Kreuzweis ruhten die Arm' auf der Brust, die häufige Seufzer
Hoben; es sank in den Busen sein Haupt. So wandelt' er langsam,
Still in sich selber gekehrt, wie ein Träumender. Vor ihm erhub sich,
Wieder vom Himmel verklärt, die Gestalt der entschleierten Jungfrau,

Tief auf den Wolken der Fuß, das Eisdiadem um die Stirne,
Glanzumgürtet, und hoch, wie die Uranionen einhergehn;
Aber er schaute sie nicht. Umher durchtönte die Wälder
Zwitschernder Vögel Gesang zum Geläut der blökenden Heerden;
Aber er hörte sie nicht. Rings dufteten Kräuter und Blumen
Süßer, vom Regen erfrischt, und balsamischer wehte die Bergluft;
Aber er kostete nichts von dem Köstlichen. Himmel und Erde
Boten umsonst ihm die Fülle der Lust; denn Himmel und Erde
Waren ihm leer. Von den Holden gefernt schien Alles ihm Einöd'.
Also verlierest den Reiz auch du, hinschwebende Lyppis,

Schönſte der himmliſchen Fraun, von den Huld-
göttinnen verlaſſen!
Und dir, thronende Here, des Donnerers Schwe-
ſter und Gattin,
Funkelt umſonſt der beherrſchende Blick, und der
dienenden Iris
Glanz, und der hundertäugige Schweif des pran-
genden Vogels,
Fehlt zur Bezauberung des eignen Gemahls der
Chariten Gürtel.
Nur durch die Holden entzückt die Natur, denn
Alles auf Erden
Borgt von den Grazien jeglichen Reiz, und Alles
im Himmel.
Laut nun ſeufzt' er im Gehn, aushauchend in
Lüften die Sehnſucht:
Ihr dann bin ich geflohn, der beſtändig Ge-
ſuchten, geflohn Ihr?
Selbſt? freiwillig? der Seligen Sitz, dem offenen
Himmel,

Meiner verwegensten Hoffnungen Ziel, entfliehet mein Taumel!
Träum' ich? beweg' ich mich selbst? weh mir! ein feindlicher Dämon
Treibt mich, unwissend wohin; nur woher empfindet mein Wahnsinn.
Nordfrank Myris geflohn? vor den Chariten flüchtet sich Nordfrank,
Ungeboten, von selbst! Doch, wär' ich geblieben, o! wär' ich
Dann der Geflohenen werth? Durch Flucht blieb treu den Verlaßnen
Meine begleitende Pflicht. So siegst du, grausame Tugend!
Fliehend den Lohn, den du selber gesucht, um den du gekämpft hast!
Unsichtbare! wenn schöner du bist als Myris, erhabner
Als die gebirgige Welt, und begeisternder noch als die Liebe;

Weil ich sie Alle nun opferte dir, erscheine mir sichtbar,
Fürstin des obersten Himmels, Urania! heiligste Göttin!
Solches bewegend im Busen, durchglüht von doppelter Liebe,
Bald ein Raub der herab uns Ziehenden, bald der Erhabnen
Voll, die zu höheren Höhen emporfliegt, über den Staub uns
Hebend, gerieth er am Ende des Pfads zum felsigen Abhang.
Hier, am Rande der jähabgleitenden kahlen Gebirghöh',
Hemmt' er den Tritt, anstaunend die tiefdurchnachtete Grotte,
Welch' in dem Busen der starrenden Fluh die Hände der Allmacht
Senkrecht über's Gestad' aushöhleten, Wunder dem Anblick.

Rings von Gesträuch ist die Oeffnung umblüht; zur Rechten des Eingangs
Strömt aus der innersten Schlucht ein Bach mit melodischem Murmeln
Durch labyrinthische Hallen hervor, und stürzt von der Schwelle
Jählings mit Donner hinab in die lautaufheulende Tiefe.
Wölbend die Grott', einstürzenden Drohns beugt hohl sich die Felswand,
Ueberhangend, dem Blick, der mit Angst von unten hinaufschaut,
Einem vom Himmel herab schwarzwogenden Donnergewölk gleich.
Aber am Rande des sprudelnden Quells blüh'n Alpenranunkeln,
Grittlblumen und Veilchen empor im bekräuterten Moosgras.
Und es erröthen versteckt Erdbeeren im niedern Gebüsche.

Innen durchblizt die ſchaurige Nacht der Kriſtalle Gefunkel;
Und aus der einzigen Oeffnung erblickt durch ſchillernde Flechten
Grünender Zweig' und Epheichgehäng', anſtaunend, der Wandrer,
Gleichſam im magiſchen Spiegel, des Sees hellglänzende Küſthöh'n.
Um und um herrſcht hohe Natur; und der Ewigkeit Odem
Weht aus der innerſten Kluft, durchrauſchend die Zweige des Eingangs.
Mancherlei Wunder erzählt von dem Ort die Sage der Vorzeit.
Hieher kam vor Alters ein Weib, die Schönſte des Hochlands,
Suchend den Gatten im wilden Gebirg, nachdem er am dritten
Tage noch nicht von der Jagd heimkehrt', aufgebend die Hoffnung.

Schwanger war sie, und glühend der Tag; matt sank sie zu Boden,
Unter der Höhle Gewölb, und es überfiel sie die Stunde.
Damals starrt' im verödeten Fels noch trocken die Bergkluft,
Ohne Gebüsch, ohn' einiges Laub abwehender Kühlung,
Rings von der Mittagshitze verkalkt, ein glühender Ofen.
Sterbend lag auf dem Stein die Verzweiflende, wünschend den Tod bald,
Denkend des Gatten Verlust; bald heftiger flehend ums Leben,
Ach! für des Kindes Errettung. Es stürz' auch selbst in des Abgrunds
Höll' ungern ein gebärendes Weib; denn gegen den zwiefach
Drohenden Tod ringt Göttergewalt des doppelten Lebens.

Aber vor Durst verschmachtete sie. Da sprang durch ein Wunder
Tief aus dem innersten Busen der Kluft ein silberner Quellstrahl,
Rieselnd der Schmachtenden nahe vorbei, durchfließend die Höhle;
Und es umlachten den Bord urplötzlich aufkeimende Blümlein,
Während sich sanft wie gehoben vom Flaum aufschwellender Moose
Fühlte die staunende Frau. So ward zum weichen Geburtsbett
Plötzlich der Stein, und zum Schlummergemach die scheußliche Bergkluft.
Ambragedüft durchbalsamte rings die erfrischende Kühlung,
Stillend ihr Weh, und ihr lösend das Herz in süßer Betäubung.
Zauberumweht nun schlummerte sie; und gebar in dem Schlummer

Schmerzlos. Ach! der unnennbaren Wonn'! als geweckt von der Vöglein
Zwitſcherndem Chor, und dem zitternden Kuß des zur Seit' ihr geſtürzten
Gatten, den, während ſie ſchlief, herbeigeführet ein Zufall,
Oder ein leitender Gott, ihr im Schooß lag blühend ein Mägdlein!
Gritli nannte ſie gleich die Lächelnde. Heutiges Tags noch
Heißen nach ihr Margritli die holdanlächelnden Blümlein,
Welche zur nämlichen Stunde gebar die heilige Höhle.
Aber ein Anderes fühlte, genaht der inneren Oeffnung,
Ueber die Schwell' eintretend, das Herz des träumenden Nordfrank:
Liebe, nur dich! dich, wonniger Hauch des unendlichen Odems,

Fühlt' er, im Taumel betäubt hinsinkend auf Blumen der Moosbank
Neben dem Bach. Es rieselte Lieb' im leisen Gemurmel,
Liebe säuselte rings in dem Laub, aufkeimende Liebe
Blüht' in jeglicher Blum', und von Lieb' ertönten die Lüfte.
Sie nur duftete jedes Gewürz balsamischer Kräuter,
Sie die bemooſete Wand, aus der Kluft her athmete sie nur,
Und durch die Oeffnung hinein flog sie mit den Strahlen der Sonne.
Ganz von ihr war die Höhle gefüllt, denn er liebte; sein Herz war
Voll der göttlichen. Aber er saß, bedeckend mit beiden
Händen die Stirn, und übergebeugt anstarrend den Boden

Sterbenden Blicks, bis ein Strom von Thränen, erleichternd, die Bruſt ihm
Kühlte den brennenden Schmerz, und die Gluth der liebenden Sehnſucht.
Alle die Holden, indeß allein auf dem ſonnigen Abhang
Unten am Ufer, als ſchon hoch über die vordere Waldhöh'
Längſt war verſchwunden dem Blick der Geflüchtete, ſtreiften ſich eilig
Ab die Strümpf' und entblößten getroſt die niedlichen Füße.
Drauf, abwerfend die Mäntelchen, zog die Eine der Andern
Mühſam aus das durchfeuchtete Kleid, und es floſſen die Haare
Regenentringelt herab auf die ſchneeweißglänzenden Schultern.
Nur die Röcklein behielten ſie noch, und die engen den Leibchen,

Welchen, ein wenig gelöst, die vor Lust aufwal-
lenden Busen
Halb sich enthoben. Die ründlichen Arm' umflossen
der Hemden
Aermelchen leicht, wie die Hörner des Monds
weißflatternde Wölkchen.
So nun hüpften sie lachend dahin am grünen
Gestade,
Zeigend dem Auge der Sonn' allein die enthülle-
ten Reize,
Welche sich selbst zu verbergen, sie nie stillstanden,
die Gruppe
Wechselnd mit jeglichem Blick, und reizender noch
durch den Wechsel.
Und wie zum Trocknen sie dort die Gewand' in
der Helle des Mittags
Breit auf den blühenden Teppich gelegt, durch-
flogen sie tanzend
Hin und her, leichtschwebenden Schritts, die Stau-
den des Abhangs,

Spielend verſteckt mit einander, ſich oft im Gebüſche verbergend.
Alſo ſcherzet im Paphiſchen Hain, abwechſelnder Anmuth,
Loſe gegürtet der Grazien Chor. Sie kamen und ſchwanden,
Bückten ſich, drehten im Kreiſe ſich ſchnell, umarmten ſich, flohen
Wieder einander im leichteſten Schwung lebhafter Bewegung,
Chariten ähnlich in Allem die furchtlos ſpielenden Jungfraun.
Jetzt, nach geſchloſſenem Spiel und der Kleider vollendeten Trocknung,
Zogen ſie wieder ſich an, wetteifernd. Aber wie Myris,
Bis auf das Halstuch fertig geſchmückt, um dieſes zu holen,
Schnell zu dem fernen Geſträuch hinlief, auf flatterte plötzlich,

Nah der Erſtaunenden, ſchimmernd im Flug, ein himmliſches Vöglein.
War's ein Schmetterling? war's ein Kolibri? Vorige Nacht flog
Hold ihr im Traume vorbei das Nämliche! Glänzenden Fittigs
Flattert' es, eben wie jetzt, ihr vor; ſie ſucht' es zu fangen,
Als ſie bei'm letzten Verſuch entſchlummerte. Jetzo beginnt ſie
Wach das geträumete Jagen, und haſcht nach dem wirklichen Traumbild.
Wenig entfernt, nur höher hinauf, am buſchigen Abhang,
Läßt ſich herab auf ein niedres Geſträuch der flimmernde Flüchtling.
Myris ihm nach. Ganz nahe dem Weilenden, ſtreckt ſie das Händchen,
Ach! ihm das Flügelchen faſt mit den Fingerſpitzen berührend;

Doch er entfliehet dem Griff windſchnell; nun hie-
hin, nun dorthin
Schwebet ſein Flug, bald ferne, bald nah der
verfolgenden Huldin.
Immer gereizt von dem leichten Erfolg, und im-
mer getäuſcht doch
Eilt ſie hinauf; ein heimlicher Reiz, ein himm-
liſches Etwas
Zieht ſie dem Fluge des Schmetterlings nach durch
das wildeſte Dickigt.
Schon iſt vergeſſen das Tuch, ſchon längſt ver-
geſſen der Mantel,
Nichts als des Schmetterlings Fang, des Bezaubern-
den, ſinnet ihr Leichtſinn.
Jener, nachdem er durchkreiſend die Luft, ſala-
mandriſchen Funkeln,
Tauſend entzückende Farben geſpielt im beſtändi-
gen Anflug,
Setzt ſich am End' auf ein duftendes Blatt der
entfernteſten Staude,

Leiſe vom Zephyr gewiegt. Schon hoch hinauf in den Bergwald
Hatte die Jägerin jetzo geführt der verleitende Wildfang.
Nunmehr glaubte ſie ſicher zu ſeyn der erſehneten Beute;
Leiſ' annahend, behende zum Fahn umſchwingend den Strohhut,
Haſchte ſie; Wonn'! und er ſteckte darin nun ertappt, ihr Gefangner.
Aber indem aus dem Hut ſie den Zitternden zieht mit dem Händchen,
Huſch! durchſchlüpfet die Finger ihr ſchnell der entwiſchende Vogel.
Jetzo noch reizender ſcheint der Berührete. Höher hinauf, wo
Leicht in des Zephyros Hauche dahin der Entſchlüpft' ihr vorausſchwebt,
Eilet ſie nach, in der Alpengedüft' aromatiſchem Luftzug,

Ueber die Weide; den Thau ſtreift ſchon am Rande des Abgrunds
Nahe der Grott' ihr beflügelter Fuß. Auf daher lendem Fittig
Flattert der Loſe hinein, und es folgt das glühende Mägdlein.
Eros war's. Seit dem letzten Verſuch im Zimmer der Holden,
Welcher nur halb ihm gelang, war ſtets in jener Geſtalt er
Ihnen gefolgt; mit ihnen beſtieg der Schlaue das Schifflein;
Saß unſichtbar, während des Sturms, auf der Spitze des Maſtbaums;
Und ſtieg aus mit ihnen ans Land, ſtets ſinnend auf Tücke.
Dieſe nun hatte gewählet der Schalk: in die Höhle, wo Nordfrank
Einſam ſaß, zu verleiten die leichtſinnſchwebende Myris,

Noch bevor ihr die glänzende Bruſt umhüllte das Halstuch.
Führt' er doch einſt auf gebirgigem Pfad zur ähnlichen Grotte
Troja's gewanderten Held und Karthago's Königin, Dido.
Alſo voran in die Höhle hinein, bis über des Nordfranks
Düſtergeſunkenem Haupt nun flog er. Aber wie dieſer
Jetzo die Wimper erhub voll Thränen: o wonniges Wunder!
Himmelentzückende Schau! kaum traut er dem ſeligen Anblick:
Stürzet herein mit begeiſtertem Blick und glühender Wange
Myris, als flöge ſie hin in den Arm der weinenden Sehnſucht.
Wirklich nahte ſie ſtreckend die Händ'; allein wie mit einmal

Eine Geſtalt ſie erblickt in der höhlumſtimmerten Dämmrung,
Starrt ſie verſteint, und es wurzelt der Fuß am brennenden Boden.
Sprachlos ſtand ſie, und ſtumm ſaß Jener, erſtaunend dem Wunder,
Ganz von Entzückung betäubt; es erzitterten Beiden die Glieder.
Jetzo hub er ſich, nahend der Nahenden; ſiehe! da ſank ſie
Neben dem Bach auf den Stein, den mooſigen, lieblicher Ohnmacht
Hingegeben, des einzigen Mann's willkührlicher Großmuth.
Ach! wie wogt' in der wallenden Bruſt ihm tobender Aufruhr!
Und wie kämpfte mit Liebe die Pflicht, mit dem Gotte die Göttin,
Ganz ihm zerreißend das Herz! Bald neigt' er ſich, ach! auf die Wang' ihr

Einen einzigen Kuß mit der glühenden Lippe zu athmen;
Nur ihr zu drücken mit bebender Hand das zitternde Händchen;
Ihr nur ein einziges Mal: ich liebe dich! leise zu flüstern,
Oder mit seufzendem Mund, auch den Saum nur des Kleid's zu berühren.
Bald fuhr schnell mit Entsetzen zurück der verwegne Gedanke;
Und er beschloß sie zu fliehn. Unwiderstehlicher Zauber
Hielt ihn aber; er flöhe sich selbst noch leichter, als diese
Ganz von der Liebe berauschendem Dunst durchathmete Höhle.
Also rangen in ihm, dem Entzweieten, Zärte mit Sehnsucht,
Tugend mit Lust, mit Empfindung Gefühl, und Liebe mit Liebe.

Aber es siegt' in der männlichen Brust die höhere Gottheit;
Und er entfloh. In dem Taumel den Weg nicht wählend, durchlief er
Tiefer hinein in den Schacht die verborgenen Hallen der Bergkluft,
Weit bis ins innerste dunkle Gewölb', wo zu Boden er hinsank.
Hier nun umhüllt vom Graun der im Fels gekerkerten Urnacht,
Welch' in den gähnenden Berg sich verkroch, als die erste der Sonnen
Ueber die werdende Welt triumphirenden Lichtes emporstieg,
Flehet er laut zu der über ihn selbst ihn hebenden Gottheit:
Wer du auch bist, Erhabne, die, mehr als himmlische Mächte
Machtvoll, über die Göttlichen selbst, noch göttlicher, obsiegt!

Denn ſelbſt Uranionen gehorchen der Paphiſchen Göttin,
Und dem geflügelten Gott, und Eurynomes wirzenden Töchtern;
Jetzo doch wichen ſie deiner Gewalt; und den Himmel mit ihnen
Floh ich auf deinen gebietenden Wink, vorziehend das Nachtgraun,
Einſam mit dir in der Hölle, dem Glanz des erfüllten Olympos.
Höre mich jetzt, und gewähre mir hold die ſterbende Bitte!
Stärke mich, männlich zu dulden den Schmerz der brennenden Wunde,
Oder vertilge mich ganz, denn nicht mehr ſo trag' ich das Leben.
Alſo flehet' er; und plötzlich erhellt ein weißlicher Schimmer
Rings das hohle Gebirg, wie der Schein des nächtlichen Halbmonds;

Und in dem blaſſen Gedänſt ſtand hehr, unendlicher Hoheit,
Licht ihr Gewand, um das Haupt ein Siebengeſtirn, in der Rechten,
Tugend, ihr Zepter, im Blick der Unſterblichkeit hohes Geheimniß,
Und um die Lippen die heilige Lieb', Urania's Urbild;
Hülle doch nur; denn ſie ſelbſt ſchaut nie des Endlichen Auge.
Tiefanbetend, bewunderte ſtill der knieende Nordfrank,
Schlürfend den Blick des Gebilds, und wie kaum es erſchienen, verſchwand es.
Aber es weilte der Schimmer noch lang'; und es blieb in der Seel' ihm
Ewig die hohe Geſtalt; und er ſchwur, aufſtehend, der Gottheit
Sämtlicher Götter den heiligen Schwur unſterblicher Liebe.

Ganz ein Verwandelter kehrt' er nunmehr, von dem Schimmer umleuchtet,
Durch's Labyrinth zu der Oeffnung zurück und zum irdiſchen Taglicht,
Welches im Anfang gelblich, und grell, und ſelbſt von der Wölbung
Hangendem Grüne gemildert, wie Gluthgefunkel ihn anglomm.
Aber die Grotte war leer. Nachdem er in jeglicher Ecke
Jene geſucht, die er neulich geflohn, enteilt' er der Oeffnung,
Fröhlich betroffen vom Schall des gerufenen Namens; und jetzo,
Ringsumſpähend die Höh', erblickt er ſämtliche Schweſtern
Nahend vereint. Er ereilte ſie bald; und zur Grotte zurück nun
Wiedergekehrt, erzählte verſchämt die verirrete Myrie

Laut die Geſchichte der Schmetterlingsjagd, und löſ'te ſodann ihm,
Während die Andern lachten, das Räthſel des ſeltſamen Eintritts.
Jen' Unſchuldige zweifelte nicht, daß dort an der Wand ſie
Hatte geſchreckt, als hinein ſie trat, ein nichtiges Traumbild;
Denn, wie ſie kaum von dem Schrecken erholt, auf's neue ſich umſah,
War's verſchwunden. Es ließ in dem Wahn ſie gern der Begleiter:
Aber es merkte die Holde den Trug, und errieth das Geheimniß.
Als ſie enthüpft (erzählten die Zwei) dem Schmetterling nachflog,
Faſſend den Mantel im Strauch' und das Tuch, erſtaunten ſie lange,
Rufend umſonſt. Wie ſie nimmer zurückkam, eilten ſie ſchleunig

Beid' in die Spur bis hinauf zu dem Rand des
starrenden Felsens,
Bringend was unten sie ließ; und den Nahenden
trat sie entgegen
Gänzlich verstört, mit Thränen im Blick, nicht
weit von der Höhle.
Doch wie die Jagd sie gemeldet der Fragenden
ängstlichen Neugier,
Einzig nunmehro besorgt um den Fund des fernen
Begleiters,
Riefen sie laut Nordfrank, daß Nordfrank
hallten die Felshöhn,
Wie er gerad', aus dem nahen Gesträuch vorblickend, daher kam.
Solches erzählten sie jetzo vereint im Gespräch
mit einander;
Aber nachdem sie nun Alle den Fels und die Grotte
bewundert,
Stiegen sie ab den geschlängelten Pfad zum wartenden Nachen.

Eingeordet zugleich, und das Segel vom streichenden Fahrwind
Vollgebläht, nun flogen sie hin durch gekräuselte Wellen
Ueber die grünliche Fläche des Sees, nahstreifend dem Ufer;
Frühe genug, in der Mitte des Tags, anlandend bei Neuhaus,
Um noch vor Abend zu Fuß das Dorf zu erreichen am Staubbach.
Aber ein fröhliches Mahl in dem lieblichen Städtchen am Harder,
Unterseen genannt, weil zwischen den beiden Gebirgsseen
Thun's und Brienza's es thürmt; und die Bergschloßtrümmer von Unspunn,
Ach! und unendliche Wunder des Thals, von unzähligen Bächen
Lauterbrunnen genannt, verspäteten ihnen die Ankunft.

Hundert Schritte nur eilten ſie hin, ſo zwang die Natur ſie,
Jeglichesmal in erneuter Geſtalt, zum bewundernden Stillſtehn;
Oftmals lockt' ein elyſiſches Feld, ein kleinerer Staubbach,
Oder ein droſſelerfülleter Hain zu ſchönerem Umweg
Immerbelohneter Müh'. Es tanzten hinauf und hinunter
Neben dem hüpfenden Strom, mehr als ſie gingen, die Holden,
Ueber dem Zauber des Thallabyrinths vergeſſend die Müde.
Oft begegneten Ziegen und Schaaf', oft ſpielende Kinder,
Oft Heerdreihen von ſtattlichen Küh'n, an der Spitze die Heerdkuh,
Tragend mit Stolz die Schwer' und die Pracht der tönenden Glocke;

Oft auch tanzende Mädchen; und jegliches grüßten die Holden,
Freundlich von Allen begrüßt. Hier lag ein fröhliches Hüttchen
Mitten im Busen der lächelnden Flur, hier donnert' ein Stromsturz
Tief von dem steilen Gebirge herab; dort thürmte sich prachtvoll
Hoch in die Wolken ein Schloß, wie von Menschenhänden gebauet,
Hunnenfluh in dem Thale benannt, ein Felsennaturspiel.
Hier versank in dem Laufe der Strom; dort hob er sich wieder
Schäumend empor; bald winkte dem Blick ein reizendes Blümchen,
Bald ein sprudelnder Quell, und bald ein purpurner Kirschbaum.
Enger und schauriger wurde das Thal; es rückten die Felshöhn

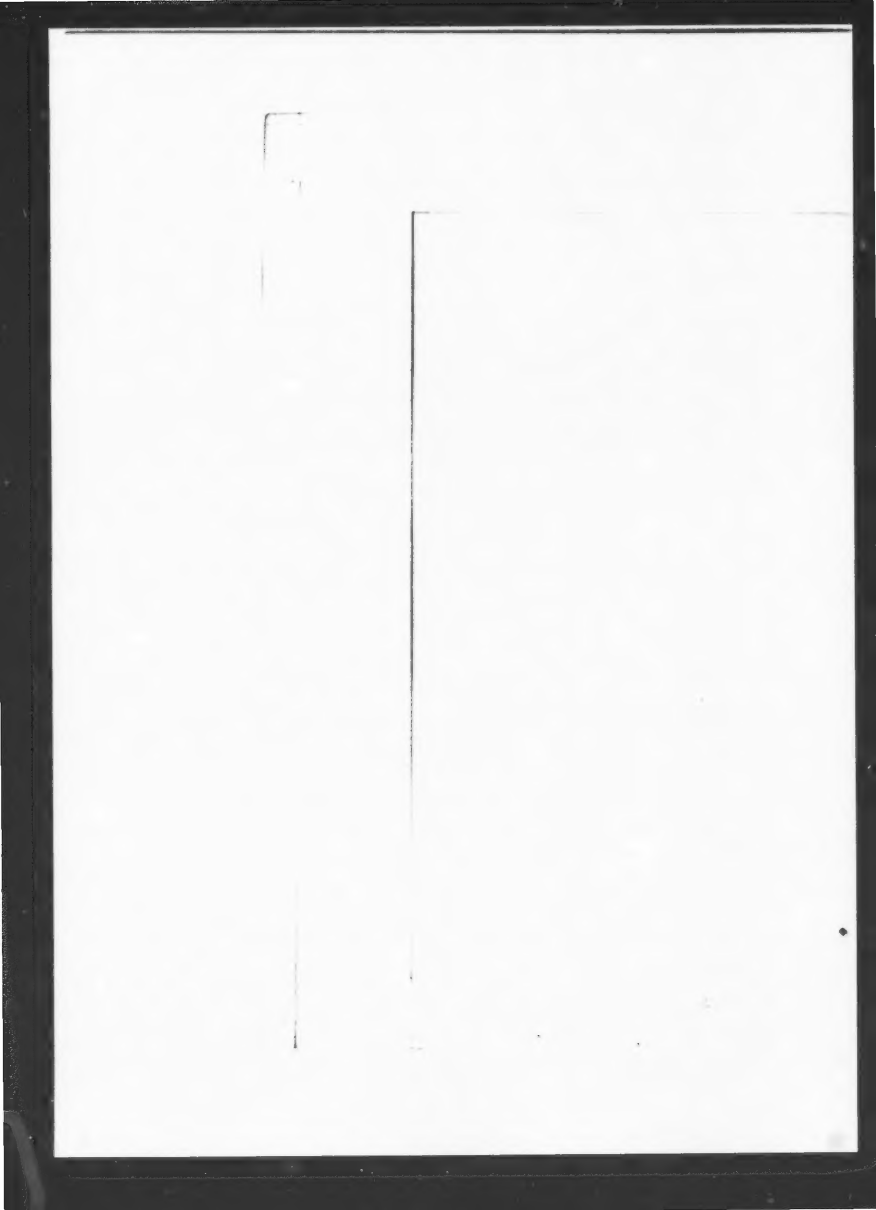
Nah an einander, mit ſchattendem Drohn, als bö-
gen ſie vorwärts
Ueber des Stroms Glanzbett die waldumflochtenen
Häupter.
Feierlich rauſchten umher in der heiligen Stille des
Abends
Waſſerfälle von oben herab, zur Rechten und
Linken,
Und tief unten; doch allen hindurch, beherrſchenden
Tobens,
Drang das erhabne Getöſ' des hochherdonnernden
Hauptfalls,
Nicht mehr fern. Es durcheilte des Dorfs zer-
ſtreuete Hütten,
Mächtig gereizt, der begeiſterte Zug; und erklim-
mend das Hüglein,
Welches, dem himmelentſtürzenden Strom entge-
gen, emporſtrebt,
Sahn ſie entzückt nun im vollen erhabenſten
Glanze das Schauſpiel,

Welches allein von n Enden der Welt belohnte die Wandrung:
Staubbachs Nebelgestirn in des Vollmonds farbigem Bogen.
Wie, wenn gelind anfächelt der West, vom Gipfel des Mastbaums,
Vielgeschlängelt, im wechselnden Schwung der Wimpel herabschweift,
Bald in die Länge gestreckt, bald eingeschlürft im Geringel
Fallend und wiedergehoben, ein Spiel des scherzenden Zephyrs:
Immer, wenn kaum er die Welle berührt mit der züngelnden Spitze,
Zuckt er zurück, flammt schillernd empor, und flattert am Himmel:
Also schwebt' in der wehenden Luft der ätherische Gießbach,
Mannigfaltig bewegt, vom Rand der ragenden Felswand

Hochabwallend, gefangen im Fall, nun hiehin, nun dorthin
Flatternd, ohne den Grund mit dem fluthigen Schweif zu berühren.
Oben erſchien er, als Strom, ein der Luft entſtürzender Meerſchwall,
Hoch in der Mitt' ein Gewölk, und unten ein weißlicher Nebel.
Denn in der Tiefe hinab des hundertklaftrigen Jähfalls
Löſ't ſich die Woge verdünnet zu Wolk' und verdünſtet als Rauchdampf.
Nur hoch oben donnert er ſtets, und droht, in dem Herſturz
Alles mit reißender Fluth zu verſchwemmen; allein es verwandelt
Sanft ſich in Milde die Wuth, und er netzt, ſtaubregnend, das Hüglein,
Daß auch die zarteſten Pflanzen des Frühlings unter ihm aufblühn.

Auch sie blühten, vom Nebel bethaut, die rosigen Mägdlein,
Unter dem Bogen der Huld, der drin sich wölbete, lächelnd.
Blumenempfindungen hold, erfrischten sie, weilenden Stillstehns,
Wang' und Busen und Stirn in dem nie aufhörenden Regen;
Und es umgab sie der Heiligenschein des gespiegelten Vollmonds,
Wie sie benezt da standen, dem Führe rein himmlischer Anblick.
Jetzt aus dem Mondkreis traten sie vor, und betrachteten lange
Gegenüber den Glanz, und dann, voll stiller Entzückung,
Rings die Bezauberung umher der gesammten elysischen Gegend.
Als nun genug sie bewundert die selige Schau, mit gefaltnen

Händen, und wonnigem Blick, anſtaunend, eilten ſie rückwärts
Wieder den Hügel herab zu dem nahbelegenen Gaſthaus.
Und wie erſchöpft ſie, die Treppe hinauf, in das einzige Zimmer
Endlich gelangten, und dort gelagert auf ſtrohernen Seſſeln
Ruheten, krönte den feſtlichen Tag ein ländliches Nachtmahl,
Und, nach erquickendem Bad, des Schlafs wohlthätige Labung.



Sechster Gesang.

Inhalt.

Graf, erbittert über das Felsschlagen aller seiner Diener, Nordfraut zu betören, verläßt das Wirthshaus in Lauterbrunnen, wo er mit Hermes eingekehrt war, und alle Zimmer, bis auf ein einziges, in Beschlag genommen hatte. Der Held begeht sich noch vor Sonnenaufgang zum Staubbach, wo er sich feierlich der Vollendung seiner Führung weiht. Die schon bei seiner Zurückkunft aufgestandenen Jungfrauen machen sich reisefertig. Die Bergwanderung beginnt. Uneingedenk der Warnung des Führers überreden sich die Schwestern im Heraufgehn, und sinken auf der Mitte des Wengerbergs erschöpft zu Boden. Der Held sucht mit Lebensgefahr Wasser, sie zu erquicken. Höheres Aufsteigen. Als sie schon die Alp erreicht zu haben glauben, werden sie im weitern Fortsteigen durch eine gähnende Felskluft gehemmt. Nordfraut beschließt, die Drei nach einander hinüber zu tragen, nachdem sie sich die Augen zugebunden. Nach kurzem Straüben gewähren sie. Cynthia und Daphne werden nach einander glücklich hinübergebracht, und triumphirend tanzt er zurück, nach die Myrrh zu holen.

Dort nun ruheten, nahe dem Ziel der begeiſterten Wandrung,
Nur durch das Scheidegebirg getrennt vom Throne der Jungfrau,
Sanft in der wirthlichen Hütte, zugleich mit dem Führer, die Mägdlein.
Aber es wachte noch immer, geſellt zum beleidigten Bruder,
Eros, der Loſe, nun ſelber gereizt, ausſinnend ein neues

Nicht fehlſchlagendes Mittel zur Rache, nachdem ſchon dreimal
Seine verſchlagenen Ränk' an der Unſchuld Buſen geſcheitert.
Viel ſchon hatt' er gehofft von der wunderberüchtigten Grotte,
Als er dort ſie zuſammengebracht. Ihm ſchien noch das kleinſte
Wunder von allen zu ſeyn, was er ſchon frohlokkend vorherſah,
Als, ihm nach, in die Höhle zum Liebenden flog die Geliebte,
Glühend dem Glühenden nah. So ward noch nie er betroffen,
Seit ihm Herakles kehrte die Ferſ', und der winkenden Wolluſt,
Auf dem entſcheidenden Weg, wie jetzt, da ſchnell, wie der Steinbock,
Dem ſich ein Jäger genaht, die Jägerin floh in der Felskluft

Nordfrank. Ach! und der Schmach! Er, Eros, mußte herausfliehn!
Weil ihm ein Strahl aus der inneren Höhl' umblitzte das Auge,
Wie dort jenem erschien glanzhell Urania's Antlitz.
Auch war umsonst ihm ersonnen der Streich, im einsamen Gasthof
Jene zu betten. Daß solches sich traf, war nimmer ein Zufall.
Eros betrieb's. Denn gleich zum Hermes, welcher in Neuhaus
Wartete während der Fahrt auf dem See, begab sich der Flüchtling
Aus der erhellten Grott'; und hier, noch wenig verzagend,
Sann auf erneuete Tücke sein unerschöpflicher Scharfsinn.
Schnell, wie der Bruder den Plan genehmiget, schufen sich Beide

Menſchengeſtalten, und ſtrotzenden Gangs, zwei reiſenden Bernern
Aehnlich, erreichten ſie früh in Lauterbrunnen das Gaſthaus,
Nehmend es ganz in Beſchlag, bis auf ein einziges Zimmer,
Ungeduldig erwarteten ſie der Gewanderten Ankunft
Hier. Wie freuten ſie ſich der Verlegenheit! wie des Entſchluſſes
Nordfranks; aber vor Allem des vielverſprechenden Fußbads!
Ganz unmöglich, behaupteten ſie, geläng' es dem Jüngling,
Ohne Verletzung der führenden Pflicht und des heiligen Eidſchwurs,
Sich aus der Schlinge zu ziehn. Auch war's ein glänzendes Wunder,
Aufbehalten dem Dichter allein, den Urania's Antlitz

In der erhabenſten Stunde der heiligen Weihe beſtrahlte.
Jenes geſchah; und umſonſt erwarteten dort die Verſchwornen
Alle Minuten, die Treppen hinab, der Holden Verſchüchterung,
Zuflucht ſuchend, entfliehend dem pflichtvergeſſenen Führer.
Denn deß waren ſie Beide gewiß, daß auch der geringſte
Kühnere Blick, der kleinſte Verſtoß im Betragen des Führers
Fernen würde von ihm ſogleich die entrüſteten Mädlein,
Und der erhabnen Urania Schutz. Als Alles ſo ſittſam,
Unbefangen und ſtill ablief in ruhiger Unſchuld,
Hemmte nicht länger des Grams Ausbruch der betrogne Betrüger.

Alſo ſprach, zu dem Bruder gewandt, ſein tobender Unmuth:

Wehe! wie glüht auf der Wange mir Scham! wie brennt in der Bruſt mir Zornwuth! Bin ich ein Himmliſcher noch? wie? bin ich ein Gott noch,

Zeus des Alpenerſchütterers Sohn und Idaliaͤ? Träum' ich?

Höhnte den Eros ein Sterblicher je, was ſag' ich? ein Gott ſelbſt,

Ungeahndet? o Schmach! o Entwürdigung! bin ich denn nichts mehr?

Daß mit dem Pfeil der Verblutende ſpielt, mit dem Pfeil, der im Buſen

Giftig ihm brennt, nichts achtend den Schmerz und verachtend die Kühlung?

Dort nun ruht er oben, geborgen, mir Wüthenden trotzend,

Neben den Holden, umduftet vom Hauch der roſigen Unſchuld!

Schläft, derweil ich wach', und genießt des Triumphes noch einmal!
Sieh! denn es führt vorüber im Traum dem Seligen, langſam,
Leicht an einander gereiht, die zerſtreueten Bilder der Wandrung,
Ach! und des Eros verlorenes Spiel, die Homeriſche Muſe!
Dulden ſoll ich noch dies, daß kund der ſpäteſten Nachwelt
Werde ſein Sieg, der vollendete Zug, und meine Beſchämung?
Dulden, daß einſt in der Schul' unbärtige Jungen, die Sprache
Lernend, zugleich, auswendig gelernt, auch wiſſen, wie forthin
Sey zu beſiegen die Macht des naturbeherrſchenden Eros?
Schön, wenn die Sterblichen ſolches gelernt! wenn erführe die Menſchheit,

Daß noch höhere Wonnen es geb', als Wonnen der Liebe,
Höheren Schwung, als der Flug, den meine Begeisterung anflammt,
Und, daß ein einziger Strahl von Urania's Helle mich flüchte!
Nein! eh dies ich erduld', ein Gespött der Knaben und Mägdlein,
Werde das Letzte gewagt, das Aeußerste! Noch ist das Ziel nicht
Jenem erreicht; noch weit ist von hier zum Altare der Jungfrau;
Noch ist übrig das Fest der Chariten; noch ist dem Bergquell
Nimmer, dem wolkenverborgnen, genaht; noch fehlet der Proben
Letzt', und der winkende Kranz der bestandenen! Vieles errangst du;
Aber noch mehr ist zurück dir, Trotziger! jauchze zu früh nicht!

Alſo ſprach er, und glühte vor Zorn, und winkte dem Bruder
Schnell, mit bedeutendem Blick, mittheilend den neuen Gedanken,
Der in dem Sturme des Grolls, wie ein leuchtender Stern ihm aufging.
Und in die eigne Geſtalt nun gehüllt enteileten Beide.
Aber es drang durch die Scheiben hinein ins heimliche Zimmer,
Dämmernden Strahls, aufweckend den Held, der erwachende Morgen.
Horch! und es zwitſcherten hell in der Luft die entſchlummerten Vöglein.
Leiſ' entſtieg er dem Lager der drei gekehreten Stühle,
Das ihm der Chariten Näh', und des Traums holdſelige Zaub'rung
Hatte beblümt, und mit Roſen erweicht zum ſanfteſten Flaumbett.

Kaum hinwagend den Blick zu den süß noch schlummernden Holden,
Schlich er auf Zeh'n durch das Zimmer, und öffnete leise die Thüre.
Jetzo verschloß er von außen, und stieg hinunter die Treppe.
Aber die Wirthin, welcher er hier vertraute den Schlüssel,
Bittend, nachher zu wecken die Jungfraun, bringend das Frühstück,
Meldete schluchzend, wie jene zuvor anlangende Fremde,
Welche für sich zwei Zimmer bestellt, noch während der Nachtzeit,
Ohne zu zahlen, davon sich gemacht. Sie bedaurte mit Thränen,
Daß sie die Ersten gewesen, und so zu der besseren Wohnung
Hatten das Recht, der Barmergewalt auch nicht zu gedenken;

Klagte des einſamen Stand's als Wittw', und ſtei-
gender Theurung
Jeglichen Jahrs, und entſchuldigte ſehr die ſchlechte
Bewirthung.
Mitleidsvoll, als zu End' er gehört der Betrognen
Erzählung,
Bot er ſich an für die beid' Entflohnen Alles zu
zahlen,
Fodernd die Rechnung geſammt; und enteilte dem
weinenden Dankſtrom.
Aber es folgte der Segen ihm nach des verborge-
nen Wohlthuns.
Träumt' er doch nicht, was er that, für Nebenbuhler die Zeche
Zahlend zugleich, und entrichtend die Schuld un-
ſterblicher Götter.
Jetzt auf das Hügelchen eilet' er hin zum winkenden Staubbach,
Morgenopfer zu bringen dem Gott in der roſigen
Dämmrung.

Feierlich ſtand er und ſchwieg. Doch in Eil' abwerfend den Leibrock,
Sprang er hinab in das hohle Bezirk, wo von oben daherſtürzt,
Hochabdonnernd im Fall, der in Luft zerfließende Felsſtrom.
Hier nun ſtand er, und hub mit entblößetem Haupte gen Himmel
Hoch durch die badende Wolke den Arm, und ſchwur bei der Taufe
Dieſer ätheriſchen Fluth, ſein Herz ſtets rein zu bewahren,
Dir, o Foibos, Urania, dir, und Eurynomes Töchtern.
Alſo bader' er, kühlend die Bruſt und die lockige Scheitel,
Dort in dem regnenden Strom, und weihte ſich ſo der Vollendung
Seines erhabnen Geſchäfts, und der ſchickſalvollen Beſtimmung.

Aber wie jetzt aus dem Nebel er trat in den trockneren Luftraum,
Drang in die Oeffnung des Thals ein Blick der steigenden Sonne,
Zündend, so schien's, die Beflügelung des Baches.
Es erglänzte mit einmal
Hell der bestrahlete Guß, wie ein felsabwallender Lichtstrom.
Wie von des Himmels erhabnem Gewölb zum umnachteten Erdpol,
Gleichsam mit Sternen gestickt, des Nordscheins schillernder Gürtel,
Helldurchsichtig, zum flatternden Schweif entfaltet, herabhängt,
Also hing der entzündete Strom, und im glänzenden Nebel
Prangte mit jeglicher Blüthe des Lichts der farbige Bogen.
Einige Blicke noch weilte der Held dem reizenden Anblick;

Eilte dann, kehrend, zurück zu den aufgestandenen Jungfraun,
Welche, des Tages Erwartungen voll, beim bereiteten Frühmahl
Brannten vor Ungeduld, den erhabenen Zweck zu erreichen.
Als sie nun Alle das Herz sich gestärkt und ermuntert die Seele,
Füllte die Wirthin das Körbchen mit Brot, glückwünschend zur Bergfahrt,
Steckend dabei, mit dem Becher, ein binsenumflochtenes Fläschchen,
Kirschgeistvoll; und es schnürten nunmehr ihr Bündel die Jungfraun.
Aber es lud sich der Führer mit Lust das ganze Gepäck auf,
Nehmend zugleich in die Hand den langen geschnabelten Alpstock,
Leicht und stark und gediegen, ein Meisterstück des gelähmten

Steinbockjägers, der einſt ihn über die Spitzen Adulas
Hoch zu den Quellen des Rheins wegweiſete, laſſend den Stock ihm
Dort, nach vollendetem Zug, zur Erinnerung manicher Errettung.
Jen' auch banden ſich unter die Schuh' ankrampende Sohlen,
Rings die Gewand' aufſchürzend, daß nicht, nachſchleppend die Borde,
Solche ſie hindr' in dem Gang: und begaben ſich alſo gerüſtet,
Unter des Führers Geleit', auf den Weg. Es ruhte das Thal noch
Schattengehüllt, in dem kühligen Duft des thauigen Morgens;
Und es umfloſſen der Wandernden Bruſt kaltwehende Schauer.
Bald nun gelangten ſie, eilenden Gangs, zum trennenden Bergſtrom,

Welcher, nachdem er gespaltet den Berg, (Jahrtausende bohrt' er
Gegen den Fels, bis er barst) in der Mitte des engen Gebirgthals,
Tief, wildwogig, und schnell, Acherontische Brandungen fortrollt.
Lütschenen nennt ihn das Thal, die Weiße, weil er die Schaumfluth
Schneeweiß treibt durch den dunkelen Schlund des dröhnenden Felsbetts.
Ueber dem graunvoll Donnernden bebt ein hölzerner Bogen;
Und auf den bebenden trat Nordfrank, selbst bebend dem Anblick,
Führend die zitternden Drei. Hier weilend, zeigt' er den Holden
Gegenüber die drohende Wand des dunkelen Vorbergs,
Tschuggen genannt, an welcher hinauf, labyrinthischer Irre,

Strebt, von den Ziegen gebahnt, der Steig zum verborgenen Scheideck.
Und zu den Staunenden ſprach der gebirgbewanderte Führer:
Lilienarmige Töchter Urania's, alpengeborne
Schweſtern, Cynthia, Daſn' und Myris, lieblichen Anſchauns!
Zeiget anizt den Helvetiſchen Muth', unſterblichen würdig!
Jetzo beginnet die Mäh, und der Wandrung kühnere Wendung,
Jetzo das Steigen hinauf, das Unendliche; jetzo der Berggang
Hoch durch geſchmetterte Wälder, auf glitſchenden Pfaden, am Abhang
Schroffer Gebirg', in der Spur des einſamweidenden Aelplers,
Nimmer betreten von Söhnen der Ebn' und ſtädtiſchen Töchtern,

Nur ein Spiel war bisher die Wandrung, nur ein Spaziergang.
Jetzt, Holdselige, gilt es Geduld und beharrliche Kühnheit:
Wählt! ich warne noch jetzt; noch leicht von hier ist der Heimweg;
Oben verwandelt in Sturz sich zu spät beschlossene Rückkehr.
Sprach's. Es erwiederten Alle zugleich in vereinigtem Ausruf:
Steige voran, wir folgen, uns Jungfraun winket die Jungfrau!
Sind schon zarter die Füße, sie tragen auch leichtere Bürden.
Kaum war den Lippen entströmt der entschloss'nen Begeisterung Antwort,
Als schon über die Brück' im leichtesten Schwunge mit einmal
All' im geflügelten Hall hinschwebeten, fliegenden Anblicks.

Alſo ſchießt im melodiſchen Schwung durch getheilte Lüfte,
Lieblich dem Auge, dahin ein Flug weißglänzender Schwäne.
Bergwärts ging nunmehro der Zug, doch mäßigen Steigens,
Durch die zerſtreueten Hütten des Thals, auf blumigen Wieſen,
Zwiſchen hohen Kaſtanien rings, und belaſteten Bäumen
Mannigfaltiger Frucht, in Heſperiſcher Gärten Umſchattung.
Hügel hinauf und Hügel hinab, in lieblicher Biegung,
Hob und ſenkte ſich ſanft des Gebirgthals wallender Buſen,
Halb umſchleiert noch ſtets von dem Flor weißflatternder Nebel.
Vögelchen flogen und ſangen umher; aus jeglichem Wipfel

Flüſterte leiſes Gezwitſcher der Brut von erwachenden Neſten,
Lieblich vereint mit der Bäche Geſchwätz und der Zweige Geliſpel.
Sieh! und es tanzten vor Wonne den Pfad die horchenden Mägdlein.
Oft auch ſtimmte die Ein' um die Andr' ein munteres Lied an,
Miſchend den holden Geſang mit der rings um trillernden Gegend.
Aber unmerklich erhob ſich der kahlere Boden, und Anhöhn
Sanken auf Anhöhn, Waldung auf Wald, und Gärten auf Gärten,
Tiefer und tiefer, bis ganz verſank die hüglige Gegend,
Und mit der blühenden jedes Geräuſch des tönenden Lebens.
Schon verhallt' in der Tiefe des Stroms dumpfrollender Donner;

Schon verſtummte der Vögel Geſang und der Bäche
Geriesel;
Nur noch ein Quellchen murmelte, leiſ' abgleitend
der Bergwand;
Und mit Geraſſel entrollte von Zeit zu Zeit der Er-
ſchüttrung
Oben ein plötzlich gelöſeter Stein, erhöhend die
Stille
Durch das verſchwundne Geräuſch. Es ſchwieg die
erhabnere Schöpfung.
Stiller auch wurden ſie ſelbſt, und lautlos ſchritt
der Gebirgzug,
Hörend den eigenen Tritt durch den weithinſchwei-
genden Felswald.
Rauher nun wurde der ſteigende Pfad. Durch
zerſplitterte Haufen
Ungeſtalteter Zwerge von Kien, voll Narben des
Donners,
Ging's auf zerbröckelten Schiefern, im Schutt ent-
ſtürzter Geblöcke,

Jäher hinauf, nicht ohne Gestöhn und häufiges Stillstehn.
Wie wenn ein siegender Trupp herschreitet, müde vom Siegskampf,
Ueber das Feld des geschlagenen Heers, durch flüchtige Haufen,
Niedertretend den Rest des zerstöreten feindlichen Lagers:
Rings auf zermalmeter Rüstungen Schutt, auf geworfenen Schilden,
Auf Leichnamen und gräßlich umherzerstreueten Gliedern,
Schreiten sie blutigen Pfads, und der Schweiß entströmet den Stirnen.
Also schritt der ermüdete Zug durch die Trümmer des Tschuggens.
Rechts und links lag bodengestreckt ein Riese des Bergwalds,
Hier die vom Donner gespaltete Ficht', und dort mit dem Wipfel

Unten, der Stamm in die Höh', ein orkangeſchleu-
derter Lerchbaum.
Mehrere Tannen, entſtürzt dem Gebirg mit den
felſigen Wurzeln,
Sperrten mit nackten Gerippen den Weg, daß
kaum an dem Abhang
Schräge noch wand ſich ein Pfad, mit Gefahr aus-
weichend der Trümmrung.
Unter der Schiefer Geſchupp' entfloß der eiſernen
Felswand
Röthlich, in blutigen Striemen, die ringsvorquel-
lende Bergfluth.
Ueber ihr drohte mit jählingem Sturz der Firſten
Verwittrung,
Wie wenn ein Donnergebirg voll Nacht vom Him-
mel herabhängt.
Um und um war Verwüſtung und Graun, und
furchtbare Wildniß.
Mehrmals hatten ſich ſchon die erklimmenden
Mädchen gelagert,

Trotz des Begleiters erfahrenem Rath. Er warnte sie früh schon,
Nicht zu rasch zu beginnen hinauf den täuschenden Berggang.
Aber umsonst. Sie flogen den Weg leichtsinnig im Anfang,
Spottend des weilenden Führers, der oft tief unter dem Flug blieb.
Jetzo, wie müd' hinsanken die Knie', und perlten die Stirnen,
Mahnt er vergebens im Gang zu bleiben, und höchstens im Stillstehn
Luft zu schöpfen, die sitzende Ruh' ja muthig vermeidend.
Immer doch setzten sie sich, gereizt vom täuschenden Labsal,
Schöpften an jeglichem Quell, und erhuben sich immer noch müder,
Bis fast jede Bewegung die lässigen Glieder versagten.

Jetzt ſchon zählten ſie jeglichen Schritt; es ſeufzete Daſne,
Cynthia ſtöhnt', und es ſtrauchelte ſelbſt die geflügelte Myris.
Ach, und noch immer hinauf, durch Schneefallſchründe, im Zickzack
Stieg, und ſtieg, und ſtieg, der endlos ſcheinende Bergpfad.
Nur ein weniges folgten ſie noch, anſtrengend der Kräfte
Letzt', und den ſchwindenden Muth; dann ſanken ſie neben einander
Hin, auf dem lockeren Hang des jäh' abſchüſſigen Kluftrains.
Unruhvoll ob der mißlichen Lag' auf dem hangenden Luftpfad
Hier an der Mitte des Bergs, wenn ganz ſich erſchöpften die Jungfraun,
Sann auf erquickende Mittel der Geiſt des ſorgenden Führers.

Nirgend sprudelt' ein Quellchen umher, kein rinnender Bach floß
Sichtbar oder auch hörbar herab in der starrenden Einöd';
Aber im Schrunde des Bergs, zur Linken, guckt' aus der Ferne,
Schwer zu erklimmen, ein weißlicher Streif gesunkenen Bergschnees.
Diesem beschloß er zu nahn, noch während der holden Betäubung,
Häufend vorher zu den Füßen Gestein hinlänglicher Schwere,
Daß nicht rutsche herab, im Geroll' ausgleitender Kiesel,
An dem gefährlichen Hang die bewegliche Lage der Müden.
Und er entsprang; und erklomm den Schrund waghalsiger Kühnheit,
Wo vorguckte der Streif. Nicht anders schwingt sich ein Scharfschütz'

Hoch von Geklipp auf Geklipp, wenn die Gemſ an der Spitze des Bergs winkt,
Wagend das Leben mit Luſt, wenn erreicht nur werde die Schußhöh'.
Und es gelang. Mit der eiſigen Laſt enteilt' er zurück nun,
Werfend die Beut' in Triumph zu den brennenden Füßen der Holden,
Während dem Wurf, und dem bohrenden Tritt, die Kieſel des Steinbachs
Jählings mit Hagelgeraſſel entrolleten, gellenden Nachhalls.
Schnell dann füllt' er den Becher mit Eis, und tröpft' in die Kühlung
Kirſchgeiſt, labenden Trank den Erſchöpften in Eile bereitend.
Jene, ſobald ſie geſchlürft den erquickenden Nektar der Alphöhn,
Bat er zu feuchten die Füß' in dem Schnee, durch- netzend die Sohlen.

Und sie befolgten den Rath, und verspürten sogleich die Erfrischung.
Drauf ermahnt' er mit flehendem Ernst, den weiteren Aufgang
Nicht zu beschleunigen; sondern mit ihm Schritt haltend zu steigen,
Stillzustehen, wenn er stillsteh', und nie sich zu lagern,
Bis sie erreicht die geweidete Höh', wo sich ebnet der Bergweg.
Und es versprachen, gerührt, die Jungfraun blindes Gehorchen.
So nun geordnet den Gang, den felsanklimmenden, sorgsam,
Hob sich der Zug allmählig empor, und es sanken die Tannen
Rings des verödeten Walds, des zersplitterten, donnergeworfnen,
Gleichsam als glitten sie Jenen vorbei das kahle Gebirg' ab.

Schon war genahet die zackige Fluh der vorderen Felswand,
Und ſchon hofften die Drei den gefährlichen mühſamen Steilweg
Glücklich geendigt, als, Schrecken dem Blick! ein ſcheußlicher Felsſchlund,
Gähnend mit eins vor den Füßen, den Gang der Staunenden hemmte.
Wo nun hin? was jetzo zu thun? Nur Adler des Himmels
Konnten hinüber; ein Sprung war ſelbſt unmöglich dem Steinbock.
Unumgehbar erſchien der entſetzliche. Links, an dem Felsgrat,
Ueber ein ſchroffes Geklipp, das ſchräg hinragte nach jenſeits,
Kletterte zwar in der Noth ein der Gems nachhüpfender Jäger;
Aber unmöglich ein weiblicher Fuß. Rathſchlagenden Herzens

Sann der Begleiter; und wählte zuletzt, entſchloſſener Kühnheit,
Erſt zu verſuchen, allein, den ſichtbar einzigen Ausweg.
So wie beſchloſſen, gethan. Er klomm hinüber, und klimmend
Kehrt' er zurück zu den Drein mit der eingeholten Erkundung;
Alſo begann er, und ſprach zu den bang' aufhorchenden Holden:
Himmelbegeiſterte Töchter Urania's, äthergewinkte!
Nur durch ein einziges Mittel iſt jetzt des Zieles Erreichung
Möglich; dem Weg, den ich klimmend erſpäht an dem ſchroffen Geklippe,
Fehlt an der ſchrecklichſten Stelle, wo ſenkrecht über der Tiefe
Starret der Grat, die gehörige Breit'; und ein einziger Fehltritt

Stürzt von der ſchwindligen Höhe hinab in den gähnenden Abgrund.
Höret anizo den Rath des gebirggangkundigen Führers:
Bindet, die Eine der Andern, um's Aug' ein blindendes Tüchlein;
Und, in die Arme gefaßt dann, trag' ich, ſicheren Bergſchritts,
Eine der Anderen nach, euch, Liebliche, Alle hinüber.
Sprach's. Es erwiederten nichts die verſchämt erröthenden Jungfraun;
Sondern, Ein' anblickend die Andr', und Alle ſogleich dann,
Meſſend mit Augen den Schlund, und den überragenden Felsgrat,
Wogen den ſeltſamen Rath in der zitternden Herzen Empfindung.
Dort vor dem bebenden Fuß lag offen der Rachen des Abgrunds;

Glitschten sie aus, sie stürzten hinein, des Verschlingenden Beute!
Hier, den Schüchternen öffnet die Arm' ein muthiger Jüngling,
Zwar ein bescheidener, frommer, und sittsamer, aber ein Mann doch;
Ach! und nicht Alle zugleich vermocht' er überzutragen!
Viel rathschlageten stumm, unschlüssigen Herzens, die Mägdlein:
Ob sie sich lieber dem offenen Schlund preisgaben im Selbstgehn,
Oder sich lieber den Armen des tragenden Führers vertrauten?
Denn, nach so mancher Besiegung der feindlichen Nöthe bis hieher,
Und nach so vielen Gefahren, dem Ziele so nahe, mit einmal
Umzukehren, der bloße Gedank' empörte sie sämmtlich.

Aber es deutet' indeß, als Ja, das Schweigen der Jungfraun
Jener, und täuschte sich nicht. Voll Muth umbanden die Schwestern,
Eine der Andern, das holde Gesicht mit dem blinden Tüchlein
Feierlich. Erst dir, Cynthia, naht' in schweigender Demuth
Ehrerbietig der Held, und schlang, mit nervigter Arm Rechten
Hebend die schöne Gestalt, die Link' um den blühenden Leib dir,
Unschwer tragend, wie leicht in dem Arm der Vater ein Kind wiegt.
Festen Tritts, mit bedächtlichem Schritt, nun betrat er des Abgrunds
Schmalen Rand, von Geklipp auf Geklipp hoch über die Tiefe
Klimmend mit jener, die nichts wahrnahm; und sass landete glücklich.

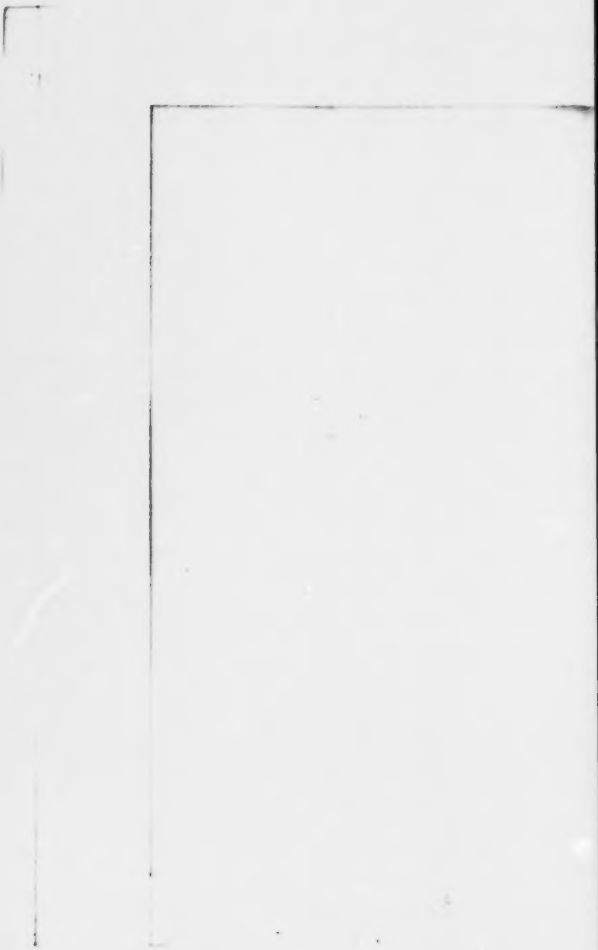
Als er sie jetzo gesetzt, nahm ab sie die Bind', und vom Hafen
Schaute sie nun mit Entsetzen die Bahn, die der Träger gewandelt.
Aber es klomm der Verwegne zurück zu den wartenden Schwestern.
Dich, o Dafne, lud er nunmehr, die Schweigende schweigend,
Festumschlingend sich auf, und wiederholte den Gottgang
Zuversichtlich, mit rascherem Schritt; und landete glücklich.
Lassend die Fröhlicherstaunende dort bei der staunenden Schwester,
Kehrt' er hinüber, zurück zu der Letzten, dankend dem Himmel,
Froh des Gelingens, und voll der ihn dort erwartenden Wonne.
Denn jetzt schien ihm besiegt das Schrecklichste, welches von allen

Hindernissen am meisten besorgt sein führendes Wagstück;
Hatt' er doch stets, vom ersten Beginn der klimmenden Wallfahrt,
Jen' entsetzliche Stelle mit Grund gefürchtet; und nie war
Wegen derselben sein Herz ganz angstlos. Aber wie jetzo
Schon mit der Schroffe vertraut, und erprobt sein sicherer Fuß war,
Eilt' im Triumph er entgegen dem Lohn der siegenden Kühnheit
Ueber den Sturz, den er kaum mehr ansah, tanzend mit Leichtsinn.
Also schwebte dahin zu der einsam harrenden Myris,
Wonnebeflügelt, ein Gott, der jetzt schon selige Jüngling.

Baggesens Parthenaïs.

Zweiter Theil.

Siebenter bis Zwölfter Gesang.



Die Jungfrau.

Parthenaïs
oder
die Alpenreise.

Ein idyllisches Epos
in zwölf Gesängen
von
Jens Baggesen.

Zweiter Theil:
VII — XII.

Neue Auflage:
Mit sechs Kupfern.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1819.

Parthenais.

Siebenter Gesang.

Inhalt.

Der verfolgende Oreo begiebt sich zum Gipfel des Schreckhorns, und berührt dort den Dämon des Schwindels, Nordfrost beim Uebertragen der Myris angegriffen. Der Dämon gewahrt; und der schon vor Liebe zitternde Träger wird, an der gefährlichsten Stelle, beim Herabschlag des Schneefalls, so betäubt, daß er, hinschwankend am Rande der Kluft die geliebte Bürde fallen läßt. Zu sich selbst endlich aus der Betäubung wiederkommend, hört er Apollon und Eranto am Halse, wie er Myris sterbend am Boden neben sich erblickt. Diese erwacht aus der Ohnmacht, und verräth dem liebenden Gegenstande. Sie vertraut sich zum zweiten Male seinem Arme; allein er wagt nicht mehr das verwegne Hinüberklettern. Höchste Gefahr der Gewanderten. Apollon, die rettungslose Lage vom Gipfel des Gegners betrachtend, erbarmt sich der Verzweifelnden. Auf seinem Befehl entläßt Helios dem Felshaupt eine Masse die, herunterstürzend, die gähnende Kluft füllt. Wiedervereinigung der Getrennten. Gelübde des Jünglings.

Aber ein Andres erſann des Olympos Tyrann und des Erdballs,
Eros, der liſtige Gott. Dem Verfolgten neue Gefahren
Stets zu bereiten entflammt, verließ er am himmliſchen Eingang
Hermes, wendend den Flug nach dem einſam ragenden Schreckhorn.
Nie noch ſchwang ſich ſo hoch, ſeitdem im Idaliſchen Berghain

Ihn Aphrodite gebahr, sein leichthinschwebender Fittig,
Blühender Hügel nur froh, hochscheitliche Berge vermeidend.
Jetzo trieb ihn der Groll weit über des ewigen Eises
Weit verödetes Meer, und den Frierenden wärmte die Zornfluth.
Wie von des Hügels Gebüsch' ein entflatterter Schmetterling oftmals
Wolkengerafft, im Gewirbel des Sturms, hoch über die Waldung,
Höher und höher, bis über die Bahn des Adlers, dahinfährt,
Weit von beflognen Gefilden, zur Weide des staunenden Steinbocks;
Also stürmte den Leichten die Nach', hoch über des Eismeers
Thürmungen, gegen des Schreckengebirgs auftragende Scheitel.

Seit Urwintern, entfernt gleich weit von Menschen und Göttern,
Zwischen der Erd' und Olymp, thront hier ein einsames Scheusal,
Schwindel genannt, beherrschend das Nichts und die ewige Leere.
Aller Dämonen ist er der Schrecklichste; lebend und leblos
Scheint er zugleich, todathmenden Hauchs. Ihn zeugte der Himmel
Einst zu der Hölle gesellt in chaotischer Felsenumarmung.
Graufe Vernichtung im starrenden Blick, auf der Stirne Verzweiflung,
Sitzt auf dem schweigenden Fels, in weit verstummender Oede,
Schweigend der Riesʼ. Entsetzen ergreift selbst selige Götter,
Wenn sie dem Schrecklichen nahn. Mit weitvorquillendem Auge

Blickt er vom Gipfel herab in die Nacht der flammenden Tiefe,
Unbeweglich und ſtarr; und rollt er das Auge, gerollt dann
Dreht ſich der Fels, und die taumelnde Welt und der ſchwindende Himmel.
Wüthende Rache, wohin treibt nicht dein tobender Unſinn!
Hier, wo der Räuber der Luft ohnmächtig ſinkt in dem Anflug
Gegen die Sonn'; im Reiche des Nichts, wo plötzlich entathmet
Stirbt das beſeeltſte Leben, und kaum der todte Gedanke
Gottesleugnender Grübler, wie Rauch der Hölle hinaufſchweift;
Hier umflog das erhabenſte Horn des zackigen, wilden,
Rings abgründlichen Rieſengebirgs, in ſteigenden Kreiſen,

Eros, erstrebend den Thron des furchtbar schwei-
genden Herrschers.
Jetzo dem nimmer Erflognen genaht erblickt' er
den Ungott,
Schaudernd, doch nur von der Seite gesehn; und
band sich in Eile
Fest um die Stirne das blindende Tuch, auswei-
chend dem Anblick.
So hintretend, begann er, und sprach die geflü-
gelten Worte:
Götter- und menschenerschreckender Fürst des
schwindlichten Unreichs
Unanschaulicher, Finstrer, Unnahbarer, Wesenver-
tilger,
Welchen die Sterblichen Schwindel genannt, und
die Himmlischen Azeus!
Hoher Beflügler des Schwungs freiwüthender Völ-
ker, des Aufschwungs
Frecher Tyrannengewalt, und des gottheitleugnen-
den Ichschwarms,

Höre die Bitte des nahenden Freunds, des herrſchenden Bruders:

Traun! denn ich theile mit dir des Weltalls weite Beherrſchung,

Drehend wie du, wenn mir ſolches gefällt, in Kreiſen des Erdrunds

Häupter, und ſelbſt die Olympiſche Stirn, aus welcher Athene

Völliggerüſtet entſprang; nur herrſch' ich nicht durch Entſetzen.

Biſt du des Tods Ungott, ich bin des lebenden Abgott!

Nur ein einziges Haupt, ein ſterbliches, frecher Empörung,

Trotz uns Beiden. Auf ſchwindligem Pfad, wo nie noch ein Fuß trat,

Wagt ſich der Kühne hinauf, hohnlachend der Nähe des Abgrunds,

Deiner Nähe ſogar, Abgründlichſter! nimmer vergagend.

Sieh! dort ſchreitet er trotzig daher, und trägt, wo der Alpaar
Fallen ließ vor Entſetzen das Lamm, in ruhigen Armen,
Töne zu beben, die Luft des Olymps, ein wandelnder Atlas.
Zween der Grazien trug er ſchon hin, und holt nun die dritte.
Schauteſt du ſie, du beneideteſt ihn, und verſinkſt in Wolluſt,
Statt in Betrachtung des ewigen Nichts, zerſchmölze dein Eisblick,
Schrecklicher! wonnegethaut. Auf! ſchwebe herab von dem Ufer
Deines Entſetzens mit drohendem Sturz zu dem niedern Geklipp dort;
Und, wenn er naht mit der dritten, der holdeſten, zeige dich plötzlich,
Daß mit dem freifenden Blick ihm gleite das rollende Rieſrad

unter den Füßen dahin, und zurück der Taumelnde bebet!

Sprach's. Es erwiederte nichts des Schreckhorns schweigender Herrscher.

Aber er nickt', und der Fels erbebt' im Dröhnen des Abgrunds

Ringsum, hebt, wie das dumpfe Gelall' der hallenden Wüste,

Wenn die Gebirge bewegt ein unterirdischer Donner.

Und es erkannte der Gott, wegfliehend, die graufe Gewährung.

Also vollendete dort die schwindlige Schreckensbestellung

Jenes beflügelte Kind, des Olympos Tyrann und des Erdballs;

Schwang sich dann eilends zurück zu der Uranionen Versammlung.

Aber es nahet' auf dem jähen Gekipp der harrenden Myrte,

Voll im voraus der Entzückung, der baldverkehrten, Nordfrank.
Schon umſchlang ſie ſein Arm in Gedanken; des Glücklichen Athem
Sog ſchon leiſe den Duft der getragenen Roſe; ſein Buſen
Wallete, wiegend das ſüße Gewicht der künftigen Wonne.
O! wie flog er ſo ſelig dahin, voll ſüßer Erwartung!
Alſo flog, an den felſigen Bord des Stygiſchen Abgrunds,
Fern erblickend das weiße Gewand Eurydikes, Orpheus
Wonnebeflügelt dahin, und trug ſchon ſelig die Gattin
Triumphirenden Gangs durch die rings umnachtende Hölle,
Eh' er die ſchimmernde nahend erreicht; wie jetzo dein Führer,

Schauend von weitem dein Kleid, im Geklipp dir nahete, Myris!
Jen', im voraus von den Zween umwunden die schüchterne Stirne,
Saß geblendet noch da, und wagt', unschuldig gehorsam,
Nimmer zu lösen das Tuch, bis der holende Führer zurückkam.
Jetzt, wie sie hörte des Nahenden Tritt, erröthete plötzlich
Unter dem Lilienband, zwo glühende Rosen, die Wangen.
Und holdseliger, schöner als je, voll kindlicher Anmuth,
Schien sie, umflossen mit himmlischem Reiz, ein weiblicher Eros.
Jener nahte sich still der Erröthenden; blickte noch einmal
Innigbewundernd sie an; und schlang dann, übergebogen,

Leise den bebenden Arm um des Leibs schlankblühende Bildung,
Hebend die Holde mit sanfter Gewalt, als hüb' er den Himmel.
Sieh! und sie saß ihm nunmehr in dem Arm, und ruht an der Brust ihm,
Herz ans schlagende Herz, und Wang' an glühende Wange
Hold anlehnend, vertraulich, getrost, in kindlicher Unschuld.
Ach! und es sank fast unter der Last der getragenen Wonne,
Gleichsam als trüg' er des Weltalls Lust, der selige Nordfrank.
Unter ihm schlotterten wankend die Knie; es zitterten heftig
Arm' und Füß'; ihm pochte das Herz; und es wallte die Seele
Wonneberauscht, lusttrunken, im Taumel der süßen Bezaubrung.

Heftiges Seufzen erstickte den wollustathmenden Aufhauch,
Und der beklommenen Brust anwandelte holde Betäubung.
Also schritt er schwankenden Tritts mit der reizenden Bürde
Bis zum entsetzlichen Ort, wo mit einmal gähnte der Abgrund
Tiefer als je, so schien's dem Erbebenden, wo nur ein Fußsteig
Lockren Gesteins ihn trug, und den Schatz des getragenen Himmels.
Schon von des Schreckhorns Stirne herab sank dumpf, in Dampfqualm
Noch unsichtbar, über sein Haupt das erstickende Scheusal,
Welches heruntergelockt die Gewalt des flehenden Eros.
Schauder ergriff den Verzagenden, Angst, und bleiches Entsetzen.

Schmaler und ſchmaler erſchien ihm der Steig, erhöhter der Felsrand,
Und bis zur Wurzel der Alpen vertieft der gähnende Bergſchlund.
Jetzt wahrnehmend das Beben des Tragenden, ſtaunend dem Stillſtehen,
Zittert' auch ſie, die Getragne, des Bebenden Taumel vollendend.
Sieh! und es ſank ſein kämpfendes Herz, erliegend dem Schwindel,
Jenem umnebelnden, grauſen, unendlichen Dämon der Alpenhöhn,
Dem er bis jetzo getrotzt. Zum erſten Male nun ſchaut' er,
Bleich, die Rieſengeſtalt des Entſetzlichen, welche hinabſank.
Gleichwie des Donnerers Aar, in den Klau'n den zuckenden Blitzſtrahl,
Löſchend im ſtürmiſchen Flug die Sonn', und umnachtend den Mittag,

Dumpf mit erdröhnenden Schwingen herab auf bebende Thürme
Schießt, ſo ſchreckvoll ſchwebt ihm heran das dunkele Scheuſal,
Haltend in grimmigen Klauen ein Schild unendlichen Umfangs,
Blickanziehenden Drohns, hohlrund, voll Gräuelgeſtalten.
Häuptlings kehrte ſich drin dem gezogenen Blicke die Felswelt,
Unten zu oben, verworrenen Grauns, und gigantiſcher Dehnung
Spiegelte graſſer zurück das Gräßliche jedes Entſetzen.
Himmelgehoben erſchien ihm die Höll', und zur Hölle geſunken
Unter der Erd' entgleitendem Rund der erhabene Himmel;
Und auf den Spitzen des Haars ſtand ſtarr, ſich ſelber ein Gräuel,

Schon beim Fuß von dem Tode gefaßt, der tau-
meinde Seher.
Dieſe Geſtalt nun erblickt' er, und wankt'. Im
Kreiſe (ſo ſchien's ihm)
Dreht' ihn die dunkle Gewalt; es drehte mit ihm
ſich das Weltall,
Alles umrollend im wirbelnden Kreis, ſtets ſchnel-
lerer Schnelle;
Sieh! und er taumelte ganz, und des Taumelnden
Augen umfing Nacht.
Jetzo hätt' ihn ergriffen die ſchon anpackende
Klaue
Jener ermordenden Gräuelgeſtalt; doch nahe dem
Abſturz
Bebt' er zurück an dem ſchroffen Geklipp, anſtren-
gend die letzte
Sterbende Kraft, zu verhüten den Stoß der zit-
ternden Bürde.
Und ſie entglitt unverletzt den geſunkenen Armen
des Trägers,

Welcher nun selbst hinfiel, ein Raub todgleicher Betäubung.
Schnell abreißend die Bind', erblickte sie jetzt auf des Abgrunds
Rand', an den Felsen gelehnt, todbleich den sterbenden Führer;
Und sie sank ohnmächtig nun auch, wie neben dem Ulmbaum
Sinkt auf dem hagelgeschmetterten Berg die schwankende Rebe.
Also sanken am Rande des Schlunds starr neben einander
Nordfrank's herrliche Kraft, und die holdanlächelnde Myrtis.
Todte Stille beherrschte die Luft, die ganze Natur schwieg
Hauchlos. Helios selbst verweilete hinter des Tschuggens
Mauer, als scheute sein Licht diesseits den schrecklichen Anblick.

Eine Minute verſtummt' im Himmel zugleich und auf Erden
Jeder lebendige Laut, auch ſelbſt der Liebe Geliſpel;
Ach! denn es athmete nicht der Chariten holde Belebung;
Leblos ſtarrte das All; denn leblos ſtarrten in Ohnmacht
Jetzt die Getrennten zugleich; auch Daſn' und Cynthia ſanken,
Bang um die Schweſter, dahin, als nie der Träger zurückkam,
Und die gewanderten Vier umnachtete gleiche Betäubung.
Nach drei ſchrecklichen Blicken, in welchen der Puls der Natur nicht
Schlug, erwachte zuerſt der ſchnellaufſpringende Führer;
Sieh, denn es floh, von Urania's Strahl geflüchtet, das Schreckbild.

Auch war kaum der Erbebende los der bezaubernden Bürde,
Als ihm kehrte die Kraft; durch sie nur bebt' er, für sie nur;
Nur ihr Zittern durchzuckte sein Herz, am Rande des Abgrunds.
Nicht die Gefahr, nicht Furcht, nein, Eros, deine Gewalt nur
Uebergab ihn der Macht des sonst getrotzeten Dämons.
Aber wie jetzt er den Blick auf die liebliche Blume des Lebens
Heftete, welche zerknickt, wie die Lilie, neben ihm da lag,
Hart auf dem rauhen Gestipp, eiskalt, entathmet und blutlos,
Sank er von neuem dahin auf die Knie', und flehete laut auf:
Höre mich, Gott der Begeistrung, Erleuchtender, Weltenbeleber,

Der du mich oft heilbringend erhört, wenn eigene Wünsche
Dir mein ergebenes Herz auffandt' in gläubiger Demuth!
Rette die neben mir Sterbende jetzt! errette die beiden
Jenseits Verlaff'nen! vereine den Chor der Grazien huldreich,
Welchen ich Unglückseliger, ach, nicht ahnend die Folgen,
Hier durch vermessenen Eifer getrennt; und stürze mich Aermsten
Selbst, wenn ein Opfer gebührt den Erinnyen, tief in den Abgrund,
Daß ich allein entgelte, was ich unwissend verbrochen!
Hör' auch du, die mir jüngst in der Nacht, ein Himmel, emporstieg,
Hellste der strahlenden Mächt', Urania! schaue voll Mitleid

Auf die Verzweifelnde nieder! Der Unschuld bist
du ja Mutter,
Charis jeglicher Huld und der Tugend schirmende
Göttin!
Also flehte er; und blickte auf die unbewegliche
Myris,
Angstvoll lauschend, ob leise kein Laut ankünde die
Seele.
Horch! und sie seufzte, und es zuckte die Lipp'; und
ein rosiger Schimmer,
Theurer dem Held als der Glanz der Unsterblichkeit,
flog mit der Zuckung
Ueber die Lilienwang' und verkündete kehrendes
Leben.
Aber die Augen noch stets verbarg die Wolke der
Ohnmacht.
Weinend den Himmlischen Dank, ergriff er jetzt der
Erblaßten
Schnell die erkaltete Hand, und, den Blick voll
zärtlicher Wehmuth,

Sprach er, hinübergebogen, die herzentſtrömenden Worte:
Jüngſte der Chariten, Knospe der Huld, zart blühende Myris!
Rufe zurück die Beſinnung, die fliehende! rufe der Seele
Hohe Begeiſterung zurück, und den Strahl der weichenden Hoffnung!
Laſſe mich Unglückſeligen nicht qualvoller Verzweiflung
Hier durch gänzliches Zagen! erheb', o himmelgewinkte,
Himmelentſprungene Blume, das ſinkende Haupt, und errette
Dich, die geängſtigten Schweſtern und mich, durch neue Belebung
Jener unſterblichen Kraft, die vertraut, und nimmer beſchämt wird.
Alſo ſprach er, und drückt' auf das Lilienhändchen die Lippe,

Während hinab von der Wang' ihm rann die Perle der Wehmuth.
Und sie fühlte die fallende Thrän', und erwachte der Liebe;
Dir, o weinende Liebe, der lächelnden sanftere Schwester,
Himmlischer, seliger noch, als jen', unendlicher Wonne!
Dir erwachte sie jetzt. So schließt die knospende Rose
Lange den zarten verhüllenden Kelch dem sonnigen Lichtstrahl,
Dem sich die übrigen Blumen der Flur, aufblühend, entfalten;
Aber es fällt auf die Knosp' ein blinkender Tropfen des Abends,
Und sie entblüht. So schlug jetzt auf die geschlossenen Wimpern,
Und mit den Augen das Herz, die holdanlächelnde Myrrh.

Schnell, mit der Seele durchdringendem Blick, der Unnennbares ausſpricht,
Nahm ſie dem Führer die Hand, und ſprach die freundlichen Worte:
Edler! verzweifele nicht! ich vertraue dir ewig, o Theurer,
Mehr als Bruder mir werth! auch hier, am Rande des Abgrunds,
Uebergeb' ich mich dir! umbinde mir ſelber die Augen.
Trage mich über; ich zittre nicht mehr; es trägt mich die Tugend.
Alſo ſprach ſie, ergeben dem Freund, und reichte das Tuch ihm,
Wonnethränen im ſchwimmenden Blick. Mit jeglichem Worte
Drang in die Seele dem Held ein Strahl des Höchſten der Himmel,
Und mit dem Blick in ſein Herz des Elyſiums heilige Fülle.

Sieh! und er band um der lächelnden Stirn das schirmende Blendtuch,
Nahm sie aufs neu' in den Arm, und nahte dem schrecklichen Abſturz.
Aber, o heilige Macht der erhabneren Liebe, die muthvoll
Sich nur wagt, und die eignen Bedrohungen trotzig verachtend,
Für die Geliebte doch bebt, und für sie die kleinſte Gefahr scheut!
Hier noch einmal wankt' er, und stand. Ein dunkles Etwas,
Unbegreifliches Graun, noch nie empfundene Schauer
Hemmten den Tritt. Er hätte die Welt mit Freude gegeben,
Um den Triumph der Vollendung; allein um Himmel und Erden,
Und die gesammelten Schätze darin, vermocht' er das Wagſtück

Nicht zu vollführen mit ihr. Er ſann, ſtand, ſchauderte, bebte,
Wandte ſich, eilte zurück, und ſetzte ſie wieder; entſchloſſen,
Nie den vermeſſenen Gang mit der himmliſchen Bürde zu wagen.
Traun! ihm gab es ein Himmliſcher ein; denn himmliſcher Blick nur
Sieht was bevorſteht, eh' es erfolgt und vollendet herannaht.
Hätte der Unerſchrockne nicht hier beſiegt die Verſuchung,
Kühn der Gefahr zu begegnen, und hätt' er nur wenige Schritte
Weiter gewagt, er läge geſtürzt mit der Edlen der Jungfraun
Unter dem Schutt des Geklipps im Schlund des nächtlichen Abgrunds.
Zitternde Muſe, du wendeſt das Aug' in himmliſcher Rührung

Weg von der Wandernden Gram, der Verzagenden, hier an der Felskluft:
Trockne die Thrän', und kehre den Blick, o Tochter Kronions!
Auch du schaust ja zugleich, was geschieht, was geschehen dahinfährt,
Und was geschehn wird, eh' es erfolgt und vollendet herannaht.
Rettungslos schien jetzo die Lag'; unendliches Elend
Drohte den Armen, getrennt in der wilden felsigen Oede;
Jegliche Hoffnung entfloh, und es waltete grause Verzweiflung.
Aber es sah vom erhabenen Thron des Parnassischen Tigers
Mitleidsvoll auf die Noth der Verzweifelnden Foibos Apollon.
Tönenden Schwungs entflog er den zweien hochragenden Gipfeln,

Und mit der Schnelle des Strahls, der von Sonne
zu Sonne daherfliegt,
Nahr' er dem Helios, welcher annoch, vom Ge-
birge beschattet,
Jenseits weilete, rings die hinteren Thäler er-
leuchtend.
Ihn anredend befahl der in Noth heilbringende
Herrscher:
Eile mir, leuchtender Gott, tagbringender! Wol-
kenzerstreuer!
Schwinge die goldene Geißel mit Kraft, und treibe
die Rosse
Mächtig hinauf, hinlenkend an's Horn des schat-
tenden Tschuggens!
Dort, wo von unten gespalten, noch fest die ra-
gende Fluh droht,
Schmelze den Schnee, daß, gelöset der Fels, der
unendliche, häuptlings
Stürze hinab auf das Scheidegeklipp, und, zer-
malmend die Bergwand,

Fülle die gähnende Kluft, und ſich ganz verwandle die Gegend!
Alſo ruft, lauttönend, der Gott, und enteilet im Nachhall.
Jener gehorcht, und mit ſprühendem Rad, und ſchnaubenden Roſſen
Fährt er hinauf an das Horn, wo die Felsandhöhen Inkramens
Schauerlich über die Kluft herbrandeten, Wogen vergleichbar.
Hier nun entſandt' er zugleich die lichtbeſtäbelten Lanzen,
Glühende, ſpitz', unzählige, ringß in die ſchneeigen Ritzen;
Und hell flammte die Flut, das Geklipp, und die runder Gebirghöh'.
Sieh! und der Strahlen Gewalt entlöſ'te dem träufelnden Berghaupt
Einen hochher hangenden Fels; und, taumelnd, entwälz' er.

Aber die beiden Paar' umfing urplötzliche Grabesnacht,
Als dumpfkrachend, mit Donnergetös', der entrollende Felsen
Sank, einſtürzend die Wand, die ſcheidende, weiche zertrümmert
Tief in die Spalt', und hoch in die Luft, und hierhin und dorthin
Sprang in unzählige Scherben, ein allverhüllender Schuttdampf.
Um die Betäubeten donnerte lang', im chaotiſchen Wirbel,
Nah' und fern das Gedröhn der unendlichen Felſentrümmrung,
Wiedergehallt vielfältigen Schalls von bebenden Berghöhn.
Ach, und mit jeder Erſchütterung erwarteten Alle mit einmal
Tief ſich begraben zu ſehn im Schutt des ſtürzenden Weltalls.

Aber es heiterte jetzt sich die Luft; der umhüllende Dampf sank;
Sanfterer wurden die Stöß', es legte der heulende Sturm sich,
Und das betäubende Rollen verdonnerte. Lieblicher Weste
Wehten balsamischen Hauch den Erstickten. Der farbige Bogen
Strahlete Hoffnung im fliegenden Staub der zermalmeten Felsen,
Welcher dem neuen Gebirg, wie Gewölk, entwallete ringsum.
Und im zerstreueten Kindergebrüll zum Geläute der Glocken,
Fern, von beweideten Höh'n her, hallten Laute des Lebens.
Erst nun erhob den gesunkenen Blick, umschauend, der Führer;
Sieh, und verwandelt erschien dem Spähenden jetzo die Gegend.

Thal war da, wo vorhero Gebirg, und Gebirg, wo Thal war;
Weg war das ſchroffe Geklipp; und (entzückendes Wunder dem Anblick!)
Jenſeits ſchaut' er die zwo weißflimmernden holden Geſtalten,
Winkend mit flatterndem Tuch; und die nicht mehr ſcheidende Felskluft
Brückt' in der Trümmerungen Mitt' ein gebahnter Weg breiter Granitweg.
Sprachlos zeigt' er die ſelige Schau der erwachenden Myrte,
Faßte der freudig Erſtaunten die Hand, und, vor Seligkeit ſprachlos,
Eilten nun Beide dahin in der jauchzenden Schweſtern Umarmung.
Aber, wie Alle nunmehr in unnennbarer Wonnentzückung
Wieder vereint ſich umſchlangen, und weinten, forſchend und meldend,

Alles verwirrt durch einander, und preisend die seligen Götter,
Schwur, in der hohen Begeistrung des Danks für die Wundererrettung,
Nordfrank, nimmer zu ruhn, bis hinauf, wo nie noch ein Fuß trat,
Hoch am Apollischen Berge, durch Felsgeklüfte sich windend,
Einsam er finde den Quell, den erhabenen, wolkenverborgnen,
Welchem nur göttliche Dichter genaht: ein bleibendes Opfer
Dort am Altare zu weihn dem errettenden Foibos Apollon.

Achter Gesang.

Inhalt.

Ankunft der Wandernden auf der Wengeralp, wo sie sich eine Weile, verloren in Entzückung, auf den Abhang über dem Lauterbrunnenthal hinlegten. Ueberraschung der Aussicht, der Niederschau und der Weite. Ermuntert von dem Anfange, erklimmen sie den Tschuggen-Eck, die höchste der am Scheideck der Jungfrau gegenüber ragenden Höhen. Ersteigung des Gipfels. Umfang der Aussicht der Wüst-n. Dank der Entzückten am Ziel. Anblick der von Wolken und Nebeln enge umlagerten Jungfrau, und Verklärung der Bewunderten. Alpenmorgen. Prachtvolle Erhellung der ganzen Alpenkette. Nach dreistündigem Verweilen auf der höchsten Spitze, steigen die Beiden mit dem Führer hinab auf die Alp.

Jetzt war erstiegen der Kulm der weitumschauenden, grünen
Wengeralp, die geengt, allmäliger Hebung, sich rechtshin
Ueber die Schulter des Tschuggens, des halbenthaupteten, windet.
Wonnegefild' empfingen sie hier, und tempische Fluren,
Blumige, duftende, milde, voll mehr als irdischer Anmuth.

Wie, wenn ein liebendes Paar, am ersehneten Tag der Vermählung,
Hingewandert, im trauten Gespräch, zur einsamen Moosbank
Unter der Eich' im Hain, wo zuerst in begegnenden Blicken
Ewige Liebe gelobt die einander begegnenden Seelen;
Jetzo sitzen sie da, voll Freud' und süßer Erwartung,
Arm in Arm, erröthend dem Freund und der emsigen Freundin,
Welche mit Kränzen sich nahn, sie abzuführen zur Hochzeit.
Aber es dunkelt der rauschende Hain; schwarz über den Häuptern
Ziehn sich zusammen allmälig emporgestiegene Dämpfe,
Drückend die Luft; es berstet die Wolk', und in strömenden Güssen

Praſſelt der Aether herab. Sie ſchlingen ſich enger und enger
Unter des ſchirmenden Baums dicklaubigem Wipfel; mit einmal
Zuckt die Flamm', und erkracht die Eich', und in dumpfer Umdonn'rung
Trifft mit zerſchmetterndem Mord ſie der dritt' einſchlagende Blitzſtrahl.
Bang' entfliehn die Seelen dem Staub der gelöſeten Hüllen,
Ach! und ſtürzen betäubt in den Kahn des Stygiſchen Fährmanns,
Noch von dem Blitze geblendet, getrennt ſich wähnend auf ewig.
Schrecklicher noch als der Donner des oberen dunkelen Himmels,
Rollen nunmehr, um die Bebenden hier, die Donner des Abgrunds,
Kerberos Bellen, das Raſſeln des Rads, Acheroniſche Braudung,

Und in der Wogen Geheul die Schläge des rudernden Charons.
So nun flieht, aus dem Leben verstürmt, durch die Schrecken des Todes,
Einer allein um den Andern besorgt, das liebende Brautpaar,
Nichts anschauend als Nacht, nichts hörend als graufe Verzweiflung.
Aber gelandet empfängt die Erwachten Elysions Lichthain,
Blühender als der verlaff'ne, voll Rosen des ewigen Lebens.
Und sie erblicken sich wieder, vereint, und schöpfen aus Lethe
Holdes Vergessen der irdischen Qual, und himmlische Jugend.
Jetzo wandeln sie selig auf nimmer verwelkenden Blumen
Und mit verklärten Kränzen dahin, von Wonne zu Wonne.

Alſo wandelte jetzo der Zug, nach beſtandnen Gefahren
Längſt nun vergeſſenen Drohns, auf der ſanft ſich hebenden Alphöh.
Himmliſche Hell' umſtrahlte den Blick, mit jeglichem Hauch ſog
Reine balſamiſche Lüft' in ätheriſchen Zügen ihr Odem.
Unter den ſchwebenden Tritten, beperlt im thauigen Raſen,
Keimeten Veilchen empor, Enzianen und Alpanemonen,
Oft von der hüpfenden Myris gepflückt, und vom Buſen der Erde
Schöner verpflanzt, wie der Führer bemerkt', an den Buſen des Himmels.
Immer erhöhteres Leben durchſtrömte ſie. Jetzo mit einmal
Deckte den Wandernden gänzlich ſich auf das lächelnde Bergthal,

Lauterbrunnen, zur Rechten gesenkt, mit un-
zähligen Wundern,
Längs der geschlängelten Lütschene Lauf in be-
strahlter Vertiefung,
Ganz ein Elysion, Wonne dem Blick. In bläu-
licher Ferne
Guckten am Ende des Thals noch hervor der
Thuna Gebirghöhn,
Und am Anfange links, wo die Lütschene hüpfet,
ein Bächlein,
Sprang den bewundernden Blicken empor die kry-
stallene Bergwelt;
Aber vor allen Gebirgen erhaben, in blendendem
Vollglanz,
Hehrer als je, der Erhöhten erhöht, die ätherische
Jungfrau.
Rings war unendliche Pracht; mit der wundrige-
füllten Aussicht
Oeffneten ihnen, so schien's, sich die sämmtlichen
Pforten des Himmels.

Aber noch mehr als die Höh' und der Glanz, und die Fülle der Schönheit,
Hob die Entzückung Gefühl noch nie empfundener Urkraft
Jeglichen Sinns, mit Erhebung der Seel' und des Herzens Erweitrung;
Gleichsam ein inniges Wonnegefühl unsterblichen Daseyns.
Kräftiger schlug, und doch leiser, das Herz; es schwebten die Füße
Leicht, wie beflügelt, als trügen sie nur luftähnliche Hüllen
Ohne Gewicht; und der Leib bewegte sich mit den Gedanken.
Tief in der ruhigen Brust schwieg Still'; in der heiteren Seele
Spiegelte klar sich die Sonne des inneren geistigen Himmels.
Wie auf dem Gipfel des Bergs ein See, durch- sichtig und glanzhell,

Nimmer von Winden bewegt, (es erflog die Höhe der Sturm nie)
Wellenlos, in beſtändiger Ruh', abſpiegelt den Aether;
Alſo ruhte das offene Herz in friedlicher Unſchuld,
Sorglos, ſelbſt ſich genug, voll Heiterkeit. Alle die trüben,
Alle (ſie fühlten es ſelig) die heftigen Sorgen und Wünſche,
Leidenſchaften des Staubs, erdklebende, himmelentfernte,
Hatten ſie unten gelaſſen, und wunderten jetzt ſich, daß jemals
Solch' ihr unſterbliches Herz anfechteten. Hier, wo dem Anblick
Sank das Getümmel der Welt, und ein Land ein grünlicher Streif ſchien,
Schwanden ſo niedrig und klein die Geſchäft' und die Sorgen der Menſchen,

Auch die bedeutendſten ſelbſt. Hier, näher dem wölbenden Himmel,
Strahlte ſo hell der erhabne Beruf. Sie fühlten ſich Geiſter,
Fühlten ſich ätherborne, beflügelte Funken des Urlichts;
Und ſo flogen ſie ſelig dahin. Doch ſelbſt die Entzückung,
Oder wie nenn' ich die höchſte, den Alpen nur eigene Wonne?
War nicht heftig, wie irdiſche Luſt, nicht trunken, wie Freude,
Die man in Ebenen fühlt. Ein erhabenes, heiliges Etwas
Dämpfte das Brauſende drin; und die Stille der thronenden Jungfrau
Theilte den Holden ſich mit, und dem wortlos ſchreitenden Führer.
Jetzt auf der luftigſten Höhe der Alp, wo am Rande des Vorbergs

Links sich dreht der Weg bis hinauf zum Altare der Jungfrau,
Standen sie still, und versanken gesammt in bewunderndes Anschaun.
Voll der Entzückung begannst du, Cynthia, ringelnden Haupthaars:
Wonne! wie wird uns schon jetzo belohnt die beharrende Kühnheit,
Ueberschwenglich! o selige Schau! o himmlischer Anblick!
Fülle des Schönen! wenn auch schon hier aufhörte die Wandrung,
Würde den mühsamsten Gang vom äußersten Pole des Erdrunds
Bis hieher, wo der Himmel beginnt, ich nimmer bereuen!
Schönste der Alpen, o sey mir gegrüßt, du Schwelle des Himmels!
Sey mir gegrüßt, holdseliges Thal, voll friedlicher Hütten,

Unten, du Wiege der ländlichen Ruh', und der fröhlichen Einfalt!
Und ihr oben, ihr glänzenden Höhn, ihr strahlenden Firsten,
Schimmernde Thürme von ewigem Eis, ihr Säulen des Weltdoms!
Auch ihr, schwebende Heerden, voll Klang, auf Blumen geweidet
Ueber die Wolken! und ihr, der Irrenden trauliche Horten,
Ihr unschuldige Sennen, zerstreut auf luftigen Rasen,
Welch' in der Berg' Umarmungen ruhn am Busen des Himmels!
Also tönte, Gesang, das Gefühl der ältesten Schwester.
Ihr nun gesellte sich Dafn', und rief voll gleicher Entzückung:
Schönste der Alpen, ja sey mir gegrüßt, du Schwelle des Himmels!

Blicket, o blicket hinab, o Geſchwiſter! und ſtaunet dem Anblick:
Seht! wie die Mutter voll Stolz aufhebt die Decke des Säuglings
Einer beſuchenden Freundin, die froh erſtaunet der Schönheit;
Denn es ſtreckt in der Wieg' empor das lächelnde Kindlein
Roſige Händchen, und ſtrotzet geſund, voll blühenden Lebens.
Alſo enthebt die Sonne dir jetzt den nebligen Schleier,
Hold aufwachendes Thal! und zeigt uns Ueberge bückten
Alle die Fluren und Höhn, die die lächelnde Lüt: ſchene durchwallt.
Alſo ſprach ſie, und ſanft hin hallten die tönenden Worte.
Und es verfolgten die Blicke des Stroms hellſchimmernden Faden

Tief im entwölkten Thal, das von hier ein blumiges Beet ſchien,
Halb in dem Schatten des Bergs, und halb in der Sonne Beleuchtung.
Aber es öffnete Myris die purpurnen Lippen voll Anmuth;
Und, wie durch Roſengeſträuche die Weſt' hinſäuſelen, ſprach ſie:
Schönſte der Alpen, ich grüße dich auch, du Gattin des Himmels,
Dich, dich ſelbſt; voll Perlen des Thaus, des ätheriſchen, feinen,
Himmelgeathmeten Thaus! du Mutter des duftenden Lenzflors!
Eurer gedenken wir auch, ihr kleinen beſcheidenen Wunder,
Heilig der kindlichen Freud', und der ſanfteren Wonne der Unſchuld:
Seyd uns Schweſtern gegrüßt, ihr, zarteſte Töchter des Aethers,

Alpenblumen, ihr, frischere Keim', ihr, nimmer bestäubte
Pflanzen, den Ebenen fremd! ihr balsamduftende Kräuter!
Nicht mit Namen zu nennen euch all', unschuldige, weiß ich;
Aber ich lieb' euch inniger noch als benennete Blumen;
Drück' an den Busen euch all'! Ihr blühet verborgen und scheinlos,
Weit von bewundernden Augen der Welt, wie Thaten der Tugend;
Aber mit Wohlgerüchen, mit himmlischen, füllt ihr die Lüfte
Rings, und in Wonne zerfließt durch euch der Strom der Bewundrung.
Also lobte den lieblichen Flor die Jüngste der Schwestern,
Und von den hohen Gebirgen herab, und hinauf von der Tiefe,

Zog ſie der Uebrigen Blicke, die froh jetzt ſtaunten der Anmuth,
Alpenroſenumringt, auf dem Blumenbeete des Abhangs.
Wie wenn im ſchattigen Hain, von dem abendröthlichen Ufer
Jenſeits über den See, der Schall antwortender Hörner,
Weithin wiedergehallt, herklingt dem ruhenden Wandrer;
Horchend dem Klang, verſenkt er den Blick in der ſinkenden Sonne
Purpurnen Glanz; es erglühet der Wald an der hallenden Küſte,
Prachtvoll; Auge zugleich und Ohr, hinzieht die Bezaubrung.
Aber die Nachtigall ſchlägt nah hinter ihm. Jetzt von der Helle
Wendet er plötzlich den Blick, und lauſcht dem heiligen Dunkel.

Also wendeten Jene nunmehr von der reizenden Aussicht
Eilig die fliegenden Blicke gesammt zu der sanftern Nähe.
Sieh! und von neuem begannst du, Cynthia, fragenden Umschaus:
Schwestern, o höret mein Wort: Noch nicht an der Mitte des Himmels
Strahlet die Sonn', und der weitere Gang, behauptet ja Nordfrank,
Wird schon leichter nachher bis hinauf zur Warte der Jungfrau;
Lagern wir denn uns ein wenig ins Gras, derweil uns noch Blumen
Lächeln! Höher entsinkt uns die Alp; und ragende Zacken
Werden uns dort, wie es scheint, noch lang entnehmen die Aussicht;
Gar zu zauberisch fesselt mich hier der blühende Rasen.

Sprach's; und der fragende Blick durchflog die horchende Gruppe.
Schnell beifallend verſetzte die klugheitblickende Daſne:
Ja! ja! weilen wir hier! auch hier iſt ein Tempel der Jungfrau!
Hier auch ſtand mit verweilendem Tritt die große Natur ſtill,
Als ſie die Fülle der Pracht ausgoß auf Thal und Gebirge;
Mich auch feſſelt, wie Cynthia, hier die reizende Lenzflur.
Sehn wir auch höher hinauf weit mehr, wir ſchauen doch ſchwerlich
Holderes dort, als von hier, das Thal tief unten, und jenſeits
Seine noch ſanften Gebirge mit hangenden Wieſen und Wäldern.
Undank wär' es, und ewig gereut' uns ſolche Verſündung,

Nicht zu verziehen ein Weilchen noch hier in ruhiger Andacht!

Sprach's; und der fragende Blick durchflog die kleine Versammlung.

Aber erwiedernd begann die an Reiz holdselige Moris:

Traun! ihr sprecht aus der Seele mir ganz, o holdeste Schwestern!

Langsam schlürft' ich sie gern, die Frühlingslüfte der Jungfrau,

Hier (denn ihr Odem umwehet uns sanft mit süßer Erfrischung,

Hergetragen vom Fittig des lindansäuselnden Südwinds).

Und o wie gerne verweilet' ich! Ach! ich bliebe wohl ewig,

Ohne des Seligen mehr zu erflehn! Im höchsten der Himmel

Fühl' ich mich schon; und ein süßes Genug stillt jegliche Sehnsucht.

Aber es ſchweigt, in ſich ſelber gekehrt, der denkende Führer;
Hören wir ihn; denn er weiß, ob etwa weiteres Fortgehn
Dringt, und gehorchen wir ihm, was auch uns rathe ſein Ausſpruch!
Sprach's; und blickte den Schweigenden an mit fragendem Lächeln.
Und es erwarteten Alle geſpannt die Entſcheidung des Führers.
Jener, verſunken im Wonnegenuß des doppelten Himmels,
Durch dich, holde Natur! und dich, noch holdere Liebe!
Hatte das Wechſelgeſpräch mit bezauberten Ohren verſchlungen.
Mehr als die Höh' und die Tief', und das ganze bewunderte Schauſpiel,
War ihm der Redenden holder Geſang; er theilte mit ihnen

Ganz die verweilende Luft, und freute ſich tief in der Seele;
Aber er ſchwieg; denn ſein Herz war voll noch höherer Wonnen,
Stillerer, namenloſer, der Seligkeit nahe verwandter,
(Wenn nicht Seligkeit ſchon) ſeitdem ihm himmliſche Ruhe
Jen' in die Seele geblickt, und Gefühl erwiederter Liebe.
Jetzt zu den Holden gewandt antwortet' er, ſegnenden Blickes:
Lagert euch, himmliſche Töchter Urania's, holdeſte Schweſtern!
Lagert euch Alle getroſt! wir ſind am Ziele der Wandrung.
Höher hinauf zwar dreht ſich der Weg zum Altare der Jungfrau;
Aber, wie Daſne bemerkt, ſchon hier iſt der heiligen Tempel.

Theuer auch mir iſt die Alp, vor jeder bekannten mir Liebling
Aller Alpen der heiligen Schweiz; denn ſchwerlich auf Erden
Blüht ein zweiter, mit ihr an Pracht und Schöne vergleichbar.
Sey mir geſegnet, du Holde, du Heilige, Schwelle des Himmels!
Sey mir auch unten gegrüßt, du, fallende Thräne des Staubbachs,
Jüngſt ein ätheriſcher Strom, und jetzt ein Tropfen der Tiefe!
Aber vor Allen gegrüßt, vor allen entzückenden Wundern,
Wonnegegrüßt, ihr ſelbſt, Holdſelige, Schönſte der Blumen,
Jungfrauheilige Drei! dreifach erhöhet ihr jeden
Zauber; und dreifach ſelig genießt die Bezauberung Nordfrank!

Also sprach er entzückt; und es lächelten rosicht die Jungfraun,
Jetzt der begeisterten Sprache gewohnt, auf die Rechnung des Dichters
Schreibend die Flamme des Manns; doch am rosichtsten lächelte Myris.
Aber es lagerten Alle sich froh, und ergaben sich gänzlich
Deiner Betrachtung, Natur! sie verweilten mit ruhiger Andacht,
Jetzo bei jedem vereinzelten Zug im großen Gemälde
Deiner unendlichen Pracht. So sitzt auf der Höhe des Pindus,
Hold um Apollon vereint, das Chor Pierischer Schwestern,
Blickend herab auf die Räume der Erd', und die rollenden Jahre,
Jegliches Schöne der Kunst, der Natur, und der Thaten durchschauend.

Denn sie erblicken zugleich, was ist, was war, und was seyn wird,
Hell; und theilen es dunkel nur mit unsträflichen Sängern.
Also saßen am blumigen Hang jetzt neben einander,
Hoch auf der tiefabschauenden Alp, die seligen Schwestern,
Frühling athmend, und schauend zugleich des Sommers und Herbstes
Untre Gefild', und das obere Reich des ewigen Winters;
Sämmtlich in einem Verein des Jahrs vier Wechsel bewundernd;
Hinter den Seligen saß, noch seliger selbst, der Führer,
Jedes bedeutend umher, und benennend, der Gegenden kundig.
Aber nachdem er nun Alles gezeigt, von der unteren Mündung

Jenes im Thal tiefwallenden Stroms bis hinauf zu dem Urſprung,
Und die Gefilde genannt, und die ſämmtlichen Wunder der Ausſicht,
Machten ſie wieder ſich auf, voll heiterer Ahnung der letzten
Höchſten Entzückung am Ziel auf der Scheideckhöhe des Tſchuggens.
Und es entſank allmälig die Alp den ſteigenden Füßen.
Links wand jetzt ſich hinauf, an dem Rücken der oberen Berghöh',
Pfadlos irrend, der Gang, durch oft einhüllende Wolken,
Ueber verolmete Gräten, im Schutt unendlicher Trümmrung
Rings umher; doch es ſpürten auch nicht die mindeſte Müde
Jetzo die Holden, geſtärkt von der nervenſpannenden Bergluft.

Ohn' an Sitzen zu denken, an Ausruhn, oder nur Stillstehn,
Liefen sie, tanzten sie, hüpften sie leicht, wie Gemse der Eishöhn,
Oft wetteifernd im Fluge, die Eine voraus vor der Andern,
Und vor dem Führer sogar, voll überirdischer Kühnheit.
O! denn es stieg mit den Steigenden jetzt die ganze Gebirgwelt,
Nie noch so nahe gesehn, grenzlos, stets höherer Hoheit.
Dunkeler wurde der Tobel des Trümleten, dunkler und dunkler
Jene verödete Tiefe des Schrunds, der ewig den Scheideck
Trennt von der Jungfrau Fuß; stets blendender wurde der Schneeglanz,
Und stets blauer und blauer die nähere Wölbung des Himmels.

Schon war verſunken die wohnbare Welt, die menſchengebaute,
Jegliche Spur des geſelligen Seyns, des vergäng-lichen Daſeyns,
Und des verwornen Gewühls in dem dumpfigen Kerker des Lebens;
Selbſt die Wolken verſanken umher, und unter den Füßen
Donnerten tiefe Gewitter, nicht mehr den Stei-genden hörbar.
Jetzt erweiterte rings ſich der Raum; und der Ewigkeit Wächter,
Jen' in den Stürmen und Wogen der Zeit beharr-liche, feſte,
Nimmer erſchütterte Rieſen, die Erſtgebornen der Urwelt,
Oeffneten jetzo das Thor der Unendlichkeit. Stil-lere Stille
Herrſcht', als jen', in des untern Gebirgs ein-engenden Klüften,

Weithinſchweigende Stille des Alls, Feſtſtille des Himmels.
Und das Gefühl des Erhabnen nunmehr, das Höchſte der Menſchheit,
Faßte der Wandernden Seelen, und hob auf Armen der Allmacht
Ueber die Schranken des Staubs der endlichen Kräfte Bedürfniß.
Feierlich ſtieg der gehobene Zug von Stufe zu Stufe
Hoch, auf der Treppe des Tempels, des jungfrauheiligen Scheidecks;
Und mit jeglicher Stufe verſank ein erklommener Felsgrat.
Und mit jeglicher Stieg, noch fremd, ein ragender Gipfel
Vorn' aus der blendenden Wüſte des unabſehbaren Eismeers.
Jetzo vermehrten ſich rings den Erhöhten die glänzenden Firſten

Endlos; schauriger wurde die Still'; es schlugen die Herzen
Kaum vor erhabner Erwartung des nah'n, jetzt näheren, jetzo
Glücklich errungenen Ziels: es betrat die höchste der Stufen,
Tschuggens verwitterte Stirn', im Triumph aufjauchzend, die Wallfahrt.
Höchste der Musen, o flüstre mir jetzt hellklingende Töne,
Harfengewirbelte, reine, melodische, himmelgesungne,
Wenige nur von den hohen, beflügelten Urharmonien,
Die du dem Vater gesammt vertrautest, dem heiligen Sänger
Ilions, wenn er die Wunder besang des alten Olympos;
Daß mein athmender Hauch, der Chariten horchender Anmuth

Nicht unwürdig, verkünde das Feſt am Altare der Jungfrau!
So wie ein liebender Jüngling, ein edeler, welchem das Schickſal
Unerbittlich verſagt das Ziel der ewigen Sehnſucht,
Seiner Geliebten Beſitz (denn gar zu groß iſt der Abſtand
Ihrer Geburt von der ſeinen), erſtarrt in banger Verzweiflung,
Jetzt, da den Abſchiedweinenden naht urplötzlich der Vater,
Welchem ſie Beide verhehlt der bekämpften Liebe Geheimniß;
Aber, o Wunder! es faßt ihm die Hand der Gefürchtete freundlich,
Fügend die Rechte der Tochter darein: „Da habt ihr euch ewig!“
Jener nun ſchaut die Geliebte nicht mehr, die mehr als das Leben

Theuer ihm iſt; er umarmet ſie nicht, für deren Umarmung
Erd' und Himmel er gäbe mit Luſt: er ſieht nur den Vater,
Stürzt ihm zu Füßen, umfaßt ihm die Knie', und vergißt die Vermählung
Ueber der Wonne des Danks, und die Gabe, nur voll von dem Geber.
Alſo, vergeſſend die Höh', und den lang erſehneten Standpunkt,
Ohne ſich umzuſehn, wo ein Gott ſelbſt weilte dem Anblick,
Warfen ſich nieder am Gipfel geſammt, anbetend, die Holden,
Dort mit dem Führer, im flammenden Dank für des Zieles Erreichung;
Und nur dunkel empfanden ſie lang', in heiligen Schauern,
Daß ſie die höchſte der Höh'n jetzt hub an den Buſen des Himmels.

Aber nachdem ſie den knieenden Dank nunmehro vollendet,
Standen ſie auf, umblickend; und ſieh! verſchwunden mit einmal
Waren geſammt die Gebirg', und gehüllt in Nebel der Umkreis.
Bis zu der Scheitel umwallete rings das erklommene Berghaupt,
Wog' an Woge gedrängt, ein Meer vielfarbiger Wolken,
Thal und Gebirg, und die Land' in unendlicher Ferne bedeckend.
Aber ſie kehrten den Blick nordwärts. Wie jetzo gen Süden
Alle ſich wandten, o Wonn'! o Bezauberung! ſtrahlend im Vollglanz,
Sie nur enthüllt von der Scheitel zum Fuß, trat, mitten im Nebel,
Zwiſchen verſchleierten Bergen hervor die ätheriſche Jungfrau,

Dreimal höher, und näher, und herrlicher in dem Alleinlicht.
Hoch auf dem ewigen Thron, zwar höher und höher bisher war
Ihnen erschienen die hehre Gestalt, doch stets nur gelagert;
Jetzo stand sie, begegnenden Blicks, ganz waltende Göttin,
Hoch in dem Himmel das strahlende Haupt, den Fuß in dem Abgrund,
Hell, im Gewande des Schnees, mit ewigem Eise bepanzert;
Und um die schimmernde Stirn erschien, durchfunkelnd den Aether,
Wie, wenn Urania winkt, ein Glanz des heiligen Urlichts.
Hinter den Wolken verbarg sich ein Kreis aufragender Berge,
Welche zur Seit' ihr stehn, gleich dienenden Opferprieſtern.

Alle verhüllt vor dem Blick der Erhabenen, knieend im Dunkel.
Feierlich furchtbar, allein in der ringsverhülleten Schöpfung
Stand sie; und gegen den Thron, den krystallenen, brandeten, hochauf
Schwillend, von Ferne gewälzt, die dicht anwogenden Wolken;
Aber sie prallten zurück, wie Okeanos Fluthen im Androhn
Rückwärts stürzen vom einsamen Fels des hohen Poseidon.
Um sie schwieg der unendliche Raum, und unter dem Thron ihr
Sank die verschleierte Welt, und die Zeit stand still bei dem Anblick.
Nur zwei Höhen der Erd' erhellete, staunend dem Wunder
Selbst, im gehemmeten Laufe, der leuchtende Sohn Hyperions:

Jene Bewunderte dort, und hier der Bewundernden Warte,
Gegenüber; die ganze Natur sonst hüllten Nebel.
Aber, wie jene nunmehr die Blicke zurück von der Göttin
Kehrten, geblendet vom himmlischen Glanz: mit verklärtem Antlitz
Schaute die Eine die Andr'; und das Haupt des begleitenden Jünglings
Leuchtete hellumstrahlt, wie der Mond im farbigen Lichtring.
Jetzt auch zeigte sich nah den Erstaunenden, welch' im Hinaufgehn,
Hingerissen von wonnigem Dank, nichts sahn als den Himmel,
Mitten im Gipfel ein Fels, an Bildung einem Altar gleich,
Nicht von sterblichen Händen gebaut, von Keilen des Donners

Seit Jahrtauſenden kegelgeformt und zur Säule
geglättet.
Vorn an dem Heiligen funkelte hell ein rundlicher
Felsteich,
Sternenerfüllt, denn es ſpiegelte drin der dunklere
Himmel
Sichtbar am Tage die Nacht; das erhabenſte Wun-
der der Alphöhn.
Alle nun nahten zugleich dem Altar, und es ſtieg
die Verklärung.
Nichts Erdklebendes fühlten ſie mehr, nichts Sterb-
liches jetzo;
Selige Geiſter, erflammten ſie ganz, und in höch-
ſter Begeiſtrung,
Knieend am heiligen Stein, im Angeſichte der
Jungfrau,
Tönte Geſang ihr Gebet in die feiernde Stille des
Aethers:
Jubel! das heilige Ziel iſt erreicht! Empfange
das Opfer,

Strahlende Göttin, voll Huld! wir Schwestern bringen uns selber
Feierlich dir, drei Knospen, entsprossen der edelsten Rose
Weiblicher Blüthe, der Mutter, die heut' uns schenkte der Himmel!
Alpenblumen auch preisen wir uns, voll kindlicher Einfalt,
Wonnesaugend an jeglichem Strahl des Schönen und Guten,
Und des Erhabnen, zu dir, zu dir, o Muster der Unschuld,
Keimend empor! O möchten wir werth aufblühen der Mutter,
Werth aufblühen des Vaters, und werth des führenden Bruders;
Auch nicht unwerth deiner, erhabene Himmelsgenossin,
Und der Verklärung, die hier uns Seligen lächelt dein Antlitz!

Alſo beteten laut die Entzückten in heiliger Andacht;
Und zum Gebet nun geſellte den Preis, lobſingend, der Führer:
Fürſtin der ewigen Alpen, ätheriſche, himmelgekrönte
Jungfrau! blicke mit Huld auf der Jungfraun kindliches Opfer!
Auch empfange geneigt die Huldigung ihres Begleiters!
Sey mir gegrüßt, anſchauliches Bild unſichtbarer Hoheit,
Ewiger Schön', und Hell', und der überirdiſchen Allmacht!
Sey mir mit Wonne gegrüßt, als Urania! Wieder erkennt dich,
Der in der tiefſten Tiefe dich ſah, auf der höchſten der Höhen!
Göttin der heiligen Liebe, der ewigen! wähle die Schweſtern

Dir zu Chariten stets, und mich zum opfernden Priester!
Daß uns bleib' auch unten der Unschuld hohe Begeistrung,
Welche nur Himmlisches sinnt, und den Staub der Erde verachtet!
Also tönt' am Altar, im Heiligthume der Alpen,
Nordfrank's weihendes Lied; und es freuten sämmtliche Blumen,
Die sie gepflücket im Gehn, auf den Stein, zum Opfer die Jungfraun;
Blumen voll süßen Gedüfts, getränkt von ätherischem Maithau,
Heilige, nimmerberührte, die nie ein lüsterner Hinblick,
Auch nur von ferne, gesengt; noch duftender seit der Verpflanzung,
Eingeschlummert, als Strauß, an den Lilienbusen der Holden:

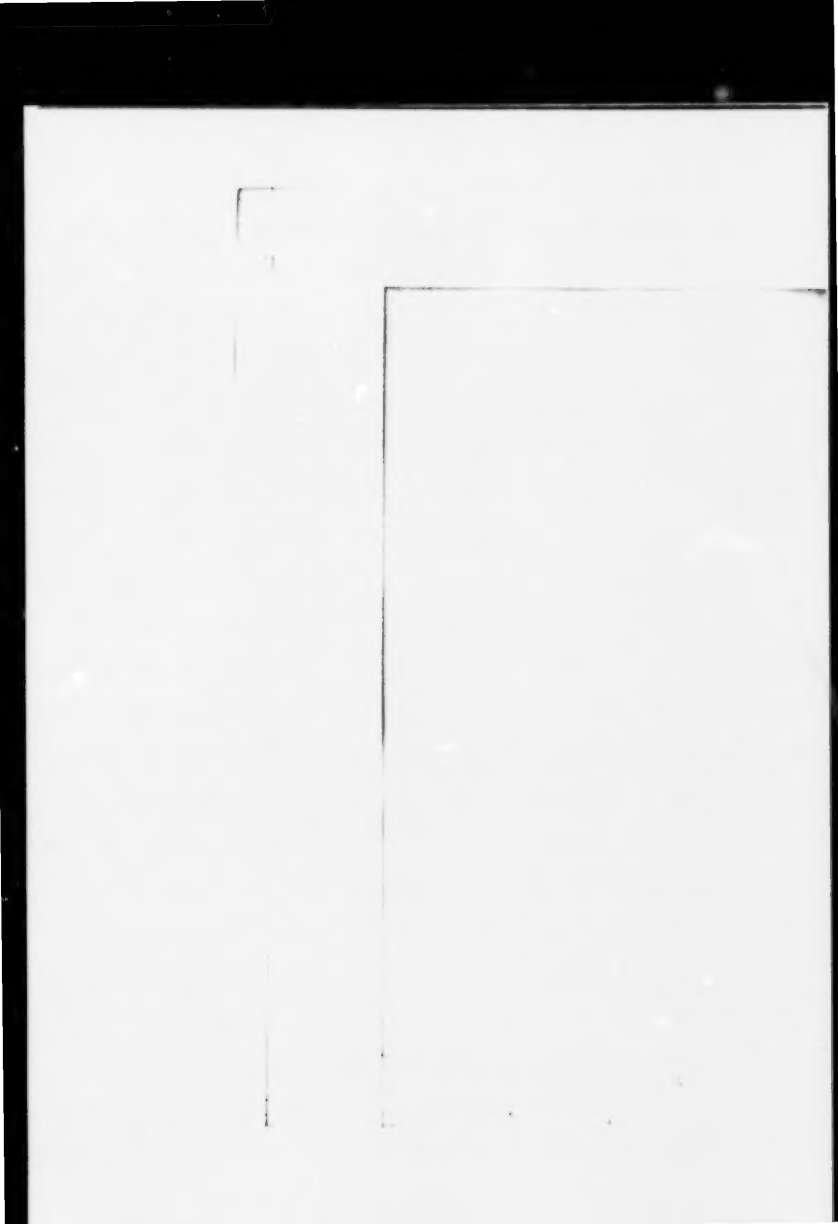
Diese streuten sie rings; und es blühete seit der Erschaffung
Jetzo zum ersten Mal des Gebirghaupts heiligr Scheitel.
Aber das Opfer gefiel den Ewigen. Hoch vom Olympos
Schaute herab der Unsterblichen Schaar; vom Throne der Jungfrau
Lächelte, Segen im Blick, Urania; Foibos Apollon
Schaute von Helios Wagen das Fest der siegenden Unschuld;
Selbst aufhörend im eigenen Chor, hinhorchend dem Dreiklang,
Sahn herunter vom Eiger die neun Sonnkundigen Schwestern;
Auch die Chariten blickten herab vom Thron Aphrodites,
Hold anlächelnd sich selbst, und erstaunend dem doppelten Anblick.

Eros, der Lose, beinahe versöhnt (seit der Huldigung Nordfranks,
Unten am Scheidegeklipp, wo sich halb ergab der Verfolgte,
Weichend der Göttergewalt, ließ ab sein feindliches Streben),
Eros selber nun schaute herab, voll inniger Neigung
Selber zu krönen das Fest, und das liebende Paar zu vermählen,
Heftig in jeglichem Wunsch, wie ein Kind; ein solches auch ist er.
Selbst auch Hermes hemmte den Groll, und lachte des Ausgangs
Seiner Verschwörung; denn Scham ist fremd den seligen Göttern.
Also schauten herab die Olympier, segnend das Opfer;
Sieh! und den göttlichen Blicken zerflog der Nebel Umwölkung,

Plötzlich getilgt; den Strahlenden wich in den un-
terſten Schluchten
Jede Verhüllung. Das Trümmletenthal am
Fuße der Jungfrau
Dämmerte dohnerhellt, und die Urnacht tagt' in
dem Abgrund.
Jen' erhuben vom Opfer empor die gefaltenen
Hände,
Wonneſtaunend dem Kreis der geſammten verklä-
rten Alpen,
Selber verklärt. Jetzt ſahn ſie nicht mehr den ſe-
ligen Himmel
Offen; ſie ſtanden darin; es umgab ſie Herrlich-
keit ringsum.
Glanz von der Scheitel zum Fuß, ein Berg von
blitzenden Sternen,
Sonn' an Sonn' auf einander gehäuft, ſchien jetzo
die Jungfrau.
Hinter ihr funkelte Tſchingel, und rechts Bid-
leſa mit Blümlis;

Glanzheil strahlte der Mönch; klar leuchteten Eiger und Mettberg;
Weißhorn flammte verklärt; es strahlete röther das Rothhorn;
Wetterhorn schien wallende Gluth, es loderte Furka
Hell in der schimmernden Fern', und hell wie Sirius, Titlis:
Alle Gebirghöhn flammten, nur Licht schien jeglicher Gipfel
Ringe, und ein glänzendes Feld von Blitzstrahlgarben das Eismeer.
Drei festheilige Stunden verweileten oben die Holden,
Mit dem beseligten Führer, am Hochaltare des Tschuggens,
Ueber die Erd' erhöht im erhabensten Tempel der Jungfrau:
Nur drei Blicke, (so schien's den Seligen) dauerte die Feier:

Aber es bringen des Wonnegefühls und der Blüthen des Lebens
Nicht ſo viel in dem Thal drei Frühlinge. Voll der Verklärung,
Stiegen ſie jetzo hinab, bewahrend im Auge den Abglanz
Jener Hell', und im Herzen die ſelige Ruhe des Himmels.



Neunter Gesang.

Inhalt.

Der herabsteigende Zug trifft auf der Alp drei verlassene Sennhütten an, worin Nordfrank den Schwestern vorschlägt zu übernachten. Beschreibung der Sennten. Hirtliches Spätmahl. Erblassen der beim Scheiden der Sonne erröthenden Schneegebirge, und feierliches Annahn der Nacht. Schnelle, den Thalbewohnern unbekannte, Sternerfüllung des Himmels. Der die erhabene Stille unterbrechende Donner der Lawinen weckt den in Andacht versunkenen Führer; und, seines Gelübdes an Apollon eingedenk, erbittet er sich Urlaub von den Helden, während sie in den Hütten ausruhn, den Gipfel des gegenüber ragenden Eigers zu erklimmen. Myris weigert; allein, von Schlummer überwältigt, giebt auch sie endlich seiner dringenden Bitte nach. Er wandelt hinab, um jenseits emporzusteigen, während die Schwestern, nunmehr allein, sich alle, in derselben Sennte, auf duftendes Alphen betten, und einschlummern.

Unten am Hange des Kulms, hoch über der Wenger und Wergis,
(Alpen, die schönsten der Schweiz, anmuthige, sennenbestreute)
Zwischen beiden, dem Eiger genaht, auf der Mitte des Scheidecks,
Winkten dem felsabsteigenden Zug drei hirtliche Hütten.
Nur drei Monde bewohnen im Jahr, hoch über den 5 Wolken,

Solche die Hirten des Bergs, obwaltend den weidenden Heerden.

Schnell, wenn der Frühling sich neigt, und der eilende Winter herannaht,

(Denn nicht Sommer, noch Herbst ist hier) wenn nirgend ein Rasen

Mehr in der Runde sich zeigt der ringsumkletternden Heerdkuh,

Treiben sie tiefer hinab, das Geräth oft lassend, zum Vorderg.

Sennten benennt sie die Sprache des Volks, ganz niedrige Hüttchen,

Einfach von Tannen gebaut, mit zerbröckelten Steinen zum Obdach

Gegen den Sturz der Lawinen, und nie verschlossenem Eingang.

Sennen nennt man die Eigner, der ringsumweidenden Aelpler

Höchste; genügsame, freie, der Welt unkundige Menschen,

Milder Natur, das Wenige froh mit Begegnenden theilend.
Gaſtfrei laſſen die Guten zurück in verlaſſener Sennte,
Nicht nur Lager und manches Geräth, auch einigen Vorrath,
Daß der ermüdete Wandrer, verirrt im wilden Gebirge,
Solches vielleicht vorfinde; wo nicht, es opfernd den Göttern.
Jene Hütten erreichten die Vier, anſtaunend, wie Niemand
Drin ſie erblickten; es hatten ſie erſt am ſelbigen Morgen
Ihre Bewohner verlaſſen, geſchreckt vom donnernden Bergfall,
Wie von des Tſchuggens verwittertem Haupt abſtürzte das Felsſtück
Jenſeits, ſchütternd die Alp. Es ſtand ein hirtliches Mahl noch

Unverzehrt auf dem Brett, wie für kommende Gäste bereitet.

Mannigfaltige Milch in reinlichen Butten, und Nidli,

Fanden die Wandernden hier, und Bergwaldnüsse zum Nachtiſch.

Vorrath hatten ſie ſelber des Brots, und hinter den Sennten

Sprudelte hell aus dem Fels ein ſanftſhinmurmelnder Bergquell.

Nordfrank trug aus der Sennte hinaus die ſchäumenden Näpfe,

Stellte ſie hin auf den Boden, und lud die Holden zum Alpmahl.

Sieh', und ſie lagerten Alle ſich jetzt auf ſchwillende Mooſe,

Froh genießend des Mahls, an der ſilbernen Quelle ſich labend.

Trauliche Wechſelgeſpräch', und muntre Geſänge, vom Echo

Wiedergehallt, umſchufen das Brot in Ambroſia; Nektar
Wurde der kühlende Quell, und zum Feſtgelage das Ausruhn.
Aber nachdem ſie das fröhliche Mahl nunmehro vollendet,
Und ſich genugſam erquickt, und gedankt, zugleich mit den Göttern,
Jenen entfernten, unſichtbar, wie ſie, wohlthätigen Wirthen:
Ueberließen ſie ganz ſich der Luſt der himmliſchen Lage.
Schöner als alle bisher ſchien dieſe, beſonders den Schweſtern,
Welche die milde Natur, die ſanftanlächelnde, holde,
Weit vorzogen, wie Mädchen geziemt, der herrlichen, großen,
Schrecklicherhabnen, dem kühneren Geiſt des Mannes verwandter.

War's die Verherrlichung oben, die noch umglänzte die Holden?
War's die Erquickung des Quells? war's Ahnung? selber den Führer
Fesselte mächtiger noch, als der obere Himmel, das Hierseyn.
Ach! Unsterbliche waren sie nicht; die Schranken des Daseyns
Lassen nur Strahlen des Göttlichen zu, nicht Tage der Götter,
Und nur im Fluge vertragen die Seligkeit endliche Geister.
Denkend der Reige des Tags, und der hier stets hellen Gebirgsnacht,
Sprach nunmehr, zu den Frohen gewandt, der fröhliche Führer:
Holdeste! bleiben wir hier? Nichts fehlt zum nächtlichen Ausruhn.
Gleichsam gebaut für die Chariten selbst, beut dreifaches Obdach

Schutz, und duftendes Lager von Alpheu, jedes geſondert;
(Oder, wenn ſolches gefällt, iſt eins für Alle ſchon räumig.)
Weit von hier iſt hinab in das Thal; die leuchtende Sonne
Sinkt ſchon merklich; die Pfade ſind rauh; durch waldige Wüſten
Senkt ſich der irrſame Weg; und die Nacht hier oben iſt Abend.
Kurz nur ſchimmert ihr Lilienblick in der roſigen Mitte
Zwiſchen dem Niedergang und der heiligen Frühe des Aufgangs,
Heiliger noch als ſie beid'! ich ſelbſt durchwache ſie freudig.
Ungern opfert' ich auf die höchſte der himmliſchen Wonnen:
Hier zu feiern mit euch der Bergnacht hohes Eingehn,

Zwiſchen den Säulen der Erd', in dem Alpenchor der Geſtirne.
Segnen werdet ihr ſelbſt den Entſchluß, mit dankend den Anrath.
Denn ich verkündige hier, und es naht ſchon jetzt die Vollendung:
Erſt mit dem ſinkenden Tag gehn auf die ſämmtlichen Thore
Höherer Himmel als noch wir geſehn; zwar weniger blendend,
Aber noch ahnungsvoller, als jen', und tieferer Andacht.
Alſo ſprach er. Es willigten froh die jauchzenden Mägdlein
Eigene Wünſche gewährend; denn ſchön, wie ſämmtliche Muſen
Solches allein zu beſingen im Chor vermögen, wenn Foibos
Selbſt ſie begleitet, erſchien des Abends roſigen Annahn.

Schauer, ätheriſchen Flugs, durchfuhr die ſchweigende Stille,
Wie ſich die Sonne verbarg, weit dehnend den Schatten des Berghaupts
Ueber das Grindelenthal hinein in das ſchimmernde Hasli.
Plötzlich erklang's, wie helles Gekrach einſchlagender Donner,
Gegenüber; es rollten herab vom flammenden Eiger
Drei graunvolle Lawinen, mit weithin dröhnendem Nachhall.
Gleich drauf ſchwieg's noch ſtiller wie vor. Es erblaßten die Buſen
Aller Gebirg', und zugleich erglühten die ragenden Stirnen.
Purpurne Nebel umwallten der Jungfrau ſchneeige Schultern;
Und der erröthende Mond ſtand hell auf der Spitze des Schreckhorns.

Aber vom unteren Berg, und den tieferen Alpen des Scheidecks
Stieg durch die Stille der Luft ein Chor vielstimmiger Töne.
Fernhinhallende Laut', hinflatternde, volle, gedämpfte,
Wechselten rings mit der Heerden Geblök', im Geläute der Glocken,
Und mit dem feiernden Klang der hirtlichen Abendgesänge.
Hier und dort scholl einsam ein Horn; und die ganze Gebirgwelt
Klang, harmonienerfüllt, ein unendliches Orgel der Andacht.
Jetzt, wie sie still ein Weilchen gehorcht dem schwebenden Wohlklang,
Unwillkührlich begannen sie selbst ein fröhliches Danklied,
Und mit gewirbelten Tönen begleitete flötend der Führer.

Aber, wie jetzo das Thal ſich verdunkelte, tief in dem Schatten,
Zwiefach geworfen, vom Monde zugleich, und der ſcheidenden Sonne,
Schwieg dein Tempel, Natur! und das Lied der feiernden Holden.
Heiliger wurde die Still', und die Nacht ſtieg nieder vom Himmel,
Während noch ruhte der Tag auf der Berg' ätheriſchen Gipfeln.
Muſe, du ſchweigſt! du würdigeſt nicht dem morgenden Dichter
Vorzuſingen, was nur die Verklärteren hören am Abend
Ihres vollendeten Laufs im Kreis der krönenden Schweſtern.
Ach! ich ſinge ſie nicht! ich ſah ſie einſt, wo die Holden
Jetzt anbeten, die kommende Nacht, auf der Höhe des Scheidecks;

Sah des scheidenden Helios Kuß auf der Stirne der Jungfrau;
Sah des Hesperos Rosen gestreut auf die Gipfelaltäre;
Schaute den überirdischen Glanz des heiligen, milden,
Farbles schimmernden Lichts in dem Heiligthume der Alphöhn;
Ach! und den näheren Mond, und die nicht mehr schillernden Sterne:
Sah's; und hörte das Schweigen der Welt vor dem Schöpfer des Himmels,
Feiernder noch als der Sphären Gesang voll ewiger Andacht.
Ach! ich sah sie, und hörte sie dort; und tief in der Seele
Bleibt mir Urania's Blick und der Jungfrau höchste Verklärung:
Aber ich singe sie nicht; denn sing' ich die Himmlische, stürb' ich,

Noch nicht reif dem Triumph, noch weit vom Ziel der Begeiſtrung.
Jene, die Holden zugleich, und der Holden ſeliger Führer,
Fühlten nicht mehr die Beſchränkung der Zeit. Entfeſſelte Geiſter
Schwebten ſie jetzt, auf den Flügeln der Nacht, in der Stille des Aethers,
Rings umweht von dem Odem der Ewigkeit. Leuchtende Wellen
Wogten auf leuchtenden Wellen heran, entſteigend der Tiefe
Zahllos, mehrend die Fülle des nachtdurchblitzenden Lichtmeers;
Bis hoch über dem Flug des Hinaufblicks, Sonnen an Sonnen,
Schlugen zuſammen des Sternozeans hellfunkelnde Wogen.
Schauder ergriffen die ſtaunenden, tief anbetenden Seelen,

Heilige, himmliſche, göttlichen Hauchs, wie jetzt in der Alpnacht
Stiegen empor, durchleuchtend das All, des Ewigen Tage.
Jetzo rollte herab vom Haupt des umfunkelten Eigers,
Fernhindonnernd, im Sturz dreimal andröhnend, ein Schneefall,
Weckend die Zeit in den Armen der Ewigkeit, und an das Daſeyn
Mahnend im Schooß des unendlichen Seyns der endlichen Andacht;
Und ſie erwachten. Sie hatten bisher, in ſteter Entzückung,
Gänzlich vergeſſen die Müd', und des Schlafs nothwendige Labung,
Nicht empfindend die Luft. Auch war die herrliche Bergnacht
Wunderbar mild, nicht kalt, nur friſch, wie morgende Dämmrung.

Stets auch hatten ſie leicht ſich bewegt, nun hie-
hin, und dorthin,
Arm in Arm luſtwandelnd auf mondhelleten Pfa-
den,
Oder in tanzenden Reigen, das Blut erhaltend in
Umlauf;
Ach! und das jugendlichwallende wärmt' hinläng-
lich die Freude.
Aber ein heiliger Rufer, ein gottgeſendeter
Herold,
War des Gekrachs dreifaltiger Schall dem erſchüt-
terten Nordfrank,
Welchem nunmehr, in der Nacht noch erhabener,
winkte der Tiger:
Sorgend, er halte die Schüchternen ab vom nöthi-
gen Auszuhn,
Weilt' er noch länger, und denkend des Schwurs
an den Helfer Apollon,
Wandte ſich jetzt zu den Drein der ſtets noch
muntre Begleiter;

Alſo ſprach er mit flehendem Blick die geflügelten Worte:

Alpenheilige Nymphen Urania's, himmelverklärte

Jungfraun, Cynthia, Daſn' und Myrist liebliche Schweſtern!

Höret anizo mein Wort, und gewährt dem Bittenden huldreich:

Mächtig gebeut mir im Buſen der Gott, auf einſamer Wandrung,

Wo kein Sterblicher trat, bergan, am ſchlängelnden Faden

Gletſcherentſtürzender Fluth, durch Felsgeklüfte mich windend,

Nachzuſpüren dem Quell, dem erhabenen, wolkenverborgnen.

Unausſprechlich verlangt mich, genaht dem Parnaſſiſchen Eiger,

Dort am Altare der Muſen, im heiligen Tempel Apollons,

Ihnen zu opfern und euch; dann, froh der vollendeten Weihe,
Noch vor der Mitte des Tags, euch würdiger wiederzukehren.
Während des Hinflugs ruht ihr zerſtreut in den traulichen Hütten;
(Oder auch Alle vereint, iſt ſolches gefälliger Allen)
Traun! denn noth iſt erquickender Schlaf, nach ſolcher Ermüdung,
Zartaufblühenden Mädchen, dem ſtärkeren Mann nur entbehrlich.
Naht ſchon Allen doch leiſ', ich ſeh's an den blinzenden Wimpern,
Seht ihr ihn gleich nicht ſelber, der ſüßbetäubende Traumgott;
Folget dem lieblichen Ruf! ich folge dem meinigen freudig!
Ihm erwiederte drauf die halb ſchon ſchlummernde Dafne:

Trautester Führer, Petinas Besteiger, du Schreckhornstürmer!
Ach! dich stürzet dein Muth, Unerschrockener, einst von dem Gipfel
Eines schwindligen Felsens hinab in die nächtliche Tiefe!
Bist du, wenn noch so gewandt, doch nicht ein beflügelter Steinbock,
Sondern zum Fallen gebaut, ein aufrechtgehender Wandrer.
Oder glaubst du, die Schwingen der hochgeholten Begeistrung
Werden dich heben im Fall, wenn mit glitschendem Fuße vom Felsrand
Dort du taumelst herab? Uns schaudert! wie möglich ist solches!
Gar zu hoch ist der Fels, der gehörnete; höher dem Anblick
Nur um ein Weniges, ragen ihm nah, zur Rechten die Jungfrau,

Links das Schreckengebirg', und im Hintergrund der Olympos.
Hoch ſchon ſchweben wir hier, doch ſchwindelt uns bei dem Hinaufblick,
Sieh, und Lawinen entſtürzen ihm rings, entſetzlichen Taumelns,
Erſt nur Häufchen, zu Hügeln gerollt, dann fallende Berge.
Ach! wir flehen geſammt, laß ab von dem ſchrecklichen Wagſtück!
Ihnen erwiederte drauf der Gefahrfreund, ſchmeichelnden Blickes:
Segenbegleitet von euch, trotzt Nordfrank jeder Gewalt kühn,
Klettert ſo leicht wie die Gemſ', und hüpft, ein geflügelter Steinbock,
Luſtigen Sprungs von Geklipp auf Geklipp bis zum Gipfel des Glanzhorns;
Trinkt das ätheriſche Licht, einſchlürfend den ſonnigen Strahlgeiſt,

Und kehrt wieder zurück, ein Prometheus, eures Geleits werth.
Holdanlächelnde Töchter Eurynomes, dieses gewährt mir!
Drauf begannst zu den Andern du, Cynthia, ringelnden Haupthaars:
Wohl dann, gewähren wir's ihm! wenn auch selbst furchtsam, geziemt doch
Schutzbedürftigen Mädchen, den Muth der Männer zu fördern.
Ist uns lieber doch auch ein Waghals selbst als ein Weichling!
Schwestern! lassen wir ihn dem Gott', der leuchtet und Licht ruft,
Segenbegleitend den Flug des Apollongeraften! wie steht doch
Gar zu bittend er da, ein lebendiger Seufzer! gewähret's ihm!
Schnell einwendend erwiederte drauf die rosige Myris:

Unbegreiflich, wie Cynthia dies uns Jägern anfannt,
Selbſt beifallend, dem Führer von hier zu geſtat-
ten die Fernung,
Weit, durch gefährliche Schründe hinauf, in des
Todes Behauſung,
Ach! wo der Schreckliche wohnt mit dem ſchum-
rollenden Kreisblick,
Deſſen Näh' ich ſchon unten empfand mit verbun-
denen Augen!
Nimmer ermuntr' ich verwegenen Muth und ver-
meſſene Kühnheit.
Bleib', o bleibe bei uns! Du wagſt ein doppeltes
Leben,
Wenn du das deinige wagſt! ich zittr' — ein vier-
faches, mein' ich —
Denn in dem wilden Gebirg wo blieben wir ohne
Begleiter?
Steigen wir lieber hinab in das Thal! Nicht
Müde, noch Schlummer

Spür' ich; wir Alle ſind raſch, als ſtiegen wir erſt aus dem Bette.

Sprach's; und die Aeugelein fielen ihr zu von Schlummer und Müde.

Aber des Nordfrank Herz, des erſchütterten, theilete Zwieſpalt.

Sieh, und es wankte der Held im Entſchluß. Doch denkend des Wunders,

Und des Gelübdes, ermannt' er ſein Herz, daß über die Liebe

Siegte die Religion; und voll Ernſt erneut er die Bitte.

Drauf erwiederte jetzo die lilienarmige Daſne:

Sichtbar winket dem Führer ein Gott! es blitzet ſein Auge

Hell! und es ſchwillt ihm die Bruſt, und es fliegt ſein wallendes Haupthaar!

Zwar iſt ein traurig Ereigniß uns hier ſein jetziges Weggehn;

Aber Gewährung iſt Pflicht; wir ſelbſt ſind ſchuld an dem Eidſchwur.
Alſo Jen'; und Cynthia drauf verſetzte mit Hoheit:
Heilig iſt Jenem ſein Schwur, auch uns muß heilig ſein Muth ſeyn!
War das Gelübde vermeſſen vielleicht, des Gelübdes Erfüllung
Duldet nicht Anſtand; theuer auch mir iſt des Bruders Begleitung,
Aber noch theurer, was heiliger iſt, des Begleitenden Würde!
Nie ſchirmt Anderer Leben, wer nie das eigene wagte;
Traun! und den Muthigen ſchirmet ein Gott! ich zittre für ihn nicht,
Wenn er uns Vorſicht ſchwört, und für uns ſich ſchonende Sorgfalt.
Sprach's; und indem ſie die Rede vollendete, ſchlummerte Lyris,

Müd' hinſinkend auf's mooſige Bett, und lächelt' im Schlummer
Hold, wie gewährend; es ſprang hoch auf vor Entzückung der Fieber.
Gleichſam beflügelt vom Segen der lächelnden Holden, enthüpft' er
Schnell dem bezaubernden Kreis im Klang heilrufender Wünſche.

Schon gerüſtet zum Zug, im knappanliegenden Jäckchen
Und mit benagelten Schuhn, in der Hand umſchwingend den Alpſtock,
Lang, unbiegſam und leicht (das Meiſterſtück des Hefäſtos
Aller künſtlichen Aelpler umher, des alten Begleiters);
Auch nicht vorrathleer; in der Taſch' ein rundliches Fläſchchen,

Kirschgeistvoll, und dabei des Käses, erübrigt vom Alpmahl,
Nebst zween Broten, geheim ihm gesteckt von Myris beim Weggehn.
Also wandelt' er muthig hinab die thauige Sennalp.

Aber die Holden nunmehr, allein in den traulichen Hütten,
Ordneten dieses und jenes getrost zum schlafenden Ausruhn,
Während die mittelste Sennte zum Lager sich, welche des Alpheus
Mehr als die übrigen barg, und dichter wehrte der Zugluft.
Dort nun warfen sich hin, nicht weit von einander, die Schwestern,
Schlummerbetäubt, nachdem sie sich erst umwunden die Köpflein,

Auch, zu befördern des Bluts Umlauf, entschlun-
gen des Kniebands
Schleif', und ein wenig gelöst die brusteinen-
genden Mieder.
Und bald schliefen sie All', im Traum nachfolgend
dem Führer.

Zehnter Geſang.

Inhalt.

Eros, noch immer verfolgend sein Ziel, die Demüthigung des Helden, entfliegt dem Himmel gegen Mitternacht, und schwebt in Zauberkreisen um den herabsteigenden Nordfrank. Dieser, von unwiderstehlicher Sehnsucht überwältigt, kehrt zurück hinauf zu den Sennten. Zu gleicher Zeit, als er, die Holden zu bewachen, um diese die Runde macht, schleicht die beunruhigte, schlaflose Myris hinaus, in entgegengesetzter Richtung herumwandelnd. Die Liebenden begegnen sich. Gemeinschaftliches Gebet. Feierliche Verlobung. Sieg des sich Losreißenden Nordfranks über die Versuchung, mit ihr die Nacht in der Liebe schwärmerischen Andacht zuzubringen. Er steigt, nachdem er sie wieder zurück zu der Sennte geführt, muthig hinab, und erklimmt mit Lebensgefahr den Parnassischen Eiger.

Jener indeß, absteigend den Hang der lieblichen Sennalp,
Ging wachträumend, erwartunggereizt, und berauscht von Erinnrung,
Anfangs eilenden Schritts; denn es rief allmächtig der Gott ihn,
Hochherschallenden Halls, in der Schlaglawinen Gedonner
Gegenüber. Allein allmälig hemmte den Eilgang

Furchtanwandelung, dunkel vermiſcht mit zärtlicher Wehmuth,
Wegen der plötzlich verlaſſenen Lag' auf der einſamen Berghöh'.
Eros, der Unbefriedigte, war's, der jeglichen Anlaß,
Auch den fernſten, ergriff, um den noch unſträflichen Führer,
Foibos zum Trotz, in die Schlinge zu ziehn. Er ſchwang ſich noch einmal,
Ohne den Bruder, allein, in der weitumſchweigenden Alpnacht
Stille, vom mittleren Himmel herab, und flattert' unſichtbar
Rings um die drei Sennhütten in ſtets erweitertem Kreisflug.
Wie, wenn die ruhige Fluth des hellburchſichtigen Waldſees
Mitten im ebnen Kryſtall ein hochherſchwebender Vogel,

Niederſchlagend, erregt; in der Kernaufſtrudelung Umkreis
Wallet empor ein Geringel, das, weitentfaltend die Wirbel,
Ande' um ande', an den äußerſten Rand hindeh-
net die Wallung:
Alſo kreiſelte leiſ' in des Monds Umſtimmerung Eros,
Liebedurchduftend die Nacht, die ätheriſche, beh- 20
nend des Zaubers
Hold' Entſtrömungen rings, daß den abwärts ſtre-
benden Nordſtrank
Immer von neuem umwallte des Flugs ambroſi-
ſcher Wirbel.
Sieh! und er eilte nicht mehr, wie zuvor. Bald
wandelt' er langſam,
Schwankenden Tritts, hinſchlendernd, und bald
langſamer, mit oftmals
Umgewendetem Blick nach der Unſchuld hirtlichem 25
Obdach,

Welches, in flatternde Nebel der Nacht allmälig gehüllt, schwand.
Nach und nach ward schwerer ihm noch das sanfte Hinabgehn,
Als auf den rauhesten Pfaden ihm je geschienen ein Klettern;
Und er vermochte nicht mehr vorwärts. Vergebens gebot ihm
Hochherrufend Apollon; sein Geist gehorchte, doch kraftlos
Strebte sein Herz; es versagte der Fuß, und es wandte der Kopf sich.
Noch nicht weit von den Sennten, im Abgehn, kaum noch so tief, wie
Schallt von den Felsen herab in das Thal die Stimme des Zickleins,
Wandte des Lauengerufenen Schritt umkehrende Sehnsucht,
Gleichsam, als zög' ihn zurück ein Verborgener, stärkerer Allmacht,

Als der ihn vorwärts treibende Gott. Umſonſt, wie ein Blitzſtrahl
Fuhr ſein Gelübd' ihm durch's Herz; er ſtand; dann wandt' er ſich wieder,
Unentſchloſſen, im Kampf mit ſich ſelbſt, von ſtreitenden Trieben
Gleicher Gewalt gleich heftig bewegt. Dort, zeigend den Lichtkranz
Vor ihm, hoch im ätheriſchen Blau, herragte des Eigers
Schneeiger Gipfel, von Sternen umringt; hier, bergend der Unſchuld
Ruh', im Flore der Nacht, lag hinter ihm zauberumfloſſen
Jene Behauſung. Es winkten ihm dort erwachender Muſen
Reiz': es lächelt' ihm hier der ſchlummernden Grazien Anmuth:
Ach! und der Grazien eine war ſie. Sie ſiegte. Vergebens

Winkt' ihm der neunmalheilige Tanz, vergebens Apollons
Strahlengestalt, und Urania's Blick. Ihr schlummerndes Bild nur
Sah er, und wandte den Gang. Noch einmal, rief er, noch einmal,
Eh' ich das Steigen beginne, das mißliche, will ich die Sennte
Sehn, wo die Himmlische ruht, mir stärken das Herz mit dem Anblick
Ihrer Behausung, berühren die Wand, umarmen die Pfosten
Ihrer Thür', und mit seufzendem Hauch durchflüstern die Tannen,
Daß ihr im Traum erscheine mein Bild. Dann eil' ich befriedigt
Wieder hinab, und vollende mit muthiger Seele den Berggang.
Also sprach er, und eilte hinauf, zurück zu den Sennten.

Froh des Gelingens (er hoffte nunmehr des kehrenden Helden
Unterliegen), entfernte sich jetzt der göttliche Zaub'rer,
Ungern; aber es nahte der hohen Urania Botin,
Mitternächtlichen Flugs, die Geisterstunde der Alphöhn,
Der er, obgleich ein Himmlischer selbst, wie jeglicher Dämon
Irdischen Waltens, entweicht: denn sie bahnt der heiligen Göttin
Nimmerbestäubeten Pfad; und es flieht, was ihrer nicht werth ist.
Auch sonst war ihm nicht wohl hier oben. Flüchtigen Schwungs nur
Hält er es aus im Bezirk des erhabneren Fluges; und weilt er
Lang', entgeht ihm der Hauch, und sinkt kraftlos sein Gefieder.

Aber bevor er entfloh, durchschwebt' er die Hütte der Unschuld,
Säuselnden Flugs, und erschreckt' im Traum die schlummernde Myris.
Jenem indeß war erreichet die Höh', wo der Grazien Obdach
lächelt' im Schimmer des Monds. Hier stand er, zauderte, bebte,
Nahte der Senn', in welcher sie schlief, der mittleren, kleinsten,
Dichtestgefugten, mit leiserem Tritt, als auf Zehen zur Wiege,
Wo, nach dem Fieber der Nacht, einschlummerte ruhig ihr Säugling,
Abzuwehren der Mücken Gesumm, hinschleichet die Mutter.
Jetzt bei der Oeffnung, durch welche nicht Schloß, noch Riegel den Eingang
Wehrte, die leicht nur ein Heck, ein geflochtenes, gitterte, weilt' er,

Lehnend das Haupt an das Tannengeſims, und horchte. Kein Laut ſcholl.
Stille herrſchte darinnen, die heimliche, lauſchender Liebe
Gleichſam hörbare Still', erfüllt von ſchweigender Anmuth,
Und von dem Zauber der ſanft in ſich ſelbſt gehüllten Unſchuld.
Außen ſchwieg das Gebirg; es ſchwieg des unendlichen Himmels
Sternnacht rings, und es wehte kein Hauch. Es ſchien ihm die ganze
Große Natur abſichtliche Still', um der Einſamen Schlummer
Nicht zu ſtören. Und ich (ſo dacht' er leiſe; der Schwung ſelbſt
Seiner Empfindung ſchien ihm Geräuſch), ich ſollte von fern auch
Nur durch ein leiſes Geſeufz', auch nur durch ein ſanftes Geliſpel,

Wagen, das heilige Schweigen der Wach' und den Schlaf der Bewachten
Frech zu entheiligen? Nein! Vergieb mir, nächtliche Göttin,
Die du herab auf den Pfad des Verwegenen blickst mit der Unschuld
Stiller Würde! vergebt, ihr sämmtlichen himmlischen Wächter!
Und vor Allen du selbst, Urania, daß ich im Taumel
Süßer Betäubung geträumt die Vermessenheit! Wachen der Unschuld,
Seyd mir Zeugen! ich störe sie nicht. Von weitem nur will ich
Machen die Rund' um die heilige Stätt' in der nächtlichen Stille,
Theilend die Wache mit euch; dann eil' ich, treu dem Gelübde,
Wieder zurück durch die Dämmrung hinauf zu dem tagenden Gipfel.

Alſo gelobt' er, und ſernte ſich leiſ'; und in weiterem Abſtand,
Als herraſſelt ein nächtlicher Tritt, begann er die Runde
Rings um die Sennten, ſich ſtärkend das Herz mit der mittleren Anblick,
Hier in der Alpnacht Schooß, der erhabenen, göttlicher Hoheit.
Aber indeß um die Hüttchen herum er ſernte die Schritte,
Dort, wo die größte gen Morgen die Zwo verdeckte dem Auge,
Trat aus der mittelſten Myris hervor, dem Abend entgegen,
Heftend den irrenden Blick auf die Zwillingshöhen des Eigers,
Wo jetzt klomm, wie ſie wähnte voll Angſt, der entfernete Führer.
Kurz nur hatte gedauert ihr Schlaf. Ein ängſtliches Traumbild

Weckte sie, während die später als sie gelagerten Schwestern
Ruhig schliefen; und immer umsonst war jede Bemühung,
Noch einmal zu betäuben die Sinn', anrufend den Schlummer.
Jetzo ward ihr zu Dornen das Heu, zum Kerker das Obdach,
Und zum erstickenden Qualm das Gedüft der lustigen Hütte.
Ohne Geräusch aufstehend, umwarf sie schnell sich den Mantel,
Eilte dann hin zu der Oeffnung, und leis' entschiebend das Hecklein,
Schlich sie hinaus, anfangs nur Luft zu schöpfen gesonnen.
Aber, wie hier sie vom Mond noch hellerleuchtet die Bergwelt
Schaut', und im funkelnden Raum die ringsum schweigende Stille

Buſenerweitert empfand, ſchlug ſanfter ihr Herz, und der Sterne
Waltendem Schutz ſich vertrauend, beſchloß ſie, rings um die Sennalp
Einſam zu wagen den nächtlichen Gang, an Jenen, der einſam
Hoch dort wandelte, denkend an ſie (das wußte ſie), denkend.
Dacht' es; und ſchwebte dahin, wie leiſ' auf den Blumen der Sternflur,
Leichtumhüllet vom Silbergewölk, Selene dahinſchwebt,
Wenn ſie Endymion ſucht; und den Blick ſtets kehrend zum Tiger,
Ueberließ ſie ſich ganz der andachtheiligen Sehnſucht.
So nun machten zur ſelbigen Zeit die nämliche Runde
Beide Liebende dort auf der mondumflimmerten Sennalp:

Er rechtshin, sie links; im weiteren Kreise die Hüttchen
Er, und im engeren sie, umwandelnd, nicht sich begegnend.
Zweimal kreuzten sich Beid' auf dem sehnsuchtstaumelnden Kreisgang,
Er nach der Sennt' hinkehrend den Blick, sie wendend das Auge
Gegen den Berg; er denkend an sie, sie denkend an ihn nur.
Jetzt in der dritten begonnenen Kehr, sey's irgend ein Zauber
Blindanziehender Kraft, sey's Zufall, oder auch Fügung,
Lenkt' er im Umgehn ein, und sie zur selbigen Zeit aus,
Unwillkührlich, beschließend vielleicht der Runde Vollendung;
Und so nahten Beid' allmälig, schwebenden Schrittes,

Immer doch ohn' einander zu ſehn, der Mitte des Alpring!
Nur zwei Längen der Schatten, der eigenen, welche der Mond warf,
Trennten die ganz in Gedanken Verlorenen. Wunder! mit einmal
Scholl ein Geräuſch. Schnell wendend den Blick von der mittleren Sennte,
Sah er, von Wonne durchbebt, nicht fern, im weißen Gewande,
Myris an Wuchs gleich, eine Geſtalt hinknieen dem Tiger
Gegenüber, gefaltete Händ' aufhebend gen Himmel,
Und im Gebet (ſo ſchien's dem Erſtaunenden) flehend mit Inbrunſt.
Schaudernd naht' er dem Wundergeſicht, halb wähnend, ein Traumbild
Täuſche ſein Aug', und täuſche ſein Ohr; doch plötzlich erkannt' er

Kalt, vor Entzückung ein Stein, der Betenden Stimme, die, ſie ſey's,
Nicht mehr zweifeln ihn ließ. O ſchirmt ihn, Himmliſche, ſchirmt ihn!
Alſo flehte ihr Gebet. Kaum hört' er's, wonnetrunken dann
Stürzt' er dahin, und ſank auf die Knie, an der Knieenden Seite,
(Die nun auch ſein' Erſcheinung erſchreckte) und faltend die Händ' auch,
Fleht' er empor laut auf: O ſchirmt ſie, Himmliſche, ſchirmt ſie!
Segnet die Süß', o beſeliget ſie! nehmt jeglichen Segen
Mir und ſchenkt ihn der Holden, ihr ewigen Mächte! Sein Anflehn
Weckte ſie: Nordfrank! ſeufzte ſie laut; er ſtammelte: Myrio!
Stumm dann weinten ſich Beide der heiligen Liebe Geheimniß.

Selige! mondumglänzt, von den Sternen umfunkelt, im Aether
Knieend allein mit ſich ſelbſt, hoch über den ſchlummernden Erdſtaub
Himmelerhöht, empfanden ſie jetzt unſterblicher Geiſter
Wonnegefühl, andetend, die Hände gefügt in einander,
Gleichſam als traute ſie, ſegnend, der Alpnacht waltende Gottheit.
Lange knieten ſie ſo, voll unausſprechlicher Andacht,
Gänzlich vergeſſend die Hüllen von Staub. Doch jetzt, wie mit einmal
Jener die Blöſſe bemerkte der Zitternden, hub er vom Boden
Sanft ſie, er ſelbſt doch knieend noch ſtets, und ſtammelte zärtlich:
Myrtil! kannſt du vergeben dem Kehrenden? nicht dich zu ſtören

Kehrt' ich; das Dach nur zu ſehn, daß dich barg, und von Ferne den Eingang
Treu zu bewachen, verſchob ich den Gang zum Tempel Apollons.
Alſo ſprach er mit bebendem Ton. Es erwiederte bebend
Sie, von dem Schrecken noch nicht ſich ganz erholend: o Nordfrank!
Gern vergeb' ich dir dies; denn mit Müh' vergaß ich dein Weggehn.
Hielt mich doch wach nur die Angſt um dich! wie dank' ich dem Himmel,
Daß in der Mitte der Nacht du nicht den ſchrecklichen Aufgang
Neben dem Schwindelgebirge gewagt zum Gipfel des Eigers!
Nur dies hätt' ich gewünſcht, du wäreſt geblieben ſchon damals,
Als ich zu bleiben dich bat. Zwar iſt's unſchuldiger Zufall,

Oder (wie wünſcht' es mein Herz!) vielleicht verborgene Schickung,
Daß wir uns hier, von den Schweſtern entfernt, allein in der Sternnacht
Finden, ſo wenig uns ſuchend, wie dort in der heiligen Höhle,
Dennoch ſcheint es nicht recht; obgleich ich ſelber nicht deutlich
Wüßte zu ſagen warum? ich möcht' es verheimlichen; und doch
Möcht' ich um Alles nicht thun, was nicht Jedwedem mag kund ſeyn.
Sprach's; und mit Thränen im lächelnden Blick hinſchaute ſie ſeitwärts.
Aber der Selige faßt ihr die Hand, und erwiederte freudig:
Himmliſche Myrio! es ſieht uns ja hier (o hebe den Blick nur!)
Mit den unzähligen Augen der Nacht die wachende Gottheit,

Welch' uns zuſammengeführt in der Andacht heiliger Unſchuld.
Fürchte dich nicht! nicht ſind wir allein; es ſchaut uns der Himmel!
Sprach's; und drückt' ihr die Hand, und ſah ſie mit innigem Blick an;
Aber ſie zog ſie mit Beben zurück, und lispelte ſeufzend:
Nordfrank! ſoll ich dich fliehn? Ich weiß nicht; rathe mir ſelbſt du!
Vater und Mutter ſind fern; es ſind zwar nahe die Schweſtern;
Aber ſie ſchlafen; ich habe nur dich; doch, darf ich allein dich
Haben? allein mich berathen mit dir in der einſamen Bergnacht?
Darfſt du der Mutter es ſagen, dann wohl. Ich glaube, dem Vater
Dürft' ich's erzählen; allein ich zweifl', ob ſelber den Schweſtern?

Wunderbar iſt mir, übel und wohl! Wie bin ich ſo ſelig
Neben dir hier, und zugleich ſo bange doch! Sage mir Nordfrank!
Hab' ich was Böſes gethan, daß mein Herz ſo zittert? Ich weiß nicht.
Sprach's; und ſeufzt', und erröthete, ſchwieg, und blickte zur Erde.
Jener weinte. Mit jeglichem Wort der Erröthen- den fuhr ihm
Durch das verwegene Herz ein Pfeil der ſiegenden Unſchuld.
Und, nachdem er, verwundet vom Dorn der himmliſchen Roſe,
Während ſie ſprach, verblutet, was Irdiſches noch in der Bruſt war,
Jetzt ganz Seele, der Heiligen werth, und der heiligen Alpnacht,
Sprang er empor, und, die Hände geſtreckt: Ihr, funkelnde Sterne,

Und du, holdanlächelnder Mond, ihr Augen des Himmels!
Schauet herab! seyd Zeugen des Schwurs der heiligen Myris,
Heilig mir hier in der Nacht, wie die Unschuld selber der Unschuld;
Ihr nur leb' ich und sterb' ich, getreu; doch sie zu verdienen,
Treu zugleich dem Gelübd' und der Pflicht, die jetzo mich wegruft!
Schwur's; und gekehrt zu der zitternden Braut, vollendet' er also:
Zwar ist's Wonne der Wonnen, mit dir allein in der Nacht hier
Hand in Hand zu verweilen; allein es dürften die Schwestern
Leicht, erwachend, mit Angst dich vermissen; und weh mir,
Stört' ich, mich selbst zu beglücken, ihr Glück; und gäbe zum Mißtraun,

Auch nur zum Schatten davon, den vertrauenden Grazien Anlaß.
Kehre denn, himmlische Holde, zurück! und sage den Schwestern
Nichts! bewahre mir nur dies einzige holde Geheimniß!
Daß nur wissen wir Beid' allein, und die himmlischen Mächte,
Was sie geheim dort oben gefügt! Mich ruft der Begeistrung,
Säumt' ich noch länger, mir zürnende Gott. Dich, Holdeste, ruft auch
Jetzo die Ruh' (o vergieb!) des durch mich gestörteten Schlummers.
Kehr', und schlummere sicher und süß in der Mitte der Schwestern,
Nichts befürchtend! Es droht hier nichts der schlafenden Unschuld!
Auch nichts fürchtend für mich! Mich schützt Urania's Beistand,

Jener mir winkende Gott, dein Gebet, und, himmlische Myris,
Unser Geheimniß, das siegelt dein Mund: Ich liebe! Du liebst mich!
Sprach's, und küßt ihr den heiligen Kuß der erhabnen Verlobung;
Führte sie dann bei der Hand, sprachlos, zurück zu der Sennte.
Sprachlos schlich sie hinein; und leis' anziehend das Hecklein
Hinter ihr, eilte den Rasen hinab der selige Jüngling.
Nicht mehr schwankend, die Seele voll Muth, und im Herzen den Himmel,
Wandelt' er jetzt mit beflügeltem Schritt entgegen dem Quellberg,
Tief durch Sumpf und wildes Gehölz, und verschüttete Runzen,
Ueber den Hang, wo der Nobel des Trümmlers westlich herabsinkt;

Bald links wieder empor an dem Eisbach, zwischen des Eigers
Hüft' und des Schreckhorns Fuß, hoch, durch tiefschründige Spalten,
Steigend von Höhle zu Höhl', als hübe mit ihm sich der Abgrund.
Lange tappt' er, umnachtet, empor, obgleich auf den Berghöhn
Dämmerte schon der erwachende Tag, stets prüfend mit Sorgfalt
Jeglichen Schritt im voraus mit dem langhinragenden Alpstock.
Endlich erreicht' er das Schneelabyrinth des unendlichen Gletschers,
Und durchstieg's, zu dem Schroffen hinauf, wo den Klimmenden umfing
Dreimal dunkleres Graun. Unwissend jetzo, wohin, kroch
Blind er hinan, durch die Trümmer des Bergs, von stürzenden Lawen

Rings umdonnert, im Hurrigeſturm ſchneeſtrudelnder Wirbel,
Oft entrollend dem Pfad; bis zuletzt in eine der Spalten,
Wund geſtoßen vom Fall, todmüd', er kriechend dahinſank.
Aber es flehte ſein ſterbender Hauch zum zürnenden Foibos;
Und es erbarmte ſich ſeiner der Gott. In Eile gebot er
Helios Kraft, zu zerſtreuen das Heer der nächtlichen Nebel,
Wo ſich am Boden der Schmachtende wand; und haucht' in die Strahlen
Selbſt kraftvolle Belebung. Sogleich, umlenkend das Sturmhorn,
Ward der gehorchende Gott in voller Herrlichkeit ſichtbar
Dem hinſterbenden Blick des kaum noch athmenden Klimmers.

Dankend erhub er das Auge zugleich, und die ſtre-
benden Hände,
Richtend den Leib in die Höh', und ſtand trium-
phirend vom Tod' auf,
Schlürfend das himmliſche Licht in unendlichen Zü-
gen des Aethers,
Wiedergeboren, voll Kraft, ein Herkuliſcher Jüng-
ling; und laut ſcholl,
Alle Hörner durchhallend umher, ſein jubelnder
Päan.

Elfter Gesang.

Inhalt.

Morgendämmerung. Während Nordfrank den Eiger erklimmt, und die ruhenden Schwestern, von lieblichen Träumen umspielt, in der Sennte schlummern, nahen sich, auf dem Scheideck, von Grindelwald her, die der Wallfahrt insgeheim nachgereisten Eltern. Geschichte ihres Nachreisens, am Ufer des Thunersees, über Zweilütschinen, Grindelwald und Bergli. Steigende Unruhe der Besorgten, als sie auch in diesem letzten Ort den Kindern nicht begegnen. Sie überraschen endlich die schlummernden Töchter in der Sennte auf dem Scheideck. Wonne der erwachenden Jungfrauen. Erstaunen des Vaters über die Abwesenheit des Führers. Moritz verräth sich durch ihre Verzweiflung wegen seines langen Ausbleibens. Er kommt endlich zurück, und sinkt ohnmächtig zu den Füßen der Weinenden. Unterdessen hat Andreas ein Hirtenmahl oben, durch die versteckten Träger, besorgt. Alle lagern sich in der größten der Sennten. Der Vater, das Unheimliche in der gespannten unruhigen Erwartung bemerkend, und auf einmal den Knoten zu lösen gesonnen, fodert Nordfrank auf, die Geschichte seiner Erklimmung zu erzählen. Alle unterstützen seine Bitte, und der Ermunterte giebt endlich ihrem dringenden Flehen nach.

Alſo komm in dem Felslabyrinth des Parnaſſiſchen Tigers
Hoch zu den Gipfeln empor der begeiſterte Führer der Jungfraun.
Aber es ſchied von den Alpen der Nacht hochheilige Stille:
Eins um's andr' erloſchen geſammt auf den hohen Altären,
Und an den ragenden Säulen die Tempellichter des Himmels.

Sirius schwand, es verbarg sich Arktur, es verlor sich Orion,
Und es erblaßte der Mond; nur der Stern des rosigen Abends
Schwang noch, als Morgenstern, die verweilende Fackel der Liebe.
Schauer verkündeten jetzo der rosenfingrigen Eos
Annahn, Gletschergekrach, und der fliehenden Nebel Vergoldung.
Aber erröthend vom Blicke der Kommenden, eh sie hervortrat,
Schaut' in die Dämm'rung hinab die schneeweißglänzende Jungfrau.
Und allmälig erglühten die ragenden Hörner der Alpen,
Eins nach dem andern, bis hell auflohete gänzlich die Schneewelt
Ihrer krystallenen Höhn, ein ringsumflammendes Lichtmeer;

Dennoch waltete Dunkel noch ſtets in der Tiefe der Thale.
Jen' indeß, in der Hütte der weitumſchauenden Sennalp,
Schlummerten, Alle vereint, in der Mitte die roſige Myris:
Träumend von luftigen Quellen, von ſternenwogenden Wipfeln,
Sonnenpaläſten, Olympiſchen Höhn, und Elyſiſchen Fluren,
Nah an der Jungfrau Thron. Auch ſahn ſie in wechſelnden Bildern
Jenen, als Adler die Ein', und die Andr' als geflügelten Steinbock,
Hoch von Geklipp auf Geklipp aufſchweben. Nur Myris allein ſah
Stets ihn in eigner Geſtalt; doch, ſeit dem verlobenden Abſchied,
Nicht mehr ſtürzend vom Fels, wie vorher, obgleich nicht gefahrlos.

Oft noch zitiert' im Schlaf die Erſchrockene, halb nur beruhigt.
Aber wie jetzt annahte die roſenfingrige Göttin,
Streuend auf ſämmtliche Firnen umher die Roſen des Frühlichts,
Und durch das Tannengebälk mit lind' anſäuſelndem Odem
Hauchte des Morgens ambroſiſche Düft' auf das dreifache Heubett:
Roſiger blühten die Träum', und balſamiſcher wehte der Schlummer,
Daß ſich die Holden nunmehr mit dem unruhſtillenden Labſal
Ganz erquickten, verjüngend die Kraft, und erfriſchend die Schönheit.
Muſe! derweil in dem Morgengedüft hier ſchlafen die Jungfraun,
Und dort oben, apollongewinkt, in Strahlen des Aufgangs,

Schwebt, anklimmend den heiligen Berg, der Schlummernden Führer;
Sag' uns ein Weniges auch von den bang' um Alle Besorgten,
Welche die Wandernden ließen daheim, antretend die Wallfahrt!
Nimmt doch jegliches Herz, dem nichts Unschuldiges fremd iſt,
Innigen Theil an Freud' und an Leid zartliebender Eltern.
Nicht, nach der Abfahrt, dort in der aarenumarmeten Thurmſtadt,
Ihrer Geliebten, verweileten ſelbſt, unthätig und ſorglos,
Andros, der Weiſ', und Theone, die Perl' obſorgender Mütter,
Sondern, ſobald ſie den Kindern ertheilt den frühlichen Urlaub,
Böſes Gerede der Welt, der klatſchenden, nicht zu erregen,

Folgten im eigenen Wagen geheim ſie, Beide, den Vorſprung
Jenen nur laſſend, die nichts auf der Hinfahrt träumten vom Nachtrab.
Selbigen Sonntag fuhren ſie nach langſam, in der Dämmrung,
Spät anlangend in Thun, wo der vorbereitete Gaſtwirth
So Alles geſchickt anordnete, ſo, daß Jene die Nachbarn
Nicht entdeckten. Doch hielten ſich kaum die horchenden Eltern,
Als ſie das holde Geſchwätz der ſich Bettenden hörten, die traulich
Alle die Freuden des Tags lobpreiſeten, eins nur bedaurend:
Daß nicht Vater und Mutter zugleich die herrlichen theilten.
55 Aber bevor ſie ſich Beid', im Nebenzimmer, dem Schlummer

Uebergaben, beriethen ſie noch das weitere Nachziehn,
Nicht um des Schicklichen willen allein. Ein Anderes ſann noch
Tief im Herzen der Vater, als Freund des trefflichen Nordfrank.
Längſt ſchon hatt' er zu merken geglaubt, daß dieſer mit Myris
Nicht ſo vertraut umgeh', und unbefangen, als ſo Bruder,
Wie mit den anderen Schweſtern; und gern bemerkt' er den Anſchein;
Denn er wünſchte ſich herzlich zum Sohn den herrlichen Jüngling.
Dieſes erſann er nunmehr, und beſprach mit der Gattin den Rathſchluß:
Jetzt durch die zwanglosfröhliche Kehr zu erforſchen die Wahrheit,
Ob ſich liebten die Beid' in Wirklichkeit, oder nicht alſo?

Denn, daran zweifelt' er nicht, daß während des traulichen Umgangs
Unter den Augen des Himmels, allein, in der freien Natur Schooß,
Bald sich entwickeln würde die Blum' einstimmiger Neigung,
Wäre nur da der verborgene Keim. Auch sicher, vermeint' er,
Würden sich Jene verrathen: ihm selbst der seufzende Jüngling,
Und der Mutter, erröthend, zerstreut, und sinnend, das Mägdlein,
Wiedergesehn, noch bevor sie nach Hauf' antraten die Rückkehr.
Dies zu bestätigen, dacht' er, von hier bis zum Ziele der Wallfahrt
Langsam fortzusetzen, allein mit der Gattin, das Nachziehn,
Ueberraschend am Fuß der Jungfrau Myris und Nordfrank;

Und im gewünſchten Fall, gedacht' er, ſchon auf dem Scheideck,
Wo ſie geſehn ſein Traum, an der Gattin theurem Geburtstag,
Segnend die Beiden, das doppelte Feſt durch ein drittes zu krönen.
Froh beifallend genehmigte gleich der Chariten Mutter,
Jeglichen Wunſch hold theilend mit ihm, und jegliche Hoffnung,
Seinen erſonnenen Plan. Am folgenden Morgen, wie Jene
Schon auf dem See hinſchwebten, den Wagen gegen ein Wägli
Tauſchend, fuhren ſie nach auf dem weitumziehenden Landweg
Rechts, dem Ufer entlang; denn es ſcheute Theone die Seefahrt.
Oftmals ſtiegen ſie aus (denn ſelbſt dem kleineren Fuhrwerk

Engte zu ſehr ſich der holprichte Pfad) und ſandten nach Jenen
Spähende Blick' umſonſt, voll Unruh' wegen der Biſe,
Welch' im Kampf mit dem Föhn hertrieb hochſchäumende Brandung.
Endlos daurte, ſo ſchien's den Ungeduldigen, endlos
Schlängelnd, hinauf und hinab, der halb nur fahrbare Küſtweg;
Und ſpät langten ſie an in dem lieblichen Städtchen am Harder.
Glückliche Kund' einholend nun, ruhten ſie hier in dem Gaſthof
Zwiſchen den Seen, wo das fröhliche Mahl einnahmen die Pilger,
Eh ſie nach Lauterbrunnen hinauf begannen den Fußgang.
Aber am anderen Morgen, wie ſchon vom Dorfe des Staubbachs

Jen' antraten den ſteigenden Gang zur Warte der Jungfrau,
Fuhren gemach ſie weiter im Wägeli, bis wo mit einmal
Theilt ſich das Thal, und der Lütſchene Strom zweenarmig heranbrauſ't.
Hier nun verlaſſend die Spur der Gewanderten, welche zur Rechten
Waren gezogen (den ſchwereren Weg voll höherer Wunder,
Wegen der Jungfrau Näh', und des Luftſtroms, muthig erwählend)
Kehrten ſie links durch das Lütſchenenthal nach dem Walde des Grindels.
Noch an der Mitte des Tags anlangten ſie dort in dem Hauptort,
Hoffend, von da noch frühe genug zu beſteigen den Scheideck,
Um noch lange vor Nacht das gemeinſame Ziel zu erreichen.

Aber, obgleich viel ſanfter ſich hebt der ſcheidende Berg hier,
Als von der Abendſeit', am halben Weg', auf dem Bergis
Ward der erſchöpften Theon' unmöglich weiteres Steigen.
Auch ſank früher und dunkeler hier die ſchaurige Bergnacht,
Als jenſeits, belaſtet vom Graun des ragenden Tſchuggens.
Ungern gaben ſie auf des ſo lieblichen Planes Erfüllung,
Ungern, wenigſtens oben die Nacht auf der Warte zu feiern
Mit den Geliebten, die jezo herab, nach ihrer Berechnung,
Stiegen, um auszuruhn in dem hier zerſtreueten Alpdorf.
Aber die Sterblichen ſetzen ſich vor, es entſcheiden die Götter.

Tröſtend einander indeß mit der Wallfahrt baldigen Ankunft,
Eilten ſie jetzt zu bereiten das Mahl in der räumigſten Sennte,
Wo ſie empfing ein Greis, ein hundertjähriger, freundlich,
Kinder- und Kindeskinder-umringt, mit traulichem Handſchlag;
Nicht ſie allein. Es begleiteten ſie bergkundige Führer,
Hirten aus Grindelwald, breitſchultrige, Sproſſen des Urſtamms,
Tragend Gepäck' und Körbe voll Brot und edelen Weines,
Auch viel holde Geſchenke, den Töchtern beſtimmt, und dem Nordfrank.
Ab nun luden ſie, folgend dem Wink des Alten von Wergis;
Leerten die Hotten und Bündel, und ordneten, ſreulich geholfen

Von der gefälligen Sippe des Senns, zum Empfang der Geliebten
Alles und Jedes; und bald ſtand fertig bereitet das Nachtmahl.
Aber es kamen die Wandernden nicht. Stets höher und höher
Stieg auf den Bergen der Mond; ſie kamen noch nicht. In die Thale
Sank ſtets tiefer die Nacht; und dunkler immer und dunkler
Wurden die Pfad'; es kamen noch nicht die erwarteten Kinder.
Bange nun wurde der Mutter; und ſelbſt den Vater, als zwölf ſchlug
Unten im Grindel die Glocke des Thurms, ergriff die Beſorgniß.
Tröſtend indeß die Beängſtigte, ſelbſt untröſtbar, entſandt' er
Führer hinauf in's Gebirg, auf verſchiedenen Pfaden, die Nordfrank!

Nordfrank! riefen, daß rings, in den Waldungen und auf den Felshöhn,
Scholl antwortender Hall, oft täuschend die Rufenden, Nordfrank!
Aber die Spähenden kamen zurück, und es stieg die Besorgniß.
Nur die ermüdete Gattin, als lang' umsonst sie gekämpfet,
Uebermannte der Schlaf; dich nicht, sie täuschender Andros!
Der, ihr zu sichern die nöthige Ruh', erdichtete Bothschaft
Bringen ließ der Untröstlichen. Jetzt, wie Jene, beruhigt,
Einschlief, ordnet' er Alles bereit zum schleunigen Aufbruch
Bei vordämmernder Frühe. In Eile wurde der Tragstuhl
Ausgepolstert, die Körbe bepackt, und benagelt die Bergschuh'.

Aber wie jetzo der Strahl, der Erleuchtenden Erstling, heranbrach,
Trug er sogleich in den fertigen Sitz die erwachende Gattin,
Welche nunmehr zwei Grindler, an Kraft zween Eichen vergleichbar,
Knotig und fest, forttrugen auf nichts empfindenden Schultern.
Aber zur Seite der Schwebenden ging er selber, mit Vorsicht
Oft ihr reichend die Hand, wo der Steg abschüssig sich umbog.
Vornher schritten die Träger, die hottendepackten; den Nachtrab
Bildete, festlich geschmückt und bekränzt, die Jugend des Sennhofs.
Alle hüpften sie nach, voll Freud' und kindlicher Neugier,
Mädchen und Jünglinge, reichlich beschenkt von den nächtlichen Gästen,

Welche beherbergt, jeden Vergelt ausſchlagend, der Alpgreis.
Alſo ſtieg mit dem Morgen der Zug. Sie erreichten, beim Aufgehn
Helios über die Spitzen des weitherſchimmernden Gotthards
Scheidecks öſtlichen Rand. Hier hielten ſie ſtill'; und, die Hochalp
Spähend mit Augen, entdeckten ſie bald den einſamen Sennten
Trauliche Grupp', entzückt, denn die Zahl ſchien gute Bedeutung.
Andros zugleich und Theon' entſprangen dem jauchzenden Glückwunſch
Eilig, und flogen dahin mit ſchlagenden Herzen, beim Annahn
Faſt entathmet, im Lauf' anflehend den Himmel mit Inbrunſt,
Daß ſie nicht täuſche die ſtets mit dem Annahn ſteigende Hoffnung.

Weit vor den Trägern voraus, und den Uebrigen, (welche, voll Ehrfurcht,
Langſam folgten und, etwas geſernt, anlangend, von außen
Warteten) waren die Fliegenden ſchon an des mittleren Obdachs
Eingang. Klopfenden Buſens entſchob der Vater das Hecklein,
Und es folgte dem leiſ' Eintretenden leiſe die Mutter.
Wonne! ſie ſchauten nunmehro die Drei, auf dem duftenden Heubett,
All' in tiefem Schlaf, ſich hold umarmend, ein Kleeblatt
Kindlicher Unſchuld, blühender Kraft, und lieblicher Anmuth.
Wie wenn das Nachtigallmännchen zugleich mit dem zitternden Weiblein,
Beid' erſchrocken vom Blitz, der mit walddurchdröhnendem Donner

Einſchlug, kehren den Flug nach dem kaum verlaſſenen Strauchneſt.
Sorgend, es traf der entſetzliche Schlag die piependen Jungen;
Aber ſie finden ſie ruhig und warm beiſammen, die Köpflein
Dicht an einander; kein einziges fehlt. Mit Freude betrachtend
Jetzo die liebliche Braut, verweilen ſie bald auf dem Neſtrand,
Uebergebogen die Hälſ', und bald in doppeltem Kreisflug
Flattern ſie um das Geſträuch, vom Neſt nie weit ſich entfernend:
Alſo betrachteten dort in der Sennte die ſchlummernden Kinder
Jetzo der Vater, entzückt, und die wonnelächelnde Mutter.
Drauf, zu der Gattin gekehrt, begannſt du, würdiger Andros:

Bleibe, Geliebte, du hier nunmehr bei den schlafenden Töchtern,
Bis dir gefällt, sie zu wecken; ich geh' inzwischen den Führer
Aufzusuchen, der, traun! noch tief in einer der beiden
Nachbarsennten bescheidentlich schläft. Du siehst, wie der Treue
Meinem Vertrauen entspricht. Ein Andrer hätt' in die Ecke
Schlau sich ein Bündel zurechte gemacht, vorwendend Besorgniß
Wegen, ich weiß nicht was, und die Pflicht der schirmenden Obhut.
Zürnend erwiederte drauf, doch mit lächelnder Miene, die Mutter:
Was sich die Männer doch All' einbilden, auch selbst die bescheidnen!
Glaubst du so leicht zu belisten die Töchterchen, oder so achtlos,

Daß, wenn er solches gewagt, es sogleich ihm, mir nichts, dir nichts,
Wäre gelungen? sie hätten ihn schön gejagt aus der Sennte,
Kenn' ich sie recht! was weiß ich? vielleicht? allein ich will hoffen,
Daß sie nicht nöthig gehabt. Doch geh, Geliebter, und hol' ihn!
Sprach's; und wie kaum aus der Sennt' er heraus war, jetzo mit Jenen
Ganz allein, sank hin sie auf's Heu, und küßte mit Inbrunst,
Nach der Einen die Andre, die rosigschlummernden Töchter,
Sättigend ganz sich das Herz mit dem mutterseligen Anblick.
Sieh! und sie küßte sie wach. Nicht ungleich schüchternen Tauben,
Welch' im vergitterten Schlag' aufflattern, wenn sich ein Habicht

Annaht, ſpreitend die Schwingen zum Flug, und hiehin und dorthin
Streuend das Lager von Stroh, in dem Ungeſtüm der Bewegung,
Flogen die Holden nun auf, hinfallend, nach jeglichem Aufflug,
Wieder in's Heu, halb träumend, und halb im dunklen Zwielicht
Oeffnend die Aeuglein, gänzlich verſtört von den heftigen Küſſen.
Aber es lachte des holden Tumults noch lange die Mutter,
Eh ſie die Töchter erkannten zugleich. In ſüßes Erſtaunen
Wandelte jetzt ſich der Schreck: o Mutter! riefen ſie: Mutter!
Mutter! und ſanken geſammt in des ſeligen Weibes Umarmung.
Andros indeß durchſuchte die Sennten umſonſt; und, den Jüngling

Nirgends entdeckend, erstaunt (denn so weit hin-
richte das Auge
Hier auf der ringsumschauenden Alp, barg nichts
sich dem Anblick)
Kehrt' er zurück, nachfragend zuvor im ganzen
Gefolge,
Dem er die vorderste Sennt' anwies, um Alles zu
ordnen.
Aber auf einmal denkend des Traums, in welchem
er Nordfrank
Auf dem Parnaßos gesehn, erwartet' er ruhig das
Räthsel
Von den erwachenden Mädchen gelöst. Schon na-
hend dem Eingang,
Flog ihm, allein, entgegen die leichthinschwebende
Myris,
Holdumarmend von fern. Sie hatte den kommen-
den Vater,
Während die Andern noch schwatzten, erblickt, und
schlüpfte sogleich aus,

Ihn zu begrüßen die Erst', unschuldig; nicht um den Schwestern
Vorzueilen! sie wußte nicht selbst, allein die Gesellschaft
Schien ihr zu groß und zu laut. Jetzt hing sie schon um den Hals ihm,
Weinend vor Freud'; und er drückt' an sein Herz die Holde mit Inbrunst.
Aber nachdem er die Stirn' ihr geküßt und die glühenden Wangen,
Frug er nach Nordfrank. Ach! dort schwebt er! rief sie, das Händchen
Streckend empor, und zeigend das Haupt des ragenden Eiger:
Dort im Geklipp, nachstrebend dem Quell, dem wolkenverborgnen,
Schon seit gestern! Wie? seit gestern? stutzte der Vater:
Hat er euch wandern lassen allein? Sie erwiederte: Niemals,

Niemals! hier nur während der Nacht. O zürne dem Bruder
Nicht, mein Vater! es rief ihn der Gott der erhabnen Begeiſtrung!
Alſo ſagt' er uns ſelbſt! allein ich weiß, wer die Gottheit
War, die ihn trieb! — Und welche, mein Kind? — Du ſelber, mein Vater,
Weißt es, wie ich: trieb je Nordfrank was Andres, als Tugend?
Selbſtaufopferung war's, daß er hier uns Mädchen allein ließ;
Denn ungern (das weiß ich gewiß) verließ er mich ſelber.
Schickt' es ſich aber, allhier mit uns allein zu verweilen,
Mit drein Mädchen ein einziger Mann, mein Vater? — Warum nicht? —
Weil, nicht weiß ich warum, weil's (glaub' ich) nimmer Gebrauch iſt:

O! wie hätt' ich erlaubt es gewünscht! er wäre dann jetzo
Neben uns hier! doch jetzt — o! verzeih', mein Vater, vor Freude
Wein' ich, zugleich, dich zu sehn, und vor Angst, um den Besten der Brüder.
Sprach's; und ein Strom von Thränen verrieth der Erröthenden Liebe.
Jetzt aus der Sennte, zugleich mit der Mutter, eilten die andern,
Cynthia, ringelnden Haars, und die klugheitblickende Dafne,
Beid' ihm entgegen; und, wie er voll Huld die lieblichen Töchter
Ein' um die Andre geküßt, umschlang in einer Umarmung
Alle zugleich, sie segnend, der dreimalglückliche Vater.
Aber, nachdem er den Becher geleert der zärtlichen Rührung,

Jene laſſend nunmehr beiſammen, winkt' er der Gattin;
Und ſie entwichen allein abwärts, mittheilend einander,
Was ſie vernommen, und viel rathſchlagend über den Ausgang:
Denn ſchon hatten der Mutter erzählt die älteren Schweſtern
Alle Begegniſſe, ſelbſt die Gefahr, als über den Abſturz
Jener ſie trug, erhebend den Muth und die Sorge des Führers
Bis zu den Sternen; doch nicht zur Genüg' ihr erklärend ſein Weggetn.
Hatt' er mit ihnen ja doch einmal im nämlichen Zimmer,
Ohne Bedenken, auf Stühlen geruht; warum auf dem Scheideck
Nicht in einer der Hütten auf Stroh? — Weil Schweſtern ihm damals

Alle noch waren! erwiederte schnell der lächelnde Vater:
Weil er noch nicht sie gewogen gesammt auf tragenden Armen,
Unterscheidend das Herz, das an sein anschlagendes anschlug.
Mir ist nicht länger ein Räthsel sein mitternächtliches Weggehn!
Daß er allein in den Sennten sie ließ, mit nichtem verdenk' ich
Solches, als unvorsichtig; denn, traun! in der Weite des Erdrunds
Ruht kein sichrerer Ort, als dieser, weder von Menschen,
Noch von den Thieren besucht, nachdem einmal von der Hochalp
Nieder zur Mitte des Bergs sich verfügt die weidenden Senner.
Ganz nun erwart' ich erfüllet den Traum! ich hoffe, der Jüngling

Liebt die Liebende. Wär' ich doch ſonſt für immer untröſtbar;
Ach! denn, Theon', ich zweifle nicht mehr: ihn liebet die Myris.
Alſo redeten Jen' im geheimen Geſpräch mit einander,
Oben geſernt, derweilen, am Abhang unten, die Schweſter
Daſn' und Cynthia ließen allein, in Eile die Eltern
Herzuholen; denn ganz untröſtlich, weil er nicht ankam,
Warf ſich die Weinende hin auf den Alprand gegen den Eiger,
Ringend die Hände vor Schmerz, und Gebet' aufſchluchzend gen Himmel.
Aber, wie Jen', auch ſelbſt unruhig wegen des Bruders,
Beide holten, und Beide herab ſchon folgten: o Jubel!

Schauten nun Alle zugleich den mit Angſt Erwarteten aufwärts
Steigen vom Trümmleten her. Nur die himmelflehende Huldin
Sah ihn noch nicht. Laut jauchzeten Jen' entgegen von oben,
Heil! Heil! rufend dem Helden, daß laut nachhalleten: Heil! Heil!
Alle Felſen umher. Doch, genaht jetzt Aller Umarmung,
Stürzt' in Betäubung er hin zu den Knieen der weinenden Myris,
Welche, nun erſt ihn erblickend, vor Freud' ohnmächtig dahinſank.
Muſe, du maleſt ſie nicht, des erwachenden Siegers Entzückung,
Als er den Vater erkannt' und die holdanlächelnde Mutter,
Kaum noch trauend dem Blick; indeß die Geliebt' aus der Ohnmacht

Hold aufwacht' in den Armen der zween frohlocken-
den Schweſtern.
Iſt dir alleine doch kund, was er litt, bevor er die
Wahrheit
Sah mit Augen, beſtehend im Kampf die ſchwerſte
der Proben,
Als in der Tief' er den Tobel durchſtieg, von täu-
ſchendem Blendwerk,
(Eros, des Grauſamen Spiel, doch auch ſein letz-
tes!) gefoltert:
Alle nun eilten hinauf zu der äußerſten Sennte,
der größten,
Wo ſchon fertig, wie Zaubergedeck von unſichtbaren
Geiſtern,
Stand, an Erfriſchungen reich, und bekränzt, ein
feſtliches Frühmahl,
Allen ein Wunder, auch ſelbſt der frohanſtaunen-
den Gattin.
Denn es hatt' insgeheim es beſorgt der verord-
nende Vater

Durch die Hirten und Träger, die ſtets verſteckt ſich gehalten,
Und in der vorderſten Gemm', unſichtbar, immer noch harrten.

Alle, gelagert ſogleich um den Tiſch, den von manchem Gerähte
Künſtlich zuſammengeſtülpten, und rings vom ſauberen Teppich
Fußverdecken, auf Sitzen von heubepolſterten Hotten,
Umgekehrt, und von unten geſtützt, zu verhüten das Wackeln,
Freuten ſich jetzo des Mahls, des ambroſiſchen, ſchmauſend wie Götter.
Jeder indeß, doch dunkel umhüllt von Schatten der Unruh',
Bis ſich enthülle nach Wunſch der geſpannten Erwartung Geheimniß,

Sehnte nach etwas ſich noch: der Vater ſelbſt mit der Mutter,
Nach der Erklärung des Sohns; der Sohn nach Beider Entſcheidung;
Und zugleich nach dem Einen und Andern jede der Schweſtern.
Schien doch über dem Kreis, dem bezauberten, trotz der Vereinigung
Wonnegenuß, zu hangen ein Meer voll drückender Nebel,
Bannend den Scherz, und erſtickend der Freud' aufwallenden Ausbruch.
Solches empfindend, begannſt du, würdiger Andros von Bonal!

Iſt in der Welt zu beneiden ein Mann, dem zärtlich im Buſen
Schlägt ein väterlich ſorgendes Herz, wenn neben der Gattin,

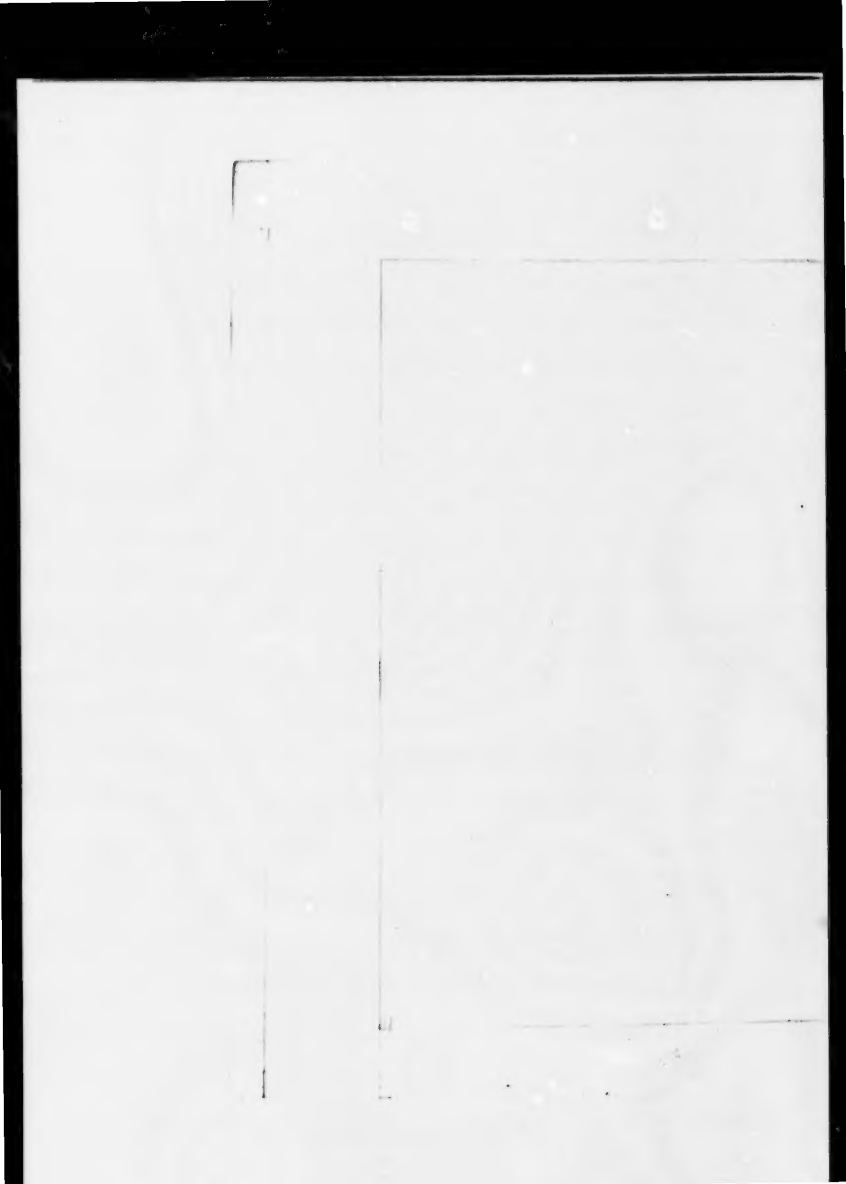
Sein' aufblühende Kinder im Kreis rund um ſich, voll Eintracht,
Glücklich, und würdig des Glücks, ſelbſt dreimal glücklich er anſchaut,
Bin ich's jetzo, von Allem umringt, was lieb mir auf Erden
Aufblüht, hier beim ländlichen Mahl, in der hirtlichen Unſchuld
Wohnung, und fern von dem Prunk der natur-verderbenden Stadtwelt.
Welch ein Wonnegenuß nach ſo viel Freuden der Wallfahrt:
(Denn ſelbſt Müh' und Gefahr iſt Luſt auf himmliſchen Wegen)
Hier auf der Jungfrau Schwelle, nachdem wir ſämmtliche Stufen
Aller Wunder der Alpennatur erſtiegen, von Abend
Her, und von Morgen zugleich, uns jetzt zu begegnen zum Ausruhn!

Welch ein Feſt! Eins fehlet allein zur höchſten Erfüllung
Meines entzückenden Traums von der Chariten Wandrung zur Jungfrau:
Auch umtanzt von den Muſen zu ſehn den begeiſterten Führer.
Denn zwar ruhen wir hier in der höchſten Behauſung des Erdrunds,
Auf der erhabenſten Weide der nahrungſproſſenden Alphöhn;
Dennoch ſind wir im Tempel nicht ſelbſt, nur noch in dem Vorhof.
Aber wohlan, weil nichts doch ſonſt des Erwünſchten mangelt,
Krön' uns jetzo das Feſt, und vollende die frohe Bewundrung,
Kühner Erklimmer der Stufe, die, traun! uns ſtets unerreichbar
Allen wird ſeyn, Nordfrank! Entführ' uns jetzo der Sennalp

Hoch zu den Gipfeln empor auf den Fittigen treuer Erzählung
Von der erklommenen Bahn, und von jedem Gefühl des Erklimmens!
Daß auch wir in der Nähe sie sehn, und empfinden im Herzen
Jen' uns noch verborgne Natur, als wären wir selbst dort,
Oder als säng' uns ein Lied von Odysseus Wandrung Homeros!

Andros sprach's; und die Holden gesammt, und die Mutter der Holden,
Klatschten ihm Beifall laut, in Jenen dringend, der stets noch
Schwieg, mit vereint anflehender Stimm'; und dem bittenden Einklang
Widerstand er nicht mehr. Es schenkt' ihm jetzo der Vater

Voll den ererbten Pokal vom ſechzehnjährigen Rheinwein,
Welchen für heut' er geſpart, anmerkend: wie dieſer mit Myris
Ganz gleichalterig ſey; und, gereicht zufällig von ihr ihm,
Leerte der Held, anklingend zuvor, und begann die Erzählung.



Zwölfter Gesang.

Inhalt.

Nordfrank erzählt seine nächtliche Erklimmung des Parnassischen Eigers. Mühsames Durchirren des trennenden Tobels, und Aufsteigen jenseits. Beschreibung des obern Gletschers. Höheres Aufklimmen. Sturz. Gebet an Apollon und die Grazien. Myris unterbricht die Erzählung und verräth sich ganz. Erhörung des Gebets. Ankunft der Sonne. Der neubelebte Held besteigt die höchste der Trümmerhaufen unter den Gipfeln. Schwindlige Niedersicht. Er erblickt tief unten die drei Sennten, und glaubt Myris zu erkennen. Seine Empfindung dabei. Am Hange des Gipfels entdeckt er endlich den oben entsprudelnden Quell. Mühsames Hinaufklettern. Er nahet dem Quell ohne ihn zu sehen. Wirbelwind zwischen den Gipfeln. Beschreibung des Hurnigels. Krachen des Eismeers. Fürchterliches Gewitter. Das Hurnigelloch oder die Höhle des Schicksals. Grause Ansicht der chaotischen Gebirgwelt. Blick in die Zukunft. Der Held entsteht aus der Höhle. Zauberrien der unsichtbaren Musen, die ihn zum Quell führen. Dichterweihe. Geweckt von dem Parnassischen Traum steigt er endlich den Berg wieder herab. Letzte Probe des Helden. Nach geendeter Erzählung, die Andros in Begeisterung ergänzt, erhält er von den segnenden Eltern die Hand seiner Myris. Schluß.

Jetzo schwieg der gelagerte Kreis, und sämmtlicher Augen
Ruhten auf ihm, wie die Lippen er aufthat, also beginnend:
Holde Geschwister, und ihr, der Huldinnen Vater und Mutter!
Scheu, mit Erröthen, gehorch' ich, um Nachsicht bittend, dem Einklang
Eures ermunternden Flehns: zu berichten der eigenen Wallfahrt

Abenteuer; weil nimmer, auch nur von ferne, befürcht' ich,
Werd' entsprechen das Wort der freundlichen hohen Erwartung.
Ach! der erhabnen Natur Auftritt' auf den Trümmern der Urwelt
Malt nicht menschliche Sprache, die nur für kleineres Walten
Zeichen erfand. Auch sie, der Unnennbaren Schauderempfindung,
Selber unnennbar, spricht sich nicht aus. Indeß was der Armuth
Gern mittheilender Eifer vermag, ich geb' es bescheiden,
Ohne Verhehl und verfänglichen Schmuck, noch voll der Erhebung.
Nicht unkundig ist Allen, wie lang' in der Seele mir aufwuchs
Jener untilgbare Wunsch, den nie erkletterten Gipfel

Eigers, den Zwillinggehörnten, des Sminthens neue Behauſung,
Anzuklimmen, erſtrebend den Born des himmliſchen Urquells.
Aber wie hier auf der Warte, ſo nah dem reizenden, muthvoll,
Wegen der Chariten Schutz, die bisher geführet mein Glücksſtern,
Gegenüber ich ſtand, und, nachdem ſchon während der Wallfahrt
Durch ein Gelübd' ich den Wunſch mir geheiliget, ruht' ich nicht länger;
Sondern, ſobald ich Erlaubniß erfleht von den ohne Gefährde
Hier durchnachtenden Schweſtern, (denn wahrlich nirgend auf Erden
Ruht ein ſichrerer Ort) entſprang ich der feſſelnden Sennalp;
Ruht ohn' einige Rüh', obgleich's anfänglich hinabging.

Oftmals kehrt' ich den Blick, und den Gang selbst; ach, denn mein Herz war
Oben geblieben; und schwer entläuft man bleibender Sehnsucht.
Endlich doch siegte die Religion, und ich folgte der Gottheit.
Aber sie zürnte; weil nicht ich sogleich dem begeisternden Zuruf
Folgend gehorcht; und Finsterniß rings umhüllte den Gang mir;
Tief durch Sumpf und wildes Gebüsch, und verschüttete Runzen,
Ueber den Hang, wo der Tobel des Trümmleten westlich herabsinkt.
Links nun stieg ich empor an dem Eisbach, zwischen des Breithorns
Hüft', und des Schreckhorns Fuß, hoch durch tiefschrundige Spalten,
Immer von Höhle zu Höhl', als hübe mit mir sich der Abgrund.

Lange tappt' ich umnachtet hinan, ſtets prüfend mit Sorgfalt
Jeglichen Schritt im voraus mit dem langhinragenden Alpſtock;
Einzig geleitet vom Toſen des Bachs und dem Krachen des Gletſchers;
Denn nichts ſchaut' ich umher, gehüllt in ſteigende Nebel.
Doch was gedenk' ich ermüdend des blindumtappenden, wilden,
Aufwärtsſtrebenden Gangs? Lang' ſchien die Mühe mir endlos;
Endlos lang auch ſchien den Hörenden, traun! die Erzählung.
Endlich entſtieg dem Gewölk und den ringsumwallenden Nebeln,
Gleichſam von blitzenden Strahlen erbaut, des Helios Eisſtadt,
Säul' an Säule gethürmt mit unzähligen glänzenden Spitzen;

Und ich entdeckte nicht weit des erleuchtenden Herrschers Krystallburg,
Hoch in der Mitte der schimmernden Stadt, unermeßlichen Umfangs,
Welche wir, staunend dem Glanz, und bewundernd den himmlischen Anblick,
Gestern, vereint, in der Ferne gesehn, am Altare der Jungfrau.
Helios liebt sie vor Allen (denn viel der krystallnen Paläste
Hat er umher in der Alpen Bezirk) und nirgends verweilt er
Länger als hier, selbst nicht in der Burg des weißen Gebirges,
Welche vor Allen die höchst' ihm thürmt hoch über die Wolken.
Aufwärts steigt die Unendliche, weit, und verlieret die Grenzen
Erst an den Grenzen der Luft; nur er, dem nichts sich verbirget,

Ueberſchaut ſie; dem ſterblichen Blick iſt nur ſichtbar der Anfang.
Dieſem naht' ich mich jetzt. Es verſanken ſchwindend die Nebel,
Wie vor den Mauern ich ſtand; und als ſprängen die ſämmtlichen Thore
Plötzlich auf vor dem Blick des Erſtaunenden, Wölbung an Wölbung,
Sah ich, geblendet vom Glanz, umringt von wechſelnden Wundern,
Zauberberauſcht, in der Mitte der Stadt den Tempel der Sonne.
Wie wenn durcheilet das Thor, aus Norden gewandert, ein Jüngling,
Den nach Heſperien lockt' ihr Ruf, der heiligen Roma:
Hoch auf flammt ihm das ahnende Herz im wallenden Buſen.
Kurzen Athmens, im Drang ſtets ſteigender Wunderwartung,

Irrt er mit trunkenem Blick von Betäubungen hin zu Betäubung.
Südbestrahlet zerschmilzt ihm um's Herz das nordische Brusteis;
Jeder Gedanke zerfließt in Gefühl, und, verschlingend auf einmal
Alles, verliert er sich selbst, verschlungen von jeglichem Anblick;
Also durchwandelt' ich jetzt das Krystallhekatompylos, taumelnd,
Zauberverwirrt, anstaunend, und träumend, daß Alles ein Traum sey.
Jaspissäulen bewundert' ich hier, und Topasobelisken,
Dort Krysoliten gethürmt, Pyramiden von Glas, Amethysten,
Jeder gewachsen zu hohem Koloß, und, Wölbung an Wölbung,
Grotten und Bogen von festem Azur, unendlichen Funkeins.

Onyxhallen, und Trümmern umher von porphyre-
nen Säulen
Trennten Palaſt von Palaſt, und erhöheten ſchat-
tend den Lichtglanz.
Aber erhöhter auf jeder erhabneren Stufe dem
Anblick
Hub ſich der funkelnde Dom des hellburchſichtigen
Tempels.
Alſo ſtrahlte mir kühn Durchſchreitenden He-
lios Eisſtadt
Siebenfarbigen Lichts: in den Ebenen nennt man
ſie Gletſcher.
Unwirthbar iſt die Herrliche, leer, noch öder als
Tadmor,
Ehmals Palmyra genannt; nichts Lebendes, auch
kein Inſekt nur
Regt ſich in ihres Bezirks unendlichen Hallen; doch
ſpielt drin,
Gleichſam ein geiſtiges Volk, der Sonnenkinder
Gewimmel.

Strahlenlibellen durchfliegen sie rings in schillernden Reigen;
Sylfen und Salamander im Tanz umschwärmen den Tempel,
Immer in Kreisen gedreht, stets wirbelwechselnden Umschwungs;
Daß voll wallenden Lebens erscheint ihr luftiges Blendwerk.
Aber wie jetzt ich durchstiegen mit Müh' die glänzenden Trümmer
Ihres Krystallabyrinths, als beträt' ich Ruinen des Himmels,
Bald auf glitschendem Pfad' abschüssiger Straßen von Glatteis
Aufwärts strebend; und bald mich über die schwindligen Tiefen
Schwingend am schroff absetzenden Stock im gewagtesten Gemssprung,
Oft noch kühner, wo Sprung nicht reichte, wagend den Gottgang

Ueber die farbigen Brücken gefrorener Regenbogen,
Fand ich mich über den Gletſcher erhöht, am Hange des Eigers,
Zwiſchen dem Wettergebirg und dem Aletſch, nahe dem Vorberg
Aarhorns, wo ſich auf Säulen erhebt des Donnerers Thronburg.
Hier, in der Einſamkeit Reich und des ewigen Winters Behauſung,
Klettert' ich lang' empor, auf rings umſchattetem Irrweg
Hoch durch Wolken, in Stürme gehüllt des gewirbelten Bergſchnees;
Suchend den gletſcherverlorenen Pfad des leitenden Eisbachs
Stets umſonſt; es umfing mich Irrenden ſteigendes Dunkel
Ueberirdiſchen Grauns. Umringt von hangenden Felſen

Kroch ich, unwiſſend wohin, bergan im Gewirre der Trümmer,
Gänzlich verloren in plötzlicher Nacht. Es glitſchte mit einmal
Jetzo mein Fuß, und ich rutſchte hinab in erſtarrter Betäubung.
Während ich klomm, in die Felſen geengt, war über die Trümmrung
Abgeglitten ein Hügel von Schnee, ganz wölbend die Schroffen,
Und rings löſchend den Tag. Im Sturz durchrollt' ich die Grabnacht,
Und mich deckte nicht mehr des Schnees unſichtbare Wölbung;
Aber noch immer gehüllt in die ſchneiende Wolke, verſank ich,
Wundgeſtoßen vom Fall, und faſt aufgebend das Leben.
Schmerzvoll wand ich mich jetzt an dem Stein, wo müd' ich dahinſank,

So wie ein Lamm, das, entfallend dem Greif aus
schwindliger Höhe,
Tief am felsigen Boden sich krümmt; und seufzete
laut auf:
Höre mich, Herrscher des Tags, Alleuchtender!
Weltenbeleber!
Der du kräftig erquickest die Erd' und das krie-
chende Würmchen:
Wenn dir jemals gefiel ein dir unternommenes
Wagstück,
Oder ein kühneres Lied, das, trunken von deiner
Begeistrung,
Runderen Mundes ich sang, wenn im Strahlen-
triumphe du herfuhrst,
Froh der entschlummerten Welt, durch die flammen-
den Fluren des Himmels;
Sende mir jetzo herab, o Vater erquickender
Stärkung,
Einen einzigen Strahl der unzähligen, wenne-
begabten,

Daß ich trinke das Licht, und leb', und vollende die Wandrung!
Höre mich, leuchtender Gott, dort oben! und ihr, dort unten,
Wonnelächelnde Töchter Eurynomes, holdeste Schwestern,
Cynthia, Dafn' und Myris! wenn je mir gelang auf den Rücken
Hochumdonnerter Berg', und tief in umnachteten Thalen
Euch zu schützen, gesellet anizt zu meinen die Bitten,
Denen der Donnerer Zeus, auch zornerbittert, sein Ohr leiht!
Also rief mein Gebet; mich hörte der Grazien Keine —
Doch! rief Myris, nunmehr in die Red' ihm fallend, (es staunten
All', aufhorchend) ob Himmlische dort dich hörten, was weiß ich's?

Aber wir hörten dich hier, bang' ahnend, im Traum auch
Streckten wir Alle gefaltete Händ' empor zu dem Himmel,
Wie wir die Zwillingsgipfel des Bergs in Wolken gehüllt sahn,
Flehend um Schutz für den Freund! — Und es hört' euch Foibos Apollon!
Nickt' ihr der Glückliche zu. Doch es lächelten Vater und Mutter,
Auch die Schwestern, der jetzo zu spät umschauenden Myris,
Welche so laut, was leise sie dacht', unwissentlich aussprach.
Aber um schnell von der Holden zu ziehn das drohende Wölkchen
Reckender Lust, als sie jetzt erröthete, ganz sich verrathend,
Fuhr im Erzählen er fort, und that, als merket' er selbst nichts:

Himmliſche hörten mich alſo. Gewiß erbarmte ſich meiner
Göttliche Huld; denn ein Wunder fürwahr erſchien mir die Rettung.
Siehe! wie ganz mir verſchwanden die Kräft', und der Odem mir ausging,
Ward, umlenkend das ſchattende Horn, und erleuchtend die Felskluft,
Jener erquickende Gott mir in voller Herrlichkeit ſichtbar;
Und mich Verfrornen erwärmt' urſtracks belebende Strahlung.
Eilig vom Boden erhub ich mich jetzt, und ſchüttelt' im Aufſtehn
Ab die belaſtende Hülle des Schnees, mir ſtillend den Hunger
Mit zween Brötchen, von himmliſcher Hand unſichtbar gereicht mir,
Und den unendlichen Durſt mit dem ſchnellvermählten Kirſchgeiſt,

Beides Ambroſia hier, in dem würzenden Aether, und Nektar.
Aber, nachdem das ermattete Herz mir geſtärket die Labung,
Laut durchtönte mein Lied die Gebirghöhn, dankend Apollon,
Und der beſchirmenden Chariten Huld; und es hallten die Berge.
Jetzo beſtieg ich den höchſten der ringsumlagerten Haufen
Scheitelentrolleter Trümmer des Bergs in der Mitte der Gipfel.
Vorn in der Tief' erblickt' ich das unabſehbare Schneemeer,
Oben umufert von ſtarrender Fluh, und unten am Abhang
Gleichſam den Hafen des Meers, den hundertthürmigen Gletſcher.
Jenſeits trugen des Himmels Gewölb' die Säulen des Aarhorns;

Rechtshin drohten die Zacken der unbekannten Gebirge,
Namenlose, verborgne Granitellande des Schneemeers.
Links, mit unzähligen Firsten, die höchst' in der Mitte, zur Seite
Sturmhorns, schattete düster der Fels des schwindligen Ungotts.
Aber, mich wendend, und kehrend den Blick gen Norden, auf einmal
Glitt mir Erstaunenden jählings hinab, so schien es, der Erdkreis,
Tief abstufend die Berg' und die Höh'n, und die Hügel, bis meergleich
Alles zur Ebne versank in sich weit verlierender Ferne.
Ueber den Aschuggen, und über Beat, und die Zwischengebirghöhn,
Weithin über die Mauer des himmelbläulichen Jura's,

Ueber des Schwarzwalds thalenden Streif, und die Fluren Vogeſus,
Glitſcht' in ſchneller und ſchneller beſchleunigtem Falle mein Auge
Von der beherrſchenden Höhe hinab in Germania's Tiefe,
Kaum wahrnehmend die ſchimmernden Seen, der ſchlängelnden Ströme
Silberne Zweig', und der Städt' Ameiſenhaufen im Abflug.
Aber es ſuchte mein Blick die drei verlaſſenen Hütten
Scheidecks, unten am Haupt des hinabgeſunkenen Tſchuggens;
Und voll Freude erſpäht' ich ſie bald. Geworfene Schilde
Schienen ſie hier, flach liegend auf weit verödetem Schlachtfeld.
Aber, o Wonn'! in der Nähe der drei, ſchneeweiß und beweglich,

Schimmerte was, wie ein Federchen leicht hinglitschend am Boden.
Irgend ein weißes Geflügg' erschien's in der Ferne den Augen;
Aber mir sagte mein klopfendes Herz, Sie sey das Geflügge.
O! wie verschlang ich die liebliche Schau! Die ganze Gebirgwelt
Sah ich nicht mehr. In dem größten Bezirk, der sterblichen Blicken
Je sich entfaltete, schaut' ich nur dies hellschimmernde Pünktchen,
Scharf anstrengend mein Aug', und die Seel' entsendend im Anblick.
Hätt' ich des Adelers Flügel gehabt, vom Parnassischen Gipfel
Jetzo, vergessend den Schwur, und den Quell, und die sämmtlichen Musen,
Schnell, wie der Pfeil, durch den Aether herab, auf die schimmernde Beute

Wär' ich geſchoſſen; es hemmte den Sprung kaum ſchnelle Beſinnung,
Als ſie dem Auge verſchwand, in den mittleren Schild ſich verbergend.
Jetzt entdeckt' ich, im Kehren, den Quell am Hange des Gipfels,
Ueber ein ſchroffes Geklipp herſprudelnd; aber nur Flügel
Brächten hinauf; denn es ſtarrte die Fluh des Erquillenden ſenkrecht.
Mächtig gereizt umging ich ſie rings, ausſpähend die Schroffen,
Ob nicht irgend ſich fände zum Born ein möglicher Aufgang?
Aber umſonſt. Ich wagte zuletzt auf Händen und Füßen
Anzuklettern die Fluh, oft unterliegend der Arbeit.
Endlich gelang ich hinauf an der andern Seite des Gipfels.

Aber noch grausere Wüsten, als je, voll gräßlicher Zacken
Rings, und entsetzlicher Spalten, empfingen mich. Sieh! und die Sonne
Barg sich auf's neu', und es füllte das Blau des umfelseten Himmels,
Graunvoll drohend, ein Heer anwogender Wolken. Mit einmal
Hub sich des Hurnigels fliegender Sturm, durchsausend die Gipfel,
Hochaufstrudelnd im Schnee, d'rein wirbelnd den Schutt der Verwittrung,
Hagelvermischt, und den quillenden Bach aufschleudernd zum Himmel.
Jetzt in den Wirbel gerafft, den unendlichen, hätte mich Armen
Weit von dem zitternden Boden gestürmt des wilden Orkans Wuth,
Wär' in der Schroffe mir nicht erspäht ein bergendes Felsloch

Unter dem hochherhangenden Grat. Als wenn sich des Weltbaus
Aeußerſte Stunde genaht, ſo wüthete jezt der Zerſtörung
Schreckengewalt. Schlag ſtürzten auf Schlag grauenvolle Lawinen
Oben und unten umher in dem ſtrudelnden Sturm, der mit vielfach
Wildem Getös' hier pfiff in dem Riß, dort brüllt' in der Felsſchlucht;
Während von fern, hellgellenden Schalls, aufkrachten des Eismeers
Dröhnungen. Ueber mein Haupt (ſo ſchien's) erhebte der Gipfel,
Und tief unter mir röchelte dumpf, mit unnennbarem Grauſen
Mark und Gebein durchdringend, ein unterirdiſches Donnern.
Unter den Alpen (erzählet des Volks altheilige Sage)

Kerkert die ewige Nacht der himmelstürmenden Hünen
Ungeheures Geschlecht, und die Brut unholder Dämonen,
Beide gefesselt mit Ketten von felsdiamantenen Wurzeln
In dem unendlichen Schlund, der von Morgen gen Abend sich hinstreckt,
Uebergewölbt von dem Grund der Gebirg' und dem Boden des Eismeers.
Zwölfmal jegliches Jahr, wenn der Mond wächst, heult ihr Gejammer;
Denn sie bäumen sich dann, aufstrebend; doch die Gewalt zwängt,
Ueber sie schwer herfallend der Riesenkönig des Abgrunds.
Jener, der Schreckhornträger genannt in der Sprache der Grindler,
Aufrecht stehend am Boden, berühret mit stützender Scheitel

Seiner Behauſung Gewölb; obgleich wie gen Himmel das Schreckhorn
Aufſtarrt, dreimal tiefer ſich ſenkt das hohle Gefängniß;
Bäumen ſich aber die Andern umher, Drei nimmt er, die größten,
Stellt auf einander ſie hin, daß nicht einſinke der Hauptdom;
Und ſtürzt dann mit der ganzen zermalmenden Schwere ſich ſelber
Ueber die lautaufheulende Schaar. Es bebt bei dem Hinſturz
Unten des Eismeers Grund; und es zeigt ſich oben der Vollmond.
Dies iſt das ſeltſame Gletſchergeſtöhn, dies (ſagen ſie) jenes
Furchtbar dumpfe Geröchel des unterirdiſchen Donnerns.
Seltſam ſcheinet die Sag' Ungläubigen; aber ich ſelber

Hörte nun Beides, und ſchauderte tief, empfindend die Wahrheit.
Schweigend entfloh nun der Sturm: allein noch ſchrecklicher ſchien mir,
Als das Getöſ' ſelbſt, jetzo die bruſtbeklemmende Stille,
Denn ſtets dunkeler wurde das Graun des gerunnenen Dampfqualms,
Eingeengt in die Schlucht der wildumſtarrenden Gipfel.
Furchtvoll ſchauerte rings die Natur, aufgebend den Odem.
Leiſeren Hauchs, ſtets ſtiller, entwehte die Luft, und todſtumm
Schwieg die verhüllete Schöpfung, ein Grab; als krachend, auf einmal
Riß die gewaltige Wolk', und, als ſtürze die himmliſche Wölbung,
Trümmer rollend herab im Gekrach nachhallender Trümm'rung

Aller Felſen umher, der ſchmetternde Strahl aus der Nacht fuhr,
Hellerleuchtend, um drauf noch dunkler zu ſchwärzen das Schluchtgraun.
Rings durchrollte ſofort mit hohl hindröhnendem Murmeln
Alle Gebirge des donnernden Balls unendlicher Nachhall,
Endlos kehrend mit neuem Getöſ', nur dumpfer und dumpfer,
Bis in den Firnen umher ſich verlor das ferne Gebrülle.
Wie mir geſchah, iſt dunkel mir noch, und ähnlich dem Traumbild;
Aber wie ward mir jetzo, was ſah, was hört' ich, und fühlt' ich
Während des dreimalheiligen Balls weltfüllenden Nachhalls!
Jetzt entrückte mich ganz des Erhabenen höchſte Begeiſtrung!

Ach! was ſtreb' ich, mit Worten es nachzubilden, was damals
Hell mir ſtrahlte! Verſtünde mich auch ein irdiſches Ohr nur,
Welches nicht ſelbſt von dem Donner gebebt in der Nähe des Donn'rers,
Sprächʼ ich ſie aus, die Empfindung, die heilige, lauter und würdig?
Zwar erbebend verſank, geſchreckt von der Flamme Kronions,
Gänzlich mein irdiſcher Sinn; und mein Herz erlag der Betäubung:
Aber als hätte der Blitz, durchziſchend die ſtarrenden Glieder,
Ganz mir die ſterbliche Hülle gelöſ't, entſchwang ſich der Geiſt frei,
Tönenden Schwungs; und getragen vom Flug des donnernden Adlers
Ueber die Trümmer des Staubs, frohlockt' ich in jauchzendem Jubel,

Ganz von dem ewigen Strahl der Unsterblichkeit wonnedurchdrungen.
Höhere Bilder umschwebeten jetzt mein inneres Auge;
Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit flossen in eins mir;
Und ich verlor mich in's All der Unendlichkeit, froh der Entkörperung.
Steinbockjäger erzählen den uralther schenden Glauben,
Ueberliefert, denn nimmer den Grund erspähten sie selber:
Irgendwo, hoch oben in unzugänglicher Firnflud
Dunkl' ein finsteres Loch, ein verborgenes, heilig dem Schicksal.
Aller Geheimnisse Schlüssel, auch die der verborgensten Zukunft,
(Heißt es) bewahrt allhier ein doppelhäuptiger Drache,

Gräßlich beflügelt; denn spreitet er aus die Schwingen, mit einmal
Ueberschattet die Berg' und die weitumgrünenden Thäler,
Mitten am hellen Tag', urplötzlich nächtliches Dunkel;
Schlägt er zusammen die Flügel, bei heiterem Himmel, dann donnert's,
Hagelt's und stürmt's. Den Hurnigel nennt die Sprache des Volks ihn,
Und das verborgene Loch in dem Fels: die Höhle des Schicksals.
Hatt' ich in diese vielleicht mich verirrt, entfliehend der Windsbraut?
Nicht entscheid' ich's; aber ich sah Gesichte, die dem nur
Schaubar werden, der, göttlich gerafft, auf dem heiligen Dreifuß,
Völlig geöffnet erblickt das verhüllete Buch der Verhängniß.

Urnacht schaut' ich, und Chaos, und Lichtraufleben, und Anfang
Werdender Dinge, der Erde Geburt, und des Aethers Erzeugung.
Auch die Titanen erblickt' ich, im Kampf mit dem Herrscher der Welt, Zeus,
Stürmend den Himmel, Gebirg' auf Gebirg' aufwälzend, und hochher
Niedergeschmettert vom Strahl in die brüllende Tiefe des Abgrunds.
Selbst die Olympischen Throne, die stets unnahbaren, schaut' ich
Nah', und Urania's Sitz, den erhabensten; aber die Göttin
Blendete selbst mein inneres Aug', unendlicher Klarheit.
Aber hätt' ich auch hundert begeisterte Zungen, unmöglich
Spräch' ich doch aus, was Alles ich sah, entrückt der Verkehrung

Nahe dem heiligen Born, in der ſchwindligen Grotte des Schickſals,
Oftmals bebend dem Blick. Auch Zukunft ſchaut' ich, und bebte
Heftiger noch bei der Schau: denn gräßlich nahte die Zukunft:
Neue Titanen erblickt' ich, voll Blut, noch grauſer als jene,
Kommend aus Weſten, zerſtörenden Gangs, und über die Alpen
Schreitend mit Zweigen empor, ein weithinwandelnder Bergwald.
Bäume waren die Zweige, voll Mord und Früchten des Elends,
Peſtdampf dünſtende, jeder ein rings verheerender Giftbaum.
Dieſe pflanzte das ſchreitende Heer auf die badenden Alpen:
Und wo ein ſolcher nun ſtand, verdorrt' in der Runde die Lenzflur,

Starb in der Blüthe die Frucht, und verwelkt' in der Knospe die Roſe;
Und an der Stelle der Sterbenden wuchs untilgbares Unkraut.
Ach! ich ſchaute der heiligen Schweiz Altäre beſudelt:
Schaute die Hain' entweiht, die Palladien alle zerſtöret;
Weh! und gelöſet den Bund der Eidgenoſſen! und: Weh! Weh!
Hört' ich auf Bergen; und ſah den händeringenden Schatten
Tells in die Wüſte geflohn vor der eigenen Kinder Empörung.
Nicht ertrug ich den ſchrecklichen Blick; mit thränenden Augen
Wandt' ich mich ſchnell, und entfloh aus der dunklen Höhle des Schickſals.
Doch mich Entflohnen empfing der Tanz nun ſämmtlicher Muſen,

Unsichtbar (denn Himmlischen nur sind Himmlische sichtbar)
Aber vernehmlich dem höheren Sinn des selig Erstaunten.
Leises Geflatter umflog mir die Stirn in melodischem Säuseln,
Sanfterer Ton', als der Liebende hört, wenn im Nachtigallhaine
Hold die Geliebt': ich liebe dich! singt; mit süßerem Anduft,
Als entathmen Violen und Lilien; rosiger Helle,
Milder als Abendschein, und der Früh' erröthende Dämmrung.
Plötzlich erschien mir verwandelt umher die ganze Gebirgwelt,
Nicht mehr wild; zwar ohne Gewächs, doch blühenden Anschauns,
Wie, wenn die Sonne versinkt, die gestreiften Fluren des Himmels.

Jetzt auf Pfeilern wölbte sich mir der beschneiete Gipfel
Ründlich zum Tempeldom; zum Altar mir wurde der Fels, und
Schwelle des Tempels der Rand des nicht mehr schwindligen Abgrunds;
Während mit Lächeln ich schaute herab, wie Selige blicken
Nieder zur Erde von himmlischer Höh'. Hain wurde die Wüste,
Pforte die gähnende Spalt', und die Felskluft Delfische Grotte.
Denn mir heiterte jetzo den Blick unsichtbarer Musen
Glanz. Der verworrenen Wirklichkeit Bild verwandelt in Urbild
Ihre Bezauberung; Form ertheilen die Holden der Unform,
Ordnend der Dinge Gewirr'; und zur Welt gestalten sie Chaos.

Lang' umſchwebte der Himmliſchen Flug mit neuer Begeiſtrung
Meinen geleiteten Pfad. Ich wandelte nach, wo die Helle
Roſiger ward, und der Duft jungfräulicher, und wo die Töne
Klarer und flötender noch herwirbelten. Jetzo vernahm ich
Rauſchende Flügelſchläg', und hochherbrauſendes Annahn
Großer Ström', und Donnergetön, vollſtimmigen Einklangs,
Steigend zu lautem harmoniſchen Sturm; dann mäligen Fallens,
Bis zum Geliſpel entweht, Melodie, nur Himmliſchen hörbar:
Sieh! und ich ſtand vor dem Quell in dem Kreis umtanzender Muſen.
Rahend dem rauſchenden, bog ich die Knie' und küßte den Boden

Ehrfurchtsvoll, nicht wagend den Durst der Seele zu ſtillen
Hier in der Gottheit Näh', (ich empfand die göttliche Waltung)
Und zu blendend umher war die Herrlichkeit. Aber Apollon
Zog um die heilige Stät', und mich Knieenden, hüllende Nebel.
Nach drei feſtlichen Blicken geheimnißvoller Verrichtung,
(Was in den Stillen geſchah erfuhr kein ſterblicher Seher)
Schwand der Nebel, und ach! ich erwacht' entzaubert. Ein Traum war's! —
Jetzt dem Erzählenden nehmend das Wort, in die Red' ihm fallend
Lebhaft, ſelber nicht fremd der Begeiſterung, ſelber der Muſen
Günſtling, redeteſt du, der Chariten würdiger Vater:

Was in den Stillen geschah erfuhr doch Einer, o Nordfrank!
Ich, ich selber. Dein Schweigen verhehlt umsonst, was im Traum mir
(Der nun erfüllt ist) erschien; denn es sendete wahrlich ein Gott ihn,
Jener wohl selbst, der dich oben verbarg in hüllende Nebel.
Wisse dann, weißt du es nicht, und mit Wonn' erfahrt es, ihr Andern,
Denen doch Allen am Herzen ja liegt des kühnen Bestrebens
Volles Gelingen: Nach Wunsche gelang's! Im Kreise der Musen
Naht' ihm der Gott, und vollendete selbst die erhabene Weihe.
Ja! noch seh' ich ihn, wie an dem Born ihn Foibos Apollon
Segnend gelabt, und den Durst ihm gestillt nach himmlischer Wahrheit!

Sehe, wie hoch dort oben am Kulm des Parnaſ-
ſchen Eigers
Trat aus dem Nebel hervor, voll Ernſt, der hei-
lige Jüngling,
Jetzo geweiht, kein Sterblicher mehr, ein Prieſter
Apollons.
Andros ſprach's; und erröthend verbarg der
Beſcheidne ſein Antlitz,
Während die Andern geſammt laut klatſchten. Aber
Theone,
Wünſchend das Räthſel gelöſ't der verzweiflungähnlichen Ankunft,
Als er, der weinenden Myris zu Füßen, in Ohnmacht hinſank,
Flehte dem Schweigenden: jetzt auch, genau berichtend die Rückkehr,
Ganz zu vollenden des Gangs, des begeiſterten, Wundererzählung.
Und er gehorchte, verſchämt anblickend den Tiſch, und begann ſo:

Was auch in jener Verhüllung geſchah (mir ſelber iſt wahrlich
Solches verhüllt; auch fehlet noch ſtets des Wunſches Erfüllung,
Jenes geheimeren, ach! und der himmliſchen Weihe Vollendung),
Aber ſobald aus dem Nebel ich trat, verſchwand die Bezaubrung,
Tempel und Grott' und Altar, und der Duft, und die roſige Helle:
Nur in der Seele mir blieb die Begeiſterung, und der gehörten
Himmliſchen Töne Geſumm, und der Blick in die heilige Ferne.
Aber ich ſtand, wie vom Traume geweckt, auf dem Gipfel des Eigers,
Spähend die Senkungen rings, bedacht auf ſchleunige Rückkehr.
Denn jetzt zog mich zur Erde hinab der Chariten Anmuth,

Und, nicht länger bekämpft, Gewalt unſchuldiger Sehnſucht.
Aber es zeigte ſich nirgend dem Aug' ein möglicher Abgang;
Luft ſchien einzige Bahn, und Herabſturz einzige Rückkehr.
Dennoch ſank in dem Buſen mir itzt der freudige Muth nicht;
War auch ein Traum nur die Weiß', in dem Traum war göttliche Stärkung.
Strahlenerquickt, und beſeelt von der reinen ätheriſchen Bergluft,
Tanzt' ich, zur Rechten, die Trümmer hinab, ich wußte nicht ſelbſt wie?
Mancherlei Mittel erſann ich indeß zur ſchnelleren Abfahrt:
Hingelehnt an den Stock, dreibeinig, entrutſcht' ich dem Schneekulm;
Bald, an dem ſtarken geſchwungen, entflog ich im Sprunge dem Abſatz,

Wie mit Geſchwirr ein geſchnelleter Pfeil entfliegt der Senne;
Bald, wo vom Bergrand glitt ein jähabſchüſſiges Glatteis,
Ueberlegt' ich nicht lang': ich ſetzte mich, ſelber der Nachen,
Rudernd mit beiden Händen, und ſteuernd die Fahrt mit dem Alpſtock,
Ueber die dünnergefrorne, durchlöcherte Rinde des Abgrunds
Leicht hinglitſchend; und bald, im voraus hinſchlendernd das Steuer,
Zwiſchen den Füßen das Haupt, enttaumelt' ich, rollend, dem Abhang
Schneeiger Hügel im Hui der betäubenden Schnelligkeit ſtäubend.
Hätte mich unten geſehn ein gebirgumwandernder Geishirt,
Dieſer, entweichend des Balls im Geroll' anwachſender Kugel,

Hätte wohl ſchwerlich geglaubt, daß der Kern ein lebender Menſch ſey.
So durch manchen Verſuch der verwegenſten Mittel gelang's mir,
Endlich von oben herab die geweihete Fluh zu erreichen,
Wo felskundige Jäger herumgehn, Gemſen erſpähend,
Auch hochweidende Hirten des Bergs, die täglich die Wüſte
Mühſam hinauf durchſtreben, den Weg mit Geſängen ſich kürzend.
Zwar iſt betretener hier das Gebirg; doch immer verödet,
Wildert es hüttenentblößt, und nährt kaum flüchtige Heerden;
Denn es ſtürzen von oben hinab zertrümmernde Haufen
Gipfelentblößten Granits, und Schutt der verwitterten Felshöhn,

Oft auch ganze Gebirge von Schnee, verheerenden Schwerfalls.
Hier nun durchflog ich den Tobel des Trümmleten, hart an der Jungfrau
Fuß, nicht ohne Gestöhn aufklimmend die Höhe des Scheidecks.
Aber, wie jetzt ich erblickte, genaht den ersehneten Hütten,
Einen (so däucht' es mir hier in der täuschenden Ferne) dem Hauptmann,
Jenem verhaßten, ähnlichen Mann — o! letzte der Proben,
Härteste, nimmergeträumte! — wie wallendes Feuer empor mir
Flog aus dem Herzen das Blut in die heißerglühenden Wangen.
War's nur Blendung? es zweifelte lang', in wilder Empörung
Aller Gefühle, die Seel': als jetzt dem Fremdlinge Myrtä,

Sie, ſie ſelber, vertraulich genaht, (unglaubliches Wunder!)
Nicht die Umarmung verweigerte. Nein! ſo traf mich der Anblick
Nicht, der entſetzlichen, Schau, da des ſeelenmordenden Ungotts
Schild mich verſteinerte, noch das Geſicht in der Höhle des Schickſals,
Als ich den Schatten des Tell in Verzweiflung ſtürzen vom Fels ſah,
Wie jetzt traf mein bebendes Herz des grauſamen Eros
Giftigſter Pfeil. Auch dieſe beſtand, die letzte der Proben,
Ueberwindend, mein Muth. Ich bezwang den empörenden Wahnſinn
Durch dich, heiliges blindes Vertraun reinherziger Liebe!
Und was der Sinn wahrnahm, unmöglich ſchwur es die Seele.

Jenen verleugnend, beſiegt' ich des Bluts aufbrauſende Wallung;
Und zwar herzlich ermattet vom Kampf, trotz jener, mit jedem
Steigenden nahenden Schritt mir Steigenden, nahen Gewißheit:
Sie ſey's, welche der Mann, der jetzt in die Sennte hineinging,
Traulich umarmt, ſchritt kühn ich heran; bis endlich, von Allen
Plötzlich erblickt, mir herab entgegenſtürzten die Schweſtern,
Heil! Heil! rufend, Triumph! daß Triumph nachhallten, und Heil! Heil!
Alle Felſen umher. Doch, genaht der Holden Umarmung,
Sank in Betäubung ich hin zu dem Fuß der ewig Geliebten.
So durch Marter der Höll' erkaufen die himmliſche Wonne,

Sterbliche! solches ist endliches Loos; so wollte das Schicksal:
Stets nur Thränen entblühn den duftendsten Blumen des Lebens!
Denn nichts gleicht der Entzückung, in welcher ich, plötzlich entblendet,
Plötzlich geweckt von dem nichtigen Traum, vor Wonne dahinsank!
So nur stirbt, der unsträflich gelebt, den seligen Scheintod
Seiner Befreiung, so fährt im Triumph die Tugend gen Himmel.
Was jetzt meiner auch harrt, soll auch die letzte der Wonnen
Diese mir seyn, nicht murr' ich; ein Augenblick, wie mir der war,
Lohnet ein Leben voll Qual, und erkenntlich segn' ich mein Schicksal.
Also sprach er, und endigte, tiefaufseufzend, die Rede,

Noch nicht hebend den Blick; und, voll theilnehmender Rührung,
Horchte noch lang', als er schwieg, der Kreis dem Schweigenden schweigend.
Drauf nun redetest du, festliebender Andros von Bonal,
Feierlich, während die Andern, verstummt, aufhorchten voll Ehrfurcht:
Jetzt ist erfüllt mir der Traum, der erhabene, jetzo der Wunsch mir!
Armer, von Eros Verfolgter, der Jungfraun treuer Begleiter!
Der du dich selber entführt, zu besiegen den Reiz der Verführung,
Und mit den schrecklichsten Mächten der Aphöhn siegend gekämpft hast!
Ruhe nun aus, und genieße den Lohn der bestandnen Erprobung!
Sprach's; und das Zeichen nunmehr angebend, stieß er ins Hifthorn,

Das um die Schulter ihm hing, mit Gewalt: laut tönt' es, und dreimal
Kehrte der Schall hohlmurmelnd. Sogleich, als weckte der Nachhall
Sämmtliche Töne der Alpen, erklang im ätherischen Luftraum
Fern um die Sennt' ein beginnender Chor vielfältiger Stimmen.
Pfeifengetriller, im Hall antwortender Hörner, und sanft drin
Wechselgesang ringsher von Jünglingen, Mädchen und Kindern
Wirbelte näher und näher; und laut aufbrausend im Einklang,
Dicht um die staunende Hütt', ein wohllautwogendes Tonmeer,
Ueberschwamm die harmonische Fluth den horchenden Tischkreis.
Jed' Empfindung erhöhend, ergriff Polyhymnia's Allmacht

Alle Herzen, daß Sämmtliche, ſelbſt der Verordnet der Zaub'rung,
Weinten vor Wonnentzückung. Es ſchien, als wären geflogen,
Auf das gegebene Zeichen des Horns, vom Gipfel des Klangbergs
Her, um der Chariten Dach die neun tonkundigen Schweſtern.
Und dem berauſcheten Helden, den Dreis, und der Huldinnen Mutter,
Schien, wie verklärt, nicht mehr ein Irdiſcher, ſelber Apollon,
Andros, der Führer des Chors. Wie jetzt allmälig die Töne
Starben, und rings ſich erhollt der Kreis von der Wunderbetäubung,
Wieder zum Jüngling gekehrt, der noch voll bebender Hoffnung
Hauchlos ſtaunte, begann der hochbeſeligte Vater:

Jetzt ſey das Feſt uns vollendet, das herrliche! jetzo die Krönung!
Treuer, von Eros und Hermes verfolgeter Führer der Jungfraun,
Freue dich jetzo des Siegs, und genieße des Siegers Triumphlohn!
Wie nach den zwölf leidvollen Ermüdungen endlich Herakles
Einſt aus der brennenden Hülle, der blutvergifteten, ſiegreich
Ueber die Erd' auffuhr in den Kreis der ſeligen Götter,
Selber ein Gott, ausruhend nunmehr am Olympiſchen Gaſtmahl;
Alſo ruhe nun aus in dem Kreis der Glücklichen glücklich!
Denn fürwahr! ein Olympiſches Mahl iſt das hieſige Feſtmahl;
Und ein Herakles du ſelbſt; auch fehlet mit nichten die Hebe!

Sprach's; und der Jüngling erglühte, und noch rosiger glühte die Huldin,
Beid' unruhig, verwirrt, und nicht ganz ergründend den Vater,
Der an der wonnigen Qual sich ergötzte, Beide betrachtend.
Aber er hielt sich nicht mehr, nachgebend jetzo dem Anblick
Seiner Theon', und der eigenen Seel' unduldigem Antrieb;
(Denn hoch liebt' er das Paar; und die wechselseitige Liebe
Beider erhöhte die sein', und verjüngt' ihm jegliche Sehnsucht)
Also gab er den zweiten der Wink'; und sogleich nach einander
Traten herein, paarweis' und umkränzt mit Blumen der Alphöhn,
Hirten und Hirtinnen, All' um den Tisch kreiswandelnd dreimal,

Und hinlegend die Kränze, für Jeglichen einen, beim Weggehn.
Außen begann dann wieder der Chor; und es wuchs die Bezaubrung.
Aber es ſtand nunmehro vom Tiſch, mit Bedeutung, der Vater
Auf; und es folgten ihm All'. In's Freie! rief er; und ſchleunig
Eilten ſie aus. Wie ſtaunten ſie jetzt, als, mitten im Umkreis
Jenes dem Himmel entfunkenen Chors, die Schweſtern und Nordfrank
Standen! (denn Vater und Mutter allein war kund die Verfügung).
Jetzt, wie den Gipfel der Spannung erreicht der Erwartungen Taumel,
Nahte der Vater dem Held, und, herbeigeführt von der Mutter,
Nahte die Holderröthende ſelbſt aus der Mitte der Schweſtern;

Drauf nun vollendetest du, großmüthiger Andros von Bonal:
Nimm aus des Vaters Händen sie hin, und den Händen der Mutter,
Sohn! die dich liebende Tochter! Im Angesichte der Jungfrau
Segnen wir euch: seyd glücklich! und liebt einander auf ewig!
Also sprach er; und legte die Händ' auf der Seligen Häupter,
Thränen im Blick. Seyd glücklich wie wir! sprach weinend die Mutter.
Aber es eilten herbei mit den blumigen Flechten die Schwestern,
Kränzend die Beid'; und sie knieten, empfangend den heiligen Segen.
Ach! und es bebte die Lilienhand der rosigen Myris,
Während der Krönung des Bunds, in der bebenden Rechte des Jünglings.

Holder als je nun ſchaute herab die ätheriſche Jungfrau;
Sämmtliche Götter auch lächelten hold von der Alpen Olymphöh.
Aber es gab noch das dritte der feſtlichen Zeichen der Vater:
Plötzlich begannen die Hörner umher, und die trillernden Pfeifen,
Tanzmelodieen. Die Hirtin ergriff der Hirt, und die Gattin
Faßte der Gatt', und das Bräutchen der Bräutigam; aber die Kinder
Schwangen einander, das Erſte das Beſt', in freudigem Umdrehn;
Und unſchuldig wie ſie, herfroh der zärtlichen Freundſchaft,
Und der Natur, der gemeinſamen Wonn', und der eigenen Freiheit,
Drehten ſich Cynthia, ſelbſt, und die lilienarmige Dafne,

Beide noch wunſchlos; aber gewünſcht von jeglichem Jüngling.
Ganz bis zum Ende des Tags, auf der weitumſchauenden Sennalp,
Wechſelten Tanz, und Geſang, und des Mahls geſellige Labung.
Und ſo krönt' ein dreifaches Feſt, voll Wonnen der Unſchuld,
Nordfranks ſiegende Treu', und der Grazien Wandrung zur Jungfrau.

Bayerische Staats...

Stammbuch-Blätter

aus den Jahren

1787—1797.

„Auf auf! laßt hoch
das Jubellied erschallen!
Triumph! es ist vollbracht!
Der Freiheitssonne
Siegestrommeln hallen;
Es floh das Heer der Nacht."

Gedicht: Der Tag der Freiheit

Mai 179[illegible]

Jens Baggesen

„... mais je trouve que mon mari a raison."

Gräfin Schimmelmann

„Die Veredlung der Form mit der Anwendung der höheren Principien wäre also der Weg zum Guten und Besseren, welchen man unter Reformation versteht."

Brief an Baggesen

Kopenhagen, [illegible] Juli 179[illegible]

Ernst H. Schimmelmann

Blätter aus dem Stammbuch Jens Baggesen's

1787—1797

herausgegeben

von

Theodor von Baggesen und Dr. Eduard Grupe

Marburg a. L.
Druck und Verlag von Oscar Ehrhardt
Universitäts-Buchhandlung
1893.

BIBLIOTECA
REGIA
MONACENSIS

Vorbemerkungen.

„Pietät eines Enkels“ nennt der verstorbene Professor der Theologie an der Straßburger Hochschule Dr. Ed. Reuß in seinem Vorwort die 1885 in Straßburg erfolgte neue Herausgabe des Baggesenschen Epos „Adam und Eva“. Der Pietät desselben Enkels entspringt die hier folgende und die Jahre 1787 bis 1797 umfassende Auslese aus dem Stammbuche des deutsch-dänischen Poeten. Sie erscheint um so bemerkenswerther, als sie mit größter Treue in autographischer Nachbildung die Schriftzüge der einzelnen Schreiber wiedergiebt. Der Besitzer des Stammbuches, Herr Theodor von Baggesen, glaubte mit dieser Art der Veröffentlichung einer vermehrten Antheilnahme bei dem für schöne Litteratur interessirten Publikum gewiß zu sein, weil es so eingeladen würde, die Schriftzüge eines Theiles der führenden Geister jener Tage mit eigenen Augen vor sich zu sehen*). Die Berechtigung zu einer theilweisen Veröffentlichung dieser Reliquie erblickte Herr von Baggesen in der wohl nicht anzufechtenden Meinung, daß den Deutschen ein Zeitraum unvergeßlich bleiben müßte, in dem Männer wie Klopstock, Wieland, Herder, Schiller, Voß, Lavater, Pestalozzi, Jacobi, Fichte und Reinhold theils ihre Laufbahn beschlossen, theils in männlicher Kraft blüheten. Leider hat es ihm ein schweres Geschick nicht verstattet, die Herausgabe des kleinen Werkes selbst zu beendigen. Die Familie hat daher mir, dem Verwandten, die Fertigstellung übertragen. Ungleichheiten, die aber meist nicht sowohl die Sache als die Form betreffen, mögen so Erklärung und Entschuldigung finden.

Ein orientirender Blick auf das Leben Baggesens (geb. 15 Februar 1764, gest. 3 Oktober 1826) innerhalb der das Stammbuch umfassenden Jahre dürfte dem, der die vorliegenden Blätter in die Hand nimmt, von einigem Werthe sein. Wir geben das Folgende an der Hand der Vorrede zu dem selten gewordenen Buche „Jens Baggesens Briefwechsel“ (Leipzig, F. A. Brockhaus, 1831) und verweisen zugleich auf Seite 49 und 50 der Beilagen zu der

*) Zur Würdigung des Unterschiedes zwischen einer Kiedergabe in einfachem Buchdruck und einer solchen in der hier gebotenen Form fordert die jüngst erfolgte Veröffentlichung des Stammbuches von August v. Goethe (Deutsche Rundschau 1891, 68. Bd.) in erwünschter Weise auf.

neuen Ausgabe von „Adam und Eva“ (Straßburg, Bouillon u. Busenius, 1885).

Der bis dahin nur als dänischer Dichter bekannt gewordene Baggesen unternahm im Jahre 1789 seine erste Reise ins Ausland. Auf dieser, die ihn in Begleitung seines Freundes, des Grafen Adam Moltke, auch in die Schweiz führte, lernte er in Bern seine Sophie, die Enkelin Albrechts von Haller, kennen und lieben. Mit ihr als seiner Frau kehrte er 1790 über Weimar nach Kopenhagen zurück. In Weimar, wo er von Wieland mit herzlicher Liebe aufgenommen worden war, trat er in Beziehungen zu dessen Schwiegersohn, dem Philosophen Reinhold, und schloß bald darauf in Jena mit ihm den Freundschaftsbund fürs Leben. Zurückgekommen in die Heimath, im Umgange mit den Edelsten seines Vaterlandes, ward der Mensch und Dichter durch die französische Revolution und durch Kants Kritik der reinen Vernunft zugleich Weltbürger und Philosoph. Im Frühjahr 1793 reiste Baggesen mit seiner Frau über Weimar nach der Schweiz, wohin ihm eine Tochter Wielands anvertraut wurde. Bald darauf ward Reinhold als Professor der Philosophie nach Kiel berufen. Im December 1793 unternahm Baggesen von Bern aus mit Fernow, dem berühmten Zeichner und (späteren) Kunstschriftsteller, eine Reise über München nach Wien und von da über Italien in die Schweiz zurück. Im Anfange des Jahres 1795 brachte er seine Frau und die ihnen anvertraute Tochter Wielands wieder nach Weimar. Ein kurzer Ausflug nach Paris verzögerte die Heimreise nach Dänemark bis in den Sommer, dessen letzten Theil Baggesen mit seiner Familie auf dem Schlosse seines Gönners, Wohlthäters und Freundes in Augustenburg zubrachte. Den Herbst verlebte er in Eutin bei seinem Freunde Voß, wobei die Bekanntschaft mit Jacobi zur Freundschaft wurde. den Winter in Kiel bei seinem Reinhold. Im Frühjahr 1796 kam Baggesen wieder nach Kopenhagen. Aber es war, als ob das Schicksal ihm kein Bleiben im Vaterlande gestatten wollte. Bereits im Frühlinge des nächsten Jahres nothigte ihn die sehr schwankende Gesundheit seiner Frau, Dänemark von neuem zu verlassen, um Genesung für sie unter Italiens milderem Himmel zu suchen. Aber schon in Kiel, im Mai 1797, starb ihm seine Sophie.

Mit ihrem Tode (auf ihn beziehen sich die Blätter 44 [Voß] und 45 [Chr. Stolberg]) ist der durch die Blätter des Stammbuchs bezeichnete Abschnitt aus dem Leben Baggesens abgeschlossen.

Ich kann es mir nicht versagen, aus den von der Hand Theodors von Baggesen geschriebenen, ursprünglich zur Veröffentlichung bestimmten Vorbemerkungen Nachstehendes mitzutheilen:

„Als zu Ende des vorigen Jahrhunderts Jens Baggesen, der 23jährige dänische Jüngling, sich zur Fahrt durch die Lande Europas anschickte, da war es die Gräfin Baudissin, die auf dem Herrenhute Knoop in Schleswig zu ihm sagte: „Kaufen Sie sich in Hamburg ein Stammbuch, damit wir uns eintragen können.“ Aus diesem Stammbuch rühren die veröffentlichten Blätter her.

Das Titelbild, das sich selbstredend nicht im Stammbuch befindet, ist komponiert, um den Leser in den Geist der damaligen Zeit zu versetzen. Das Hauptstück besteht in einer Photographie desjenigen Bildes, das von Tria Lehmann als geschichtliches Gemälde und als Ausdruck patriotischer Gesinnung beim Maler C. J. Hammer bestellt, von diesem 1870 gemalt und dann in Kopenhagen öffentlich ausgestellt worden ist. Nach dem Tode Tria Lehmanns ist das Gemälde in Privatbesitz übergegangen. An der „Emilie Kilde", einer Quelle bei „Solvit", dem Landsitz des Staatsministers Grafen Ernst Schimmelmann, hinwandelnd, den Blick auf die See, den Wald bei „Klampenborg" im Hintergrunde, wird ein Gespräch geführt. Es war von dem Maler nicht zu verlangen, einen Ausdruck der Ideen, welche die denkenden und arbeitenden Männer derzeit lebhaft bewegten, wiederzugeben. Um dem abzuhelfen, sind dem Rahmen des Bildes Strophen eines Gedichtes von Bagg und Zeilen eines Briefes Schimmelmanns an jenen aus dieser Zeit beigefügt, die einerseits den Schwärmer und Poeten, anderseits den Staatsmann und seinen Diplomaten kennzeichnen dürften. Als Vermittlerin der streuenden Geister schwebt ein „Engel an Reinheit und Wahrheit", wie Jens Bagg sie schildert, die hehre Gestalt der Gräfin zwischen den Beiden ein. Die Worte der Zeile „mais je trouve que mon mari a raison", die über dem Namen der Gräfin innerhalb der Umrahmung stehen, wurden einem Billet der Gräfin an „M. le professeur Baggesen" entnommen, das mit einem Wunsche auf Wiedersehen „J'espère encore aujourd'hui" und zwar bei der Soiree des regierenden Kronprinzen, des späteren Königs Friedrich VI., schließt. Der gesammte zugehörige Passus des Billets lautet:

„Mon mari Vous prie en cas que Vous allez chez le Prince Royal d'orner vos cheveux d'un peu de poudre. Ne Vous etonnez pas de la proposition; dans nos pays de neige une chevelure du midi ne s'accorde pas bien au reste. Je ne puis Vous l'expliquer autrement, mais je trouve que mon mari a raison. — — —"

Das Titelblatt, womit Bagg eigene Hand das Buch geschmückt hat, welches er anzulegen aufgefordert war, besagt:

„Dem Andenken derer, die das Zeitalter schmückten, den durch Weisheit, Tugend und Wissenschaft Ausgezeichneten widmet dies der Täne Jens Baggesen."

Baggesen gehört zu denen, die ihrerzeit den dänischen Namen weit über die Grenzen des Vaterlandes hinausgetragen. Ein Dank wird ihm hierfür seitens der jetzt lebenden Generation nicht gezollt, und je wird es wohl von der Seite auch übel vermerkt werden, daß unter den Stammbuchblättern des Täne Jens B. so wenige dänische Blätter zu finden sind. Es liegt dies darin begründet, daß Bagg im Zeitabschnitt 1787—97 fast ausschließlich auswärts war, und darin, daß manche Unterthanen der dän. Monarchie sich der deutschen, der englischen

und der französischen Sprache bedient haben. Auf dem Blatte 11 hat ein Deutschgeborener dänisch geschrieben, und manches Blatt trägt lateinische Citate. Damals kannte man nationalen Sprachenhaß nicht. Der Name der Sprache, deren man sich bediente, war gleichgiltig, wenn nur das Gesagte gut gesagt war.

Das Stammbuch enthält auch manche Skizze, manche Zeichnung. Beispielshalber ist die eine, sehr niedliche, herausgenommen, in welcher der Herrensitz Brahetrolleborg, an einem Landsee auf Fühnen belegen, im Hintergrunde des Bildes angedeutet wird. Das Bildchen ist in Anschluß an diese Vorbemerkungen und nicht unter den Copien der Stammbuchblätter gegeben, weil es nicht von Interesse ist, das betreffende Blatt vollständig wiederzugeben. Der Componist des Blattes hat eine bessere Zeichen- als Schreibfeder gehabt. Ueberdies scheint G. Arenz, ein früherer Offizier, Melancholiker gewesen zu sein, denn die Zeilen, womit er seine Zeichnung begleitet, reden einzig von Grab und Todesnacht und wollen wohl nur besagen, daß er gern einst in dem schönen Fleckchen Erde, bei Brahetrolleborg, wo er wie Baggesen des öfteren Gast beim Grafen Ludwig Reventlow und dessen Gemahlin Sibille Reventlow gewesen, begraben sein möchte.

Bagg, der Jüngling, welcher krank, überangestrengt und elend von Schimmelmanns aus Kopenhagen nach Trolleborg gesandt wurde, hat hier, wenn auch nicht dauernde Genesung, so doch Lebensmuth und Freudigkeit wiedergefunden, und, was mehr ist, des jungen Dichters Sinn für das Schöne, Edle und Gute ist durch die mütterliche Fürsorge der Gräfin Sibylle, durch den freundlichen Verkehr mit Menschen, die an Geist und Herz zu den edelsten, nicht allein jener Zeit, sondern aller Zeiten gehörten, hier, wie auf Knoop in Schleswig, Ahrensburg in Holstein und im gräflich Schimmelmannischen Hause in Kopenhagen, geläutert worden.

Während der Deckel der Graburne in der Zeichnung von Arenz durch eine licentia lithographica fortgelassen und aus der Urne ein umrankter Becher geworden ist, haben wir, die Herausgeber der Stammbuchcopie, uns erlaubt, die trübseligen Zeilen des Lieutenants durch das fröhliche „Dichterlied", zu welchem Kuhlau die Musik componirt hat, zu ersetzen. Dies Lied enthält Dichtung und Wahrheit, denn der zweite Vers ist eine Dankesäußerung, die Bgg. der Mutter seiner Sophie darbringt, weil sie, die Tochter des Großen Haller, die Angehörige einer Patriziersfamilie Berns, ihm ihr Kind anvertraut hatte.

Niedergeschrieben sind die Zeilen aus dem Stegreif, „als wir, von Bologna aus kommend, im mühsamen Zickzack hinaufgestiegen waren auf einen isolirt liegenden, mit Reben lieblich umrankten Hügel, von welchem wir eine herrliche Aussicht hatten. Herbert war entzückt vor Freude über meine Begeisterung." Und abgesandt sind die Zeilen nach Bern an die Gattin in einem Briefe, dessen Schluß lautet:

„— Und dann Geliebte! wenn ich heimgekommen, wenn wir uns wiedersehen, nachdem ich durch Italiens den Geschmack läuternde Meisterwerke gewandert, wird

das Schreckhorn und das Finsteraarhorn mit höher erichteinen, der Aarfall schreckhafter, der Sonnenaufgang herrlicher, Du, schöner Engel, schöner und lieblicher, unser Carl unschuldsvoller — und gleich Guidos Samson werde ich, mit leichtem Fuß über hinstürzenden Philistern, nach lang verhaltenem beklemmenden Durst, triumphirend, im Dank gegen Gott, mit siegendem Entzücken, eine neue und herrliche Wiedergeburt im Kusse deiner Lippen trinken" — —

Der Leser findet zu der großen Mehrzahl der Stammbuchblätter mehr oder weniger umfangreiche Erläuterungen, welche die Beziehungen Baggesens zu den betreffenden Schreibern ins Licht setzen sollen. In die Abfassung derselben haben sich neben den Herausgebern (Th. S. und Dr. Gr.) die Herren Dr. Wilhelm Friedl in Hamburg (Dr. F.) und Dr. Hans Luthmer in Zabern (Dr. L.) getheilt. Die zugehörigen Bemerkungen sind meistens jeweils unmittelbar hinter den einzelnen Copien eingefügt, gelegentlich stehen aber auch solche zu mehreren der letzteren auf einem Blatte beisammen (so zu Bl. 2, 3, 4, 5, 6 hinter 6; zu 7 und 8 hinter 8; zu 14 und 15 hinter 15; zu 16 und 17 hinter 17; zu 18 und 19 hinter 19; zu 21 und 22 hinter 22; zu 25 und 26 hinter 26; zu 27, 28, 29 und 30 hinter 30; zu 34 und 35 hinter 35). Zu den Blättern 38, 12 und 45 wird man keinen Commentar finden*). Ueber sie ist Folgendes zu sagen:

*) Ein ursprünglich zur Veröffentlichung bestimmtes Blatt 40 ist zurückgezogen; man entschuldige also seinen Ausfall.

Blatt 38: über Frau v. Krüdener geben die Aufzeichnungen Baggesens nichts, so daß die Beruhrung zwischen beiden wohl nur sehr flüchtig gewesen ist. Wegen des historischen Interesses, das dieser merkwürdigen Frau eigen geworden ist, haben wir das Blatt mit ihrer Handschrift gegeben.

Blatt 12 u. 45: die Beziehungen Baggesens zu den beiden Dichtern Stolberg, die er gelegentlich seiner ersten größeren Reise nach Holstein am 28. Juli 1787 in Knoop kennen gelernt hatte, treten nicht besonders hervor. Christian ist von B. in Tremsbüttel, wo jener bekanntlich Amtmann war, einige Male besucht worden (so schon 1789, dann 1794, 1796); wesentlich wegen der Bedeutung der Brüder für die Litteraturgeschichte haben wir ihre Handschriften wiedergegeben*).

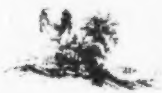
Die Hauptquellen für die Arbeit boten „Briefwechsel Jens Baggesens mit Reinhold und Jacobi (Leipzig, Brockhaus 1831, 2 Bde.), das „Labyrinth" (die in dänischer Sprache gegebene Beschreibung der Reisen durch Europa 1787—1790) und namentlich „Jens Baggesens Biographie, udarbeidet fornemmeligen efter hans egne Haandbaggesen" I—IV, Kjobenhavn. C. A. Reitzel 1843—1854; Nachweise sonstiger Quellen finden sich an den betreffenden Stellen.

*) W. Herbst in seinem Buche „Joh. Heinr. Voß" behauptet (II 137), besonders Fr. Leopold habe C. Stolberg nach Eutin gezogen. Aus der Korrespondenz und dem Briefwechsel Baggesens läßt sich das nicht ersehen.

Blatt 1, von Klopstocks Hand, ist in Photographie, die anderen Blätter sind durch Lithographie wiedergegeben.

Buchsweiler im Elsaß, 2 September 1893.

Dr. Eduard Grupe.



[illegible]

Grahelrallcborg, 22. Decbr. 1787.

Dichterlied.

Der Dichter liebt den guten Wein,
Und singt er wirklich gut,
So sagt die Reb' ihm niemals nein,
Gleich ist die beste Traube sein
Und opfert ihm ihr Blut.

Der Dichter liebt die Mägdelein,
Und freit er nicht zum Scherz,
So willigt bald die Mutter ein;
Gleich ist das beste Mädchen sein
Und opfert ihm ihr Herz.

Drum möcht' ich für mein Leben gern
Ein guter Dichter sein;
Denn Gold und Rang und Band und Stern
Und alles Andre gäb' ich gern
Für Mädchen und für Wein.

Jens Baggesen.

Pietra Mala, in den Apenninen, 15. März 1794.

Inhalts-Verzeichniß.

Baggesen, Jens. Titelbild —
Beck, Heinrich. Schauspieler in Mannheim 15
Bernstorff, A. P. Dänischer Minister 5
Bernstorff, Christian. Dänischer Minister 6
Bonnet, Charles. Naturforscher, Genf 17
Brunn, Friederike 13
Claudius 24
Ebert 31
Fernow 41
Fichte 36
Friederich Christian. Herzog von Augustenburg 25
Gessners Wittwe. Zürich 42
Gleim 32
Haller, Paris 16
Herder 19
Hwid, A. Ch. Professor, Kopenhagen 7
Hwid, M. S., geb. Munk 8
Iffland 14
Klopstock 1
Körner, Chr. G. Dresden 22
Krüdener, Julie von 38
Kunzen, Componist, Berlin 23
Lavater 9
Luise Augusta. Prinzeß von Dänemark 26
Müller, Joh. von 39
Niebuhr 43
Niethammer 35
Pestalozzi 37
Pram, Marie Magdalena. Kopenhagen 10
Reimarus, Elise 27
Reimarus, J. A. H., Dr. med 29
Reinhold 20
Reventlow, Graf Friedrich 2
Schiller 21
Schiller, Charlotte 34
Schimmelmann, Gr. Ernst 3
Schulz, J. A. P. Componist 11
Sieveking, Georg Heinr 30
Sieveking, S. M., geb. Reimarus 28
Stolberg, Graf Christian 45
Stolberg, Graf Friedr. Leopold 12
Stolberg, Gräfin Katharina zu 4
Stolberg, R.-Graf Chr. Friedr., Wernigerode 33
Voss 44
Wieland 18

Aevi Decorûm,

SAPIENTIAE, VIRTUTE, SCIENTIA

excellentium

MEMORIAE

sacrat

Janus Baggesen

Danus.

Die CAROLINAE, d. 29 Septembris MDCCLXXXVII.

Tu quamcunque deus tibi fortunaverit horam,

Gratâ sume manu, nec dulcia differ in annum.

Ich wünsche Herrn Baggesen bald wieder zu sehen, um ihn fragen zu können, ob er diesem guten Vater gefolgt ist

Hamburg den 30 Sept. 87.

Klopstock

Friedrich Gottlieb Klopstock.

Ahrensburg, den 30 Septbr. 1787.

Das vorstehende Autograph kennzeichnet sich deutlich als aus der Periode stammend, in welcher Klopstock statt des Pegasus häufiger sein Steckenpferd, die deutsche Grammatik, ritt. Seine Versuche, die deutsche Rechtschreibung zu reformiren, bei denen er von phonetischen Principien ausging, sind bekanntlich von keinem Erfolg begleitet gewesen und auch von dem Dichter selbst in den letzten Lebensjahren wieder aufgegeben worden. Sie finden sich niedergelegt in K's. „Ueber Sprache und Dichtkunst", Zweites Fragment: Ueber die deutsche Rechtschreibung.

Von dem eingetragenen lateinischen Citat, welches dem Horaz (Ep. I 11, 22. 23.) entnommen ist, giebt Jens B. in seinem „Labyrinthen" diese treffliche Uebersetzung:

> Nyd Minutet, Himlen skienker dig,
> Noisom ok taknemmelig!
> Rosen pluk i dag! hvo er dig Borgen,
> At den duster lige frisk i morgen?

Rochefoucauld hatte sich vergebens abgemüht, eine der Oden Klopstocks in's Französische zu übertragen, und Jens Baggesen bemerkt hierzu: »*Herr* Rochefoucauld *er at undskylde Klopstocks Oder lade sig ikke oplöse i Talemaader.**) Die französische Sprache ist unter allen Sprachen die ärmste an poetischen Ausdrücken — die reichste an rhetorischen Wendungen. Mit der deutschen Sprache ist das Umgekehrte der Fall. Vergebens versucht die Muse Germaniens sich hinabzusenken zu einem einfachen leichten Schweben wie in den vorzüglichen Memoiren Rochefoucaulds und umsonst strebt die Muse Galliens die hohe Flucht der lyrischen Gesänge Deutschlands zu erreichen. — *Mit Modersmaals Genius har saa meget af det franske Sprogs flydende Lethed og af det Tydskes vaeldige Kraft, at man skulde troe samme et Foster af begges Forening. Uden at have alt det Franskes Lethed og alt det Tydskes Kraft, besidder det nok af begge for i Oversättelser eller Efterligninger at berige sit Folk med begges Velsignelser.***) — Klopstock sprach mit Bewunderung und Wärme von Ewald, welchem eigentlich er das vorzügliche Gedicht Rolf Krake entlockt hat; aber die Verdienste unseres Pram und unseres Rahbeck waren ihm fast gänzlich unbekannt.«

*) d. h.: Herr R. war zu entschuldigen. Klopstocks Oden lassen sich nicht in Phrasen auflösen.

**) d. h.: Der Geist meiner Muttersprache hat soviel von der flüssigen Leichtigkeit der französischen und von der gewaltigen Kraft der deutschen Sprache, daß man ihn für die Frucht der Vereinigung beider halten sollte. Nicht genug damit, gemeßt er in Uebersetzungen oder Nachahmungen in reichem Maße die Segnungen beider Litteraturen.

Doch als Bagg dieses niederschrieb, nachdem er bei seinem zweiten Aufenthalte in Hamburg 1790 Klopstock näher kennen gelernt, da hatte dieser seinen Thucydides, Plutarch und Tacitus bei Seite gelegt; die „Zeitungen" waren ihm interessanter — „sein Alter ist ihm heiterer geworden als seine Jugend. Die erwachende Freiheit hat ihn zu neuem Leben erweckt — und frischer, als er seit langer Zeit gewesen, scheint er, selbst der sinkende Stern, am Abend seines Lebens stille zu stehn, um sich die Herrlichkeit der aufgehenden Sonne anzuschauen."

Die erste Begegnung zwischen Klopstock und Bagg fand auf dem Herrensitz Tremsbüttel in Holstein, im September 1787 statt; sie waren als Gäste beim Grafen Christian Stolberg und dessen Gemahlin Luise, geb. Reventlow, die sich beide von da ab in väterlicher und mütterlicher Weise des jungen, 23jährigen, kranken dänischen Dichters angenommen haben.

Bagg hatte von ihnen den Auftrag erhalten, Klopstock von Tremsbüttel abzuholen. Von Wandsbeck aus kam er in Hamburg an, fand mit Hülfe einer Karte, die Claudius ihm skizirt hatte, die Wohnung und kam zu Klopstock hinauf, „der mich mit einer Freundlichkeit und Freude empfing, als wäre ich der verlorne Sohn des Hauses. Nachdem wir ein wenig über allerlei gleichgiltige Dinge gesprochen — *ich jetzt mag en Pibe Tobak* — las er mir seine originelle deutsche Grammatik vor, an welcher er arbeitet, und die er als ein opus posthumum hinterläßt. Diese seine Grammatik oder richtiger sein Nationennement über die deutsche Sprache ist dramatisch eingerichtet. Die handelnden Personen sind z. B. Harmonie, Wortfügung, Synthesis, Calliope, die Hieroglyphen, die Aussprache, die Buchstaben, das Ganze hat gar einen Knoten, den der Genius der Sprache bei seiner Ankunft schließlich löst. Es ist derart behandelt, daß man unter Amüsement und Lachen auf die angenehmste Weise den deutlichsten und zartesten Begriff von dieser an sich trocknen Materie bekommt. Feiner spöttelnder Witz herrscht überall in diesen Lucianischen Gesprächen. Ich amüsirte mich sehr und wiederum war er zufrieden mit mir als Zuhörer, oft, wenn ich eine Bemerkung machte, strahlte sein Gesicht, er ergriff meine Hand und meinte: Es sei eine wahre Freude zu sein, wenn man einen solchen Zuhörer habe. So flog die Zeit dahin, bis wir hinunter zu Tisch gerufen wurden. Bei Tisch verführte er mich, Wein und Schnupftabak in größerer Menge zu genießen, als ich es mir je erlaubt — allein, man trinkt und schnupft nicht jeden Tag mit Klopstock. Lange blieben wir bei Tische sitzen und spielten mit der kleinen Semiramis, die polternd zwischen den Tellern herumlief, Birnen, Pflaumen fraß, Wein trank und schauerlich knurrte, wenn Klopstock sie in in den Schwanz kniff. Wir gingen wieder hinauf in sein kleines Museum, welches gerade so aussieht wie das Prams, nur daß es viel kleiner ist, und klopften unsere Pfeifen. Er holte ein Paar Flaschen hervor und mengte einen

Nektar aus starkem Bier und Braunschweiger Mumme; der schmeckte mir am besten von allem, was ich in der Welt getrunken, Cyperwein und — Wasser ausgenommen. Er gab mir drei Gesänge von Voßens Iliade im Manuscript zum Durchlesen. Das meiste meiner Geschichte kannte er schon und sogar mehrere kleine Nebenumstände derselben, meine ersten Versuche kamen zur Sprache, die komischen Erzählungen Emma, meine Versuche, reimlose Verse zu machen. Er forderte mich auf, Dänemark einen Hexameter zu geben, und wir wurden darüber einig, es könne weder der griechische noch der lateinische noch der deutsche sein, weil die Natur der Sprache bei Bildung einer solchen Versart im Auge behalten werden müsse."

Erst spät Abends stieg Bagg von Klopstocks Wohnung herab, um anderen Tags krank und elend wiederzukommen. Die Reise nach Tremsbüttel ward zwar verabredet, aber erst als er von Frau v. W. einen guten Rath erhalten, bezüglich seines Nachtlagers, den er befolgen wollte, und als Klopstock ihm sein Exemplar der Oden, die im Buchhandel nicht mehr zu haben waren, geschenkt hatte, ging er getrost von dannen und kam am nächsten Tage wieder. Da hatte aber Klopstock Kopfweh gehabt und konnte an dem Tage nicht reiten. Endlich am dritten Tage nach einem schnellen Mittagsessen um 12 Uhr „standen unsere Pferde um 1 Uhr gesattelt. Wir schwangen uns hinauf und capriolirten an den Damen vorüber durch die Königsstraße. Mich überlief es jeden Augenblick kalt, wenn ich den „ewigen Jüngling" dahin galoppiren sah auf dem Harald Haarfager (so heißt sein Pferd). Wir kamen, laus Deo pro sua gratia! glücklich durch die Straßen, die von Juden, Pferden, Wagen ꝛc. wimmelten, zum Steinthor hinaus. Jetzt ritten wir bald im Galopp, bald im Schritt — Klopstock kennt keinen Mittelweg — vorwärts und vorwärts. Sein Pferd war lebhaft und scheu, jeden Augenblick flog es mit ihm zur Seite, dagegen mein Pferd, eine alte, aber sehr schöne, starke Stute ging derart anstandsvoll, daß es eine wahre Lust war; da es früher Klopstocks Leibpferd gewesen, that er sich etwas darauf zu gut, daß es so artig sei. Endlich kamen wir, nach mehreren tapferen Anläufen, an dem Wandsbecker Thurm vorbei, und Klopstock lohnte den Siegern, indem er mir eine Prise Tabak aus einer Riesen-Dose abließ, die er sich erliehen hatte, „um auch Baggesen versorgen zu können". Unter heiteren Gesprächen ritten wir einher, bei Sonnenuntergang kamen wir zu Fuß, unsere Pferde am Zügel führend, in Tremsbüttel an. Unbemerkt schlichen wir uns bis in den Gartensalon hinein, wo Graf Fritz Reventlow, klein Julchen, Gräfin Käthchen, Mumsen, Stolberg und Luise uns jubelnd empfingen. Wir waren über alle Maßen lustig, Klopstock und ich schliefen oben in zwei Gemächern, wo wir vorm Zubettgehen ellenlange Conferenzen hielten und uns dann gegenseitig die Stiefel auszogen."

Die Verehrung von Klopstocks Muse hat

Baggesen durchs Leben geleitet. Ein Brief von ihm an „Sophie Haller“ fängt an:

Bern, 7 Novbr. 17—.

„Sie wollen Klopstocks Oden, mein Fräulein! Hier sind sie.

Wenn Sie alle lesen (was ich Ihnen nicht rathe), werden Sie viel Sternenschaum darin finden. Es sind wenige darunter, die Sie vollkommen verstehen müssen vollkommen verstanden, sonst lieber gar nicht gelesen werden. Wenn Sie sie hören, werden Sie sie besser verstehen können, als wenn Sie sie lesen. Was dieser Dichter geschrieben hat, muß deklamirt werden; denn er hat nicht nur mit der Feder geschrieben. Es giebt aber wenige, die ihn recht deklamiren können. Man muß ihn persönlich gekannt haben, um zu wissen, wie er gelesen sein will. Ferner, man muß wenigstens dreimal seine Oden gelesen haben, um sie lesen zu können — man muß kindlich-ernsthaft, unschuldig, fromm, religiös — wie er selbst — sein, um alle ihre Schönheiten zu fassen — man muß mehr deutsch als französisch wissen u. s. w.

Lesen Sie indessen: „Dem Allgegenwärtigen“, „Die Frühlingsfeier“ (Molikes Lieblingsode), „Die Glückseligkeit Aller“, „An Fanny“ (meine Lieblingsode in Klopstock), „An Bodmer“, „Der Zürchersee“ (welche Ode aber viel gewinnt, wenn sie deklamirt wird).“

Und schließt: „Bei dieser Gelegenheit muß ich Ihnen sagen, welches ich für das erhabenste und schönste halte von allem, was dieser Montblanc der deutschen Dichteralpen gedichtet hat. Sie werden zugleich daraus ersehen, daß es garnicht das aus den Augen schwindende, hochfliegende, unverständliche ist, was ich am meisten schätze:

„Dann wird ein Tag sein, den werd' ich auferstehn!
„Dann wird ein Tag sein, den werd du auferstehn!“*)

Diese Stelle ist mir das liebste, das bewunderungswürdigste von allem, was Klopstock gesagt hat — so spricht die Andacht, so spricht die Tugend, so spricht die Unschuld, so spricht die Wahrheit, so spricht die Religion, so spricht die Liebe, ohne welche alle jene nichts, so wie diese ohne alle jene nichts ist.

„Ainn' anterdeß, o Leben! — —“

Fühlen Sie die ganze himmlische Schönheit in diesen dreien einfältigen Worten, so fühlen Sie, was ich für das höchste in der Dichtkunst und das höchste in der Philosophie halte: Simplicität und kindliche Ergebenheit in Gott. Nie verlassen uns diese Freundinnen! — — —“

Dr. S.

* Die zwei folgenden Zeilen dieser Ode „An Fanny“ lauten:

„Dann nennt kein Schicksal mehr die Seelen,
„Die du einander Name bestimmtest.“

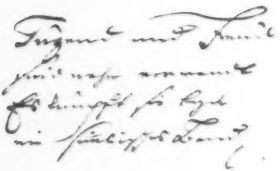
Man's Life is but a passage,
let us strew our path with flowers.

Hamburg,
am 1ten October 1787.

Erinnern Sie sich freundschaftlich
bey diesen Zeilen, Ihres immer
ergebenen [illegible]

Reizvoll klinget das Wehen, der Silbertöne
In das schlagende Herz, und die Unsterblichkeit
Ist ein grosser Gedanke,
Ist das Kleinod der Edlen werth!
Durch der Leiden Gewalt, bei der Urenkelinn
Sohn und Tochter noch spät, mit der Entzückung Thrän,
Oft deinen Nahmen genannt,
Oft geweihten am Grabe her;
Denn ihr sanftes Herz bilden, mit Liebe, durch
frommen Tugend, dich auch, gießen ins sanfte Herz
Ist Goldhäufen nicht wenig,
Ist das Kleinod der Edlen werth!

Ahrensburg d. 1. oct. 1787. Catharina Gräfinn zu Stolberg.



Tugend und Freud
sind nahe verwandt
Es knüpft sie bey
ein sinnliches Band.

A. Bunsen.

Coppenh.
7. 26. 8bre
1787.

Zweÿ Seelen lieben durch dich Verstand und Gefühlen
Gott und seine Natur, englische Brüdertreue,
Einfalt, Freiheit und Unschuld,
~~[illegible]~~ Tugend und Redlichkeit.

Das Herz unser beyder bestreben, lieber
Baggesen, und darum ist weise es auch dir
Verstand noch und die Gefühle daß wir Freunde
waren.

Christian Bernstorff.

Copenhagen den 26ten Octbr 1789

Graf Friedrich Reventlow — Graf Ernst Schimmelmann — Katharina Gräfin Stolberg — Graf A. P. Bernstorff — Graf Christian Bernstorff.

Ahrensburg und Kopenhagen, Oktober 1787.

Graf Friedrich Reventlow besuchte mit seinem Bruder Lajus die Universität Göttingen, wo er am 16. Oktober 1769 immatrikulirt worden war (1. Herbst, Voß I 287 A.); noch 1775 war er dort. Nach Bernstorffs Rückberufung zur Bildung eines Ministeriums (1784) hatte er auf des Ministers Wunsch einen auswärtigen Gesandtschaftsposten (London) angenommen (1. v. Eggers, Denkwürdigkeiten S. 165), den er zur Zeit des Eintrags in Baggesens Stammbuch noch bekleidete (1. Biogr. I S. 155). —

Graf Ernst Schimmelmann, Finanzminister im zweiten Ministerium Bernstorff (seit 4. Mai 1784), von B. in einem Briefe vom 1. Oktober 1795 „theuerster innigstgeliebter Wohlthäter" genannt. Diese Anrede charakterisirt das gegenseitige Verhältniß durchaus. Wie eifrig besorgt der Graf um B.'s Fortkommen war, zeigt recht anschaulich ein Brief an diesen vom 28. Juli 1795 (Beilage zum Briefw. II 413 ff.). Baggesen sagt von jenem in einem Briefe an Reinhold (18. Oktober 1794): „Er zeigt eine Aufmerksamkeit, Freundlichkeit und Vertraulichkeit wie nie wie gegen keinen anderen Menschen, und behandelt mich nicht nur mit der sichtbarsten Liebe, sondern mit der auffallendsten Achtung." Seine Theilnahme an der in Hellebek veranstalteten Feier zu Ehren des vermeintlich verstorbenen Schiller (1791) und an der Beschaffung einer Pension von 1000 Thalern auf 3 Jahre für dieten ist bekannt. —

Katharina von Stolberg („Grevinde Kathchen") war die Schwester des Dichters Fr. Leopold und gehörte damals zu dem Schimmelmann'schen Kreise. —

A. P. Bernstorff ist der bekannte, schon genannte Premierminister Dänemarks zu jener Zeit. Im Briefwechsel II S. 141 (18. Oktober 1790) sagt B. von ihm: „B. mit seiner Frau überhaupt uns mit einer Artigkeit, die umso auffallender ist, da sie sonst gegen alle Menschen außer ihrer Familie die strengste Etikette beobachten." B. starb 1797 (1. Blatt 43). —

Christian Bernstorff, der Neffe von Fr. L. Stolberg, ist der spätere preußische Staatsminister. Baggesen hielt große Stücke auf ihn. Als er Aug. 1790 in Berlin war, hatte er, wie er in der Biogr. I S. 309 schreibt, „die Freude," den jungen Grafen Chr. B. zu treffen, und in einem Briefe an Schimmelmann (1. Oktober 1793) nennt er ihn einen „vortrefflichen" jungen Mann.

Dr. Gr.

animo di

Dulcis inexpertis cultura potentis amici
— expertus metuit. Horat.

Hauniæ Danorum.
d. XII. octobr. 1787.

Tu tibi totum deditum ama
Andr. Christ. Hwiid.

-midium meæ.

Otez la force, la santé, le bon temoignage de soi, tous les biens de cette vie sont dans l'opinion. ôtez les douleurs du corps & les remords de la conscience, tous nos maux sont imaginaires. Rousseau

voila Monsieur de quoi vous renouvellez le souvenir de votre servante & amie

Marie Sophie Hück
née de Munk.

Copenhague le 12me Octobre 1787.

Andr. Christ. Hwiid; Marie Sophie Hwiid, geb. Munk.

Kopenhagen, 12. Oktbr. 1787.

In den Jahren 1777—80 unternahm dieser dänische Philologe eine Reise ins Ausland mit behördlicher Unterstützung und war namentlich mehr als ein Jahr lang in Göttingen, wo er unter Michaelis und Herne seine Studien der orientalischen Sprachen und der griechischen Archäologie fortsetzte. Mit dem letztgenannten Gelehrten knüpfte er ein freundschaftliches Verhältniß an, das bis zu seinem Tode 1788 anhielt. Andreas Christian Hwiid, Professor an der Universität zu Kopenhagen, ist 1749 in Kopenhagen geboren, ward nur 38 Jahre alt und hatte sich dennoch durch wissenschaftliche Arbeiten auch die Beachtung der Gelehrten in Deutschland erworben.

Jens Baggesen, 15 Jahre jünger als Hwiid, gehörte zu dessen näherem Bekanntenkreise in Kopenhagen, und da Hwiid gleich nach seiner Heimkehr aus dem Auslande zum Probsten des von Christian IV. zur freien Wohnung unbemittelter Studenten errichteten „Regents" (Collegium regium) in Kopenhagen ernannt wurde, ist er muthmaßlich derjenige gewesen, dem der arme Dichterjüngling es verdankte, einen Platz als Alumnus und das damit verbundene Stipendium von Anfang 1785 bis Febr. 87 zu erhalten. Die große Linde im Hofe des Regents, die im Laufe der Jahre ihren freundlichen Schatten über gar manchen der jungen Musensöhne Dänemarks gebreitet, hat Hwiid am 12. Mai 1785 gepflanzt.

Das vorstehende Citat Hwiids aus dem Horaz ist den Briefen I. 18 V. 86—87 entnommen und will sagen:

— für Unerfahrene hat es Reiz, wie ein mächtiger Freund verehrt zu werden.
— Der Erfahrene fürchtet es.

Die Gattin Hwiids — diese „seiner Seele Hälfte", wie er mit einem den Alten entlehnten Worte sie bezeichnet, indem er, durch die quer über beide Seite geschriebene Zeile, ihrer Einzeichnung einen Platz unmittelbar neben der seinen sichert — war eine Tochter des Archivars im königl. dän. Generalpostamt, Justizrath Munk. Als Jens B., der krank und muthlos sein Vaterland im Monat Mai 1789 verlassen, im Oktober 1790 als junger, glücklicher Ehegatte heimkehrte mit seiner geliebten Sophie, war die Gattin Hwiids eine der Damen, die mit Herzlichkeit der jungen Schweizerin entgegenkamen und mit einander wetteiferten, ihr die herzlichste Freundlichkeit in ihrer neuen Heimath zu erzeigen.

Nach dem Tode Hwiids heirathete sie, vier Jahre später, einen zweiten der vertrauten Freunde unsers Dichters, Friederich Plum, damals Pfarrer

im Geburtsorte Bgs., in Korsoer, später Stifts-Bischof der Insel Fühnen. Sie ist, 63 Jahre alt, erst 1829 gestorben.

Ihr Citat aus Rousseau ist dem „Emile", Anfang zweites Buch, entnommen.

Th. B.

Bald thu, was du sollst – nicht – dann! nur jezt lass dein Wort seyn!
Alles vereine zu Eins und suche den Einen in allem!
Glauben – die schaffende Kraft der Liebe die göttlich und Gott ist.
Gieb dem Bittenden, gieb dem Flehenden, mehr noch dem Geber!
Eile, jeden Moment, gesendet von Gott, zu umfangen!
Such' im Suchen nur Eins; so findest du mehr als dies Eine!
Ehr' in jedem Strale die Sonn' und den Vater der Lichter!
Nie verlasse dich nie das Gefühl der Kraft und der Schwäche!

Samstags nachmittags
den 22 Augusti 1799.
Johann Caspar Lavater
Pfarrer an der St. Peterskirche zu Zürich

Immer lieberer Lieber! o möcht ich deiner einst werth seyn. 26.11.1790.

Johann Kaspar Lavater.

Zürich, 22. August 1789.

„Ein Individuum, einzig, ausgezeichnet, wie „man es nicht gesehen hat und nicht wieder sehen „wird, sah ich lebendig und wirksam vor mir," so sagt Goethe von Lavater, mit dem er im Sommer 1774 zu Coblenz jenes famose „Diné" einnahm, von dem es bei ihm heißt:

„Zwischen Lavater und Basedow
„Saß ich bei Tisch meines Lebens froh.

Wenn man dann einige Seiten weiter (Wahrh. und Dicht. 14. Buch) bei demselben Goethe liest: „Als ein edler guter Mensch fühlt er in sich einen „herrlichen Begriff von der Menschheit, und was „diesem allenfalls in der Erfahrung widerspricht, „alle die unleugbaren Mängel, die einen jeden von „der Vollkommenheit ablenken, sollen ausgeglichen „werden durch den Begriff der Gottheit, die sich „in der Mitte der Zeiten in die menschliche Natur „herabsenkt, um ihr früheres Ebenbild vollkommen „wiederherzustellen," so liefert einen wahren Commentar zu diesen Sätzen eben das, was Lavater Baggesen am 22. August 1789 in sein Stammbuch schrieb, dessen Wiedergabe dem Leser hier vorliegt.

Die Worte sind, um mit Goethe zu reden, „so geist- als herzvoll", aber — — — geben sie nicht auch Baggesen Recht, von Lavater als dem „unheilbaren Engel" (Briefw. I 331) zu reden? „Lavater ist und bleibt ein Engel von einem Menschen", schreibt Baggesen (Briefw. I 339) an Reinhold, „aber glaube mir, er ist für die wahre „Religion, sowie für die wahre Philosophie, für „immer hier im Staube verloren". — Noch ein Wort über das gegenseitige Verhältniß zwischen Lavater und Baggesen! „Immer lieberer Lieber!*) o mögt' ich deiner einst werth seyn" schreibt L. unter dem 26. Juni 1790 in B.'s Album (s. die Copie des Blattes) und „Lieber Bruder" redet er B. in einem Briefe vom 12. Dezember 1791 an. In einem Briefe an Reinhold vom 25. August 1793 (Briefw. I 291) heißt es: „Der liebe Mann (L.) „hat meines Bedünkens in der Klarheit, Bestimmt„heit, Richtigkeit und Tiefe seines Urtheils sehr „zugenommen". Baggesen aber schreibt (Briefw. I 284): „Wir haben . . . . unsern ewigen Bund „im erneuerten Du und Du erneuert". —

Dr. Gr.

---

*) Persiflirt in „Caspariade":

Immer liebere, liebste Liebe! jemehr du die Liebe
Liebst, je liebender liebt dein lieblich liebender Liebling!

Baggesen's poet. Werke, 2ter Theil, Epigramme S. 299; vergl. auch die folgenden daselbst.

Aanders Konge lönner
Reen Uskyldighed.

Marie Magdalene Buus

Kiöbenhavn d. 23 maji 1789.

Marie Magdalene Pram.

Kopenhagen, 25. Mai 1789.

In kleinbürgerlichen Verhältnissen aufgewachsen hatte Baggesen keine ersten Freunde unter denjenigen gefunden, die nicht zu den Großen dieser Welt zählten. Christen Henriksen Pram, Secretair untergeordneter Beamter im Oeconomie- und Commerce-Collegium, gehörte zu diesen Freunden; etwa acht Jahre älter als Bagg. hatte er die Schwester eines Schulfreundes von Bagg geheirathet. Dadurch kam dieser sehr häufig in sein Haus und da das poetische Talent Prams fast gleichzeitig und fast in gleicher Richtung sich äußerte, wie dasjenige Bgs., so schloß ein für das Leben dauerndes Band wahrer Freundschaft sie an einander.

Gleich nachdem der 18jährige Jüngling Jens Bagg. seine ersten dänischen Lorbeeren errungen hatte, nahm sich der holsteinische, auf deutschen Universitäten gebildete Adel, der im Dienste der dänischen Monarchie Kunst und Wissenschaft hülfreich förderte, des jungen Dichters an. Die Aeußerungen der Dankbarkeit und der enthusiastischen Zuneigung B.'s gegenüber diesen seinen Gönnern gefielen seinen demokratisch gesinnten Freunden in Kopenhagen nicht, sie wollten „ihren Baggesen" für sich allein behalten. Die Qualen, die Baggesen aus diesem Zwiespalt der Gefühle erwachsen, sind auf jedem Blatte seiner Tagebücher aus jener Zeit ersichtlich.

Gleich wie Gräfin Luise Stolberg auf Tremsbüttel, wie Sibylle Reventlow zu Brahetrolleborg, hat Marie Magdalene Pram in Kopenhagen vor der Reise nach Holstein wie nach der Rückkehr von derselben den Jüngling gefeiert und geehrt gefügt.

Die Zeilen, die diese Maria Magdalena 1789 eingetragen, sind dem Text der Oper Holger Danske entnommen, Oper in 3 Akten von Jens Bgg., Musik von Kunzen, am 31. März 1789 zuerst aufgeführt auf dem Königl. Theater zu Kopenhagen, im Geiste von Wieland's „Oberon" geschrieben und zwar bald nach der Rückkehr aus Holstein. — Die Zeilen bedeuten:

Der wahren Unschuld Lohn spendet der Gerber König und Herr.

Th. B.

Vær stark! vær fast! vær Helt, min Ven, i Prøven!
Dig under større Fryd og større Farer —
Vær stark! vær fast! vær Helt! vær tro til Døden!

Copenhagen, den 23ten Mai 1789.

J. A. P. Schulz.

J. A. P. Schulz.

Kopenhagen, 25. Mai 1789.

Die vorstehenden Zeilen sind aus dem echt freundschaftlichen Verhältnisse des Componisten zu dem Dichter heraus geschrieben, sie sind dem Opernt[ext] Bg's. Holger Danske entnommen und lauten in Uebersetzung:

Sei stark! sei fest! sei Held. Du mein Freund, in der Stunde der Verlassung!
Denner harren größere Freuden und größere Gefahren —
Sei stark! sei fest! sei Held! sei treu bis in den Tod!

Sie enthalten das innige Mitgefühl, ein warmes Trostwort für den Freund, der krank und Genesung suchend von Kopenhagen aus am 2n. Mai diejenige Reise ins Ausland antrat, welche die Grundlage für Jens Bgs. „Labyrinthen" bildete, und von der er als glücklicher Ehegatte heimkehrte.

Durch seine genialen Gesangs-Compositionen war Joh. Abraham Peter Schulz (geb. 1747 zu Lüneburg) mit den hervorragendsten Dichtern seiner Zeit, deren Lieder er in Musik setzte, in Verbindung getreten.

Besonders eng schloß er sich als Königl. Capellmeister (1787—1795) in Kopenhagen an Baggesen und später an Joh. Heinr. Voß an, dessen Natur in ihrer natürlichen Schlichtheit wie für die seine geschaffen war. „Ich weiß selbst nicht, was recht an Euch ist, alter lieber Kerl," schreibt dieser einmal an Schulz, „Ihr geht so schlecht und recht einher in allem, was Ihr sagt und thut, und trägt einen solchen Schein im Nacken". Die Freundschaft Voß-Schulz datirt seit dem Frühling 1780 aus der gemeinsamen Arbeit am Almanachwesen. Schulz hat seitdem zahlreiche Lieder des Ettiner Dichters, der selbst sehr musikverständig war, componirt und einige darunter in so glücklicher, volksthümlicher Weise, daß sie auch von dem Volke gesungen wurden: ein Ziel des höchsten Ehrgeizes für Voß. „Ich liebe Ihre Melodien darum so vorzüglich", heißt es in einem Briefe an den Componisten, „weil sie das sind, was sie sein sollen: reiner Ausdruck der Empfindung, die tönend, aber wie ein dunkler Traum, nur gefühlt nicht erzählbar, um die Seele des Dichters schwebte, ohne Zusatz des Modegeschmacks oder der Virtuoseneitelkeit." Ja, welche Hoffnungen er auf Schulz den „wahren Volkssänger", setzte, geht aus einem anderen Briefe hervor. „Ich halte Sie", heißt es dort „für den Mann, der die Musik, die jetzt bald als Seiltänzern herumgaukelt, bald unter erlogener Simplicität ohne Kraft und Reiz dahinschleicht, zu ihrer hohen Bestimmung zurückzuführen, und ohne Rücksicht auf die Absümmungen der Klügler im alten Geschmack, neuern Geschmack, italienischen Geschmack, Modegeschmack und wie

das Zeug weiter heizt, sein Auge unverrückt auf den Ton der Natur, den lebhaftesten, schärfsten Ausdruck jeder Leidenschaft oder Empfindung heften wird."

Durch eine heftige Erkältung hatte Schulz in sich den Keim zur Schwindsucht geweckt, die, oft gelindert aber unheilbar, ihn im Frühling 1800 hinraffte. „In Schwedt", schreibt Voß in einer Bemerkung zu seinem „Nachruf an Schulz", „wo wir den unersetzlichen Freund im vorigen Sommer zuletzt sahen, ist sein einsames Grab. Wir trauten uns lange des Gedankens, unsere abnehmenden Tage mit einander in der Stille Eutins der edleren Kunst und der Freundschaft zu verleben und unter einem benachbarten Rasen am kleinen See unsere Ruhestätte zu finden. Ruhe sanft, du Einsamer."

Dr. J.

O wunderschön ist Gottes Erd,
Und werth darauf vergnügt zu seyn,
Drum will ich, bis ich Asche werd,
Mich dieser schönen Erd freun!

Dem nach Hesperien wallenden Dichter
schenkt zum Andenken sein Freund F. L. Gr. Stolberg

Trag deinen Freunden nur [illegible]
u. auch ihr [illegible] Schmerz;
den Größten dieser Erde für
sein [illegible] [illegible] ein Herz.
Rein sey dein Herz,
und [illegible] glaubend himmelwärts!

Leben Sie wohl theurer Freund!
mit Freude u. Gesundheit begleite
Sie [illegible] [illegible] Zeit
[illegible] auf dem [illegible]
der Jungfrau der [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible]! [illegible]
Gleim.

[illegible] den 16 Jänner
1789

Friederike Brun.

Hermont, 15. Juli 1765.

An einem schönen Morgen des Monats Mai 1765 segelte das Packboot aus Kopenhagen in die Bucht von Kiel ein, mit dem Professor Cramer, mit Baggesen an Bord und mit der ihm bereits damals freundschaftlich gesinnten Frau Friederike Brun, Tochter des Pastors Münter an der Petrikirche der deutschen Gemeinde in Kopenhagen und Gemahlin des dänischen Kaufherrn M. Brun.

Beide, Frau Brun und Bagg., sollten nach Hermont. Als Begleiterin der Frau B. auf dieser und später auf einer größeren Reise nach der Schweiz diente Bg.'s älteste Schwester, die bald nachher den Zollcontroleur Kiena in Walther in Holstein heirathete.

Mit innerlichem Vergnügen begrüßte Jens Bagg. wieder jenes schöne Land, in dessen Wäldern die Vögel seine Lieder, es waren jetzt Jahre her, vorgesungen hatten. Ueber seinen diesmal nur flüchtigen Aufenthalt in Kiel macht er folgende launige Bemerkung: „Die Studenten da gingen entweder in großen Kanonenstiefeln und schienen mir sich mehr in die Stiefel als in die Kollanten zu verlieben. Das soll, sagt man mir, der Fall sein an den meisten Universitäten. An unserer zu Hause, geht man hierbei wie in allen Dingen den mittleren Weg und verliebt sich weder in das Eine noch in das Andere."

Frau Brun ging den nächsten Weg nach Homburg. Da Bagg. jedoch genug daran gehabt, bereits zweimal durch die langweilige Mitte Holsteins geschleppt worden zu sein, gab er dem Umwege über Plön, Eutin, Tremsbüttel den Vorzug.

Friederike Brun ist eine der ersten gewesen, welche die junge Frau Bg.'s, bei ihrer Uebersiedelung in die nordische Heimath herzlich willkommen hießen, und glücklich darüber schreibt Sophie Baggesen nach Bern an ihre Mutter in einem Briefe vom 6. November 1795, in welchem sie den Empfang in Kopenhagen bespricht: „Frau Brun wurde gleich meine gute Freundin, holte mich alle Tage von dem traurigen Wirthshause ab und hatte mir Alles mit einer Klugheit ein, die nur mit der Ihrigen zu vergleichen ist."

Ein verwandter Zug verknüpft die Dichterin Friederike Brun mit unserem Dichter, die ausgesprochene Vorliebe für die großartige Natur der Schweiz und die Gabe, grade solche Natureindrücke in echt dichterischer Weise und mit „unbeschreiblicher Beobachtungsgabe" (wie Wieland ihr nachrühmt) wiederzugeben, wie sie es in vielen einzelnen Gedichten, Jens Bagg. in einem zusammenhängenden Epos „Die Parthenais" gethan hat.

Ein hübsches Wort über Friederike Brun von Friedrich Matthisson, dem Herausgeber ihrer Gedichte, ist für die „Frau" besonders charakteristisch.

Er schreibt in der Vorrede an Carl Victor v. Bonstetten, den gemeinschaftlichen Freund: „Uebrigens weiß Du mit allen denen, welche die Dichtern genauer kennen, daß die Gabe, reizende Lieder zu singen, ihr Verdienst ausmacht und der Ruhm, dem Staate thätige und edle Beförderer des Guten erzogen und die Pflichten im häuslichen Kreise mit gewissenhafter Pünktlichkeit erfüllt zu haben, in ihren Augen das höchste, die Uebung der Musenkünste hingegen nichts weiter als Erholung in Stunden der Ruhe, wie Musik und Tanzen, und täglich nur sehr wenig ist."

Dr. F.

Es ist der Weg des stillen Verdienstes, der zur Zufriedenheit führt!

Diese Wahrheit fühlte ich in Ihrem Umgange. Ich weiß, ich werde Sie wieder sehen, und freue mich des Augenblicks. Gern und mit Wärme, gedenke ich manchmal Sie an den kalten Ufern — Freude giebt die Reise, und Glauben an Gesundheit! — August Wilhelm Iffland

Mannheim in der Wanderung, 1 August 1789

15

Scheiden bringet Leiden;
Wiedersehen – Freuden;
Angedenken macht den Zwischenraum
uns zum angenehmen Traum!

Mannheim am 1ten August
1790

Der kurze Zeitraum Ihres Hierseyns,
der gerade hinreichte um den Werth
Ihrer Bekanntschaft fühlen zu machen
läßt nur den sehnlichen Wunsch
des Wiedersehns zurück! Ihr

Ihrem
Heinrich Beck

August Wilhelm Iffland:
Friedrich Beck.

Mannheim 1. August 1789.

Der erste Darsteller des Franz Moor, des Perrina, des Wurm, und der Darsteller des Rolinsky und des Ferdinand, beide stammten unmittelbar aus der Schule des Altmeisters Eckhof und wirkten an dem unter Dalbergs Leitung stehenden Nationaltheater, das 1779 in Mannheim errichtet worden war.

Als Jens Baggesen 1789 nach Mannheim kam, war sein erster Gang in das Theater. Auf dem Zettel standen Mariane Trauerspiel in 5 Akten von Gotter (nach der französischen Melanie von Labarpe) und Rousseaus Melodrama Pygmalion, in Musik gesetzt von Benda. Als aber der Vorhang in die Höhe ging, wurde angezeigt, das letztgenannte Stück könne wegen plötzlicher Erkrankung des Herrn Beck nicht gegeben werden. Statt dessen wurde eine Farce aufgeführt, in welcher „glücklicherweise Iffland die Hauptrolle spielte (nämlich einen närrischen Schulmeister) und was noch glücklicher war, zur Hälfte extemporirte". „Am nächsten Tage", erzählt Bagg. weiter, „besuchte ich Iffland und kannte ihn nicht wieder. Er war weder der Vater Marianens noch der wunderliche Schulmeister, sondern der Verfasser der Jäger — eine Erscheinung von mittlerer Größe, mit anbehaltem Embonpoint, leicht und natürlich in seinem höchst angenehm berührenden Benehmen, seine gedankenvollen Augen blickten so freundlich, daß dadurch die auf ihrem Grunde ruhende ironische Schalkhaftigkeit fast verdeckt wurde.

Die Jäger sind eins der Schauspiele, das mich beim Lesen am meisten ergriffen, und dasjenige, das mich auf dem Theater am meisten befriedigt hat. Ich näherte mich daher mit dem Gefühle der Dankbarkeit dem Verfasser und fand seine Persönlichkeit dem Ideale gleich, das ich mir in Gedanken gebildet. Zwei Stunden lang unterhielt ich mich mit ihm auf das Angenehmste. Wir sprachen hauptsächlich über Schauspiel und Schauspieler über das Kopenhagener, das Hamburger und das Mannheimer Theater. — Ich erzählte ihm, daß mich Madame Starke in Hamburg (als Mutter in den Jägern) unter allen Schauspielerinnen, die ich gesehen, am meisten entzückt habe, und daß sie mir ebenso erhaben erschiene über alle ihre Schwestern in der Kunst, wie Schröder über seine Kunstbrüder. Mit einem heftigen Händedruck stimmte er diesem Urtheile bei. — Ich bewunderte die Wärme, mit der er an meiner außergewöhnlichen Hochachtung vor Schröder Theil nahm, obgleich er selber Iffland war.

Als wir von meiner weiteren Reise sprachen, hub er wieder an: „Wie beneide ich Sie um die

Stelle, wo Sie herkommen und um die, wo sie hingehen, zum St. Gotthardt! Stehen Sie einst mitten unter diesen Wundern der Natur, dann gedenken Sie meiner und meines höchsten Wunsches, auch dort zu sein! Grüßen Sie mir all das Wunderbare, was Sie dort sehen werden, und, wenn Sie zurückkehren, erzählen Sie mir davon! Fürchten Sie nicht für Ihre Gesundheit! Dort werden Sie dieselbe gewiß wiederfinden."

Am anderen Abend ging Bagg wieder zu Iffland, der ihn eingeladen hatte, und fand dort, wie er weitererzählt, „den Rath Dufresne, einen nachdenkenden philosophischen Kopf, und den Schauspieler Herrn Beck, einen herzvollen, sehr gewinnenden Mann. Ich entsinne mich nicht, je einen Abend ausschließlich in Gesellschaft von Männern angenehmer verbracht zu haben. Der vorzügliche Wein, die freundschaftliche Sympathie und die Heiterkeit, die unser Wirth rund um sich herum zu entwickeln wußte, ersetzte vollständig die fehlenden Frauen."

Dr. Ge.

Die Handschrift Heinrich Beck's ist nicht besonders charakteristisch, daher seine Zeilen nur in Buchdruck wiedergegeben sind.

Oui il veut, ô danois, en dépit de la Grèce
t'amener les neufs Sœurs des bords de son permesse
C'est lui qui le premier, de son Sacré Vallon
transportera chés toi, les palmes d'appollon.

-Virgile-

puisse le bonheur égaler le mérite.
paris le 28 Janr 1790
julles

Les deux Epoux Ansignés presentent au jeune et estimable Voyageur les
[illegible] aux Sincères qu'ils forment pour son bonheur. A Genthod le 16 Fevrier 1790.

Charles Bonnet
M. Bonnet née
Dehn Rive

Haller.

Paris le 28 Jan. 1790.

Charles Bonnet
M. Bonnet née de la Rive.

à Genthod le 16 Fevrier 1790.

Von Bern aus, wo Baggesen seine geliebte Sophie, die Enkelin des großen Albrecht von Haller, kennen gelernt hatte, machte er noch vor seiner Verheirathung einen Ausflug nach Paris. Er war dort vom 15. bis 29. Januar 1791. Außer den weltbewegenden politischen Ereignissen, denen er in häufigen Besuchen der Nationalversammlung folgte, sogen ihn besonders die theatralischen und musikalischen Genüsse an, die er in gleicher Vollendung noch nicht kennen gelernt hatte. Doch versäumte er nicht, Emanuel von Haller aufzusuchen, einen Bruder der Mutter seiner Braut, der als Bankier in Paris lebte (Biogr. I, 277—285). Die Beziehungen des Eintrags zu Vergil sind uns unerfindlich geblieben.

Bei seinem kurzen Besuche 1795 hat Baggesen entweder Haller nicht getroffen oder nicht aufgesucht, dagegen trat er mit ihm in engere Berührung im Mai 1795 in Mailand, wo Haller als directeur des finances de la republique cisalpine den prächtigen Ehrenbürgerbrief von Polak bewohnte und Baggesen zu politischer Thätigkeit in den nächsten Monaten veranlaßte. Während seines Aufenthaltes in Paris 1803—1805 setzte Baggesen große Hoffnungen auf ihn wegen der Einkünfte aus dem Landgute Fraßmalga bei Modena, das Baggesen von der Familie zugewiesen war, jedoch nicht mit dem gewünschten Erfolge (Biogr. II, 242. 268 ff. 282 ff. III, 154. 161).

Auf der Rückreise von Paris nach Bern verlebte Baggesen seinen Geburtstag, den 15. Februar und den folgenden Tag in Genthod am Genfer See bei dem berühmten Naturforscher und Philosophen Charles Bonnet. Dieser, ein vertrauter Freund Albrechts von Haller, nahm Baggesen auf das Herzlichste auf und bewirkte durch seine väterliche Freundschaft und seine aufmunternde Teilnahme an seinem Geschicke daß in Baggesen das Selbstvertrauen völlig erwachte, an dessen Stelle nur zu oft bisher bei ihm eine schädliche Selbst-Geringschätzung getreten war. Baggesen selbst rechnet die beiden Tage seines Aufenthaltes in Genthod zu den glücklichen seiner Reise und zählte sie „wie im Sommerlerche oder wenigstens im Vorhofe des Glücks“ im Verkehr mit dem würdigen Greise, dessen Weisen „ihm als eine bezaubernde Mischung von Ernst, Schimmelmanns erhabener Unschuld, Fritz Stolbergs lebhafter Begeisterung, Klopstocks kindlicher Majestät, Christian Stolbergs zutrauen-

erweckender Herzlichkeit, Ludwig Reventlows über alle Kunst erhabener braver Natürlichkeit und Lavaters dristlicher Freundlichkeit erschien." (Biogr. I. 287. 288.)

Dr. C

Oft, o liebenswürdiges und geliebtes Paar, mögen Ihre und unsre Seelen einander begegnen im Andenken des 28st Jul. da wir uns fanden, und der glücklichen Tage, die wir bis zum 2. Aug. 1790. mit einander lebten! Uns werden Sie ewig theuer und unvergeßlich seyn.

C M Wieland. Dorothea Wieland

Lebt wohl! lebt herzlich wohl!

d. 2. Aug. 90. Herder.

Nie werden wir Euch vergessen, liebes glückliches Paar.
Euer güter Genius verlasse Euch nie.

Caroline Herder.

Wieland. — Herder.

Weimar, August 1790.

Wieland schreibt unter dem 29. Juli 1790 an seinen Schwiegersohn Reinhold (Biographie I. Beil. S. 111): „Seit acht Tagen haben mir die guten Götter eine unverhoffte Freude gemacht, indem sie mir den Professor Baggesen von Kopenhagen und seine junge Frau, eine Enkelin des großen Haller, zugeführt haben. — Herr B. wurde auf seiner Rückreise von Bern . . . unpäßlich und kam sehr krank hier an. Da er nun im Gasthofe die Bequemlichkeit nicht haben konnte, die ich ihm in meinem Hause verschaffen konnte, so bat ich ihn, seine Wohnung bei mir zu nehmen, und er ist seit verwichenem Sonntag mein Gast und schon seit 3 Tagen völlig wiederhergestellt . . . B. ist einer der vortrefflichsten Menschen, die ich jemals gekannt habe, und, wiewohl nur 26 Jahre alt, doch in allen Eigenschaften des Geistes reifer und ausgebildeter als in diesem Alter, ohne einen Zusammenfluß der seltensten Umstände, möglich ist . . ." (vergl. Biogr. I. S. 302. 303). Wieland ist B. auch später (Briefw. II, 30) „sein innigst geliebter Vater" geblieben. —

Ueber Herders Beziehungen zu B. sagt dessen Biographie (I. S. 304) nur: „In Weimar schloß B. zugleich eine herzliche, vertrauliche Bekanntschaft mit Herder". Später eingetretene Differenzen wurden bei Baggesens Aufenthalt in Weimar im Jahre 1795 ausgeglichen. „Nie", schreibt B. aus Göttingen (14 Juni 1795), „nie habe ich eine rührendere Scene erlebt als die Scene meiner Explication und Aussöhnung mit Herder (Briefw. II, 31).

Dr. Gr.

Über den Eindruck, den Wieland auf die Zeitgenossen machte, vergl. Garlieb Merkel, Über Deutschland zur Schiller-Goethe-Zeit (herausg. von J. Eckardt, Berlin 1887), S. [illegible], wo W. „der größte Dichter der deutschen Nation" genannt wird, vergl. auch S. [illegible].

Über Herder und das Herdersche Haus s. G. Merkel a. a. O. S. [illegible].

[illegible]

Kants Kritik der [illegible] Urtheilskraft S. 289. 290.

[illegible]

Jena 8 Aug. 1790.

Reinhold [illegible]

Reinhold.

Jena, 7. Aug. 1790.

Bei dem Jenenser Philosophen Reinhold wurde Baggesen durch Wieland, dessen Schwiegersohn jener durch die Heirath mit Sophie W. geworden war, eingeführt. „Ich setze diesesmahl Ihre Gefälligkeit gegen mich auf eine etwas starke Probe", schreibt Wieland von Weimar aus an Reinhold, „aber ich weiß voraus, daß Sie mir für die neuen Freunde, die ich Ihnen mitbringe, danken werden. Ich lade mich also nebst Mama, Herrn Baggesen und seiner Dame auf nächstkommenden Dienstag nicht nur bei Ihnen zu einem frugalen Mittagsmahl ein, sondern bitte sogar für Baggesen um ein Nachtquartier bei Ihnen, in Hoffnung, daß Ihre gute Frau nicht dadurch werde inkommodirt werden. — — — Nochmals, liebster Sohn, verzeihen Sie, daß ich zum Voraus und quasi in animam tuam über Sie und das Ihrige disponire: aber ich muß meinem Reinhold die Freude — meinen Baggesen, und meinem Baggesen das sehr gewünschte Glück, meinen Reinhold persönlich kennen zu lernen, verschaffen, oder ich genieße mein eigenes Glück in beiden nur halb." — Es fügt sich nicht leicht, daß zwei für einander so geschaffene Naturen wie Reinhold und B. zusammengeführt werden, und von der ersten Begegnung an hat die beiden Männer, welche eine gleiche Denk- und Anschauungsweise mächtig zu einander zog, ein inniges Freundschaftsband vereinigt, dessen Ausdruck uns in dem Briefwechsel zwischen B. und Reinhold noch heute vorliegt. Schon bei seinem ersten Besuch in Jena setzte B. den Plan, den Freund, dessen Lage nach eigenem Bekenntniß unter den Jenenser „Kleinstädterpedanten" keine beneidenswerthe war, für Dänemark zu gewinnen. Er vermittelte später eine Annäherung zwischen Reinhold und Lavater, und auf diesen, der sich auf Menschen zu verstehen glaubte, muß der Philosoph den günstigsten Eindruck gemacht haben, da er bald darauf R.'s Portrait mit diesem schmeichelhaften Commentar an den Grafen Schimmelmann schickte:

„Heller, schärfer, tiefer, inniger, fröhlicher, ernster, treuer der Wahrheit und Gott, und voller von großen Gefühlen schien kein Sterblicher noch, kein Weiser je mir, als Reinhold."

Lavater empfahl ihn dem dänischen Staatsminister Grafen Bernstorf für die erledigte Professur der „höheren Philosophie" in Kiel, und im Frühjahr 1794 siedelte der Vahnbrecher Kants dorthin über, wo er nach segensreicher Thätigkeit am 19. April 1823 gestorben ist.

Im Leben bis in den Tod blieben Reinhold und Baggesen Freunde. Der Besucher des Philosophen- und Dichtergrabes auf dem alten Kirchhofe zu Kiel findet es bezeichnet als

Nahestätte für
Reinhold und seine Sophie, die Tochter Wielands,
und für
Baggesen und seine Sophie, die Enkelin des
Grossen Haller

Der Denkstein, den die Söhne Jens Baggesens, Carl Albrecht und August Haller, errichteten, deckt im gemeinsamen Grabe Kinder Oesterreichs, Schwabens, Dänemarks und der Schweiz.

Dr. S.

22

Man ist eigentlich wenig, wenn man nichts weiter,
als sein Vermögen ist.

Dresden
den 16. Aug.
1790.

D. Christian Gottfried Körner.

Friedrich Schiller.

Jena, den 9 August 90.

Je überschwänglicher Baggesens Aeußerungen der Bewunderung gegenüber den Personen, mit denen er zusammentraf, zu sein pflegen, desto mehr muß es auffallend erscheinen, daß gerade der größte, der Baggesens Stammbuch der Einzeichnung seines Namens für wert erachtet hat, Schiller, von ihm so kühl behandelt wird. Allerdings war der Eindruck, den Schiller bei Baggesens erstem Besuche im August 1790 auf den jungen Dänen machte der durch den Verkehr mit seinen vornehmen Freunden sich vielleicht zu sehr gewöhnt hatte, auf das äußere Auftreten Gewicht zu legen, sicher kein günstiger. „Groß und blaß, mit seinem gelben unfrisierten Haar," schreibt Baggesen, „trat er zu mir und hieß mich willkommen. Er hatte Zahnschmerzen und eine geschwollene Backe und mußte ein Tuch vor den Mund halten, so daß das Sprechen ihm schwer wurde. Doch war er über aus freundlich, aber alle die erzwungene Munterkeit konnte einen tiefen Kummer (wie B. andeutet, Schillers damalige Geldverlegenheiten) nicht verbergen." (Biogr. I, 305.) Aber auch bei den späteren Gelegenheiten des Zusammentreffens sind Baggesens Ausdrücke sehr kurz gehalten. Trotzdem beide 1793 längere Zeit mit einander verkehrt haben, nachher eine Begegnung in Nürnberg verabreden, ja beide Familien die Reise nach dem Süden von Nürnberg nach Feuchtwangen zusammen unternehmen, findet sich doch über die ganze Zeit nur folgende Stelle in einem Briefe Baggesens an Reinhold vom 20. 8. 1793 (Briefw. I, 281): „Er ist mir immer lieber und lieber geworden. Wir machten die Reise von Nürnberg nach Anspach und von da nach Feuchtwangen zusammen. — unmöglich kann man simpler, freundschaftlicher, humaner sein, als er während dieser Reise war." Noch kürzer sogar ist die Notiz Baggesens über seinen Besuch bei Schiller am 24. März 1793 (Briefw. II, 19): „Schillern fand ich sehr liebenswürdig."

Daß sich Baggesen durch diese Verschiedenheit des äußeren Wesens auch in seiner sonstigen Beurteilung Schillers leiten ließ, beweist die äußerst merkwürdige Charakteristik, die er nach dem ersten Besuche seinem Tagebuche einverleibte (Biogr. I, 306): „Schiller ist ein feuerspeiender Berg, dessen Gipfel mit Schnee bedeckt ist. Er erscheint kalt, in seinem ganzen Benehmen, sogar bei seinen vertrauteren Freunden und besonders gegen seine Frau, ist Kälte. In Gesellschaft ist er durchaus Nichts, durchaus nicht unterhaltend, durchaus nicht witzig und meistens stumm. Niemals hat man ihm einen guten Einfall entlocken können, niemals kommt ein bon mot über seine Lippen. Nur zuzeiten — doch äußerst selten — kann er gerührt werden und dann rührt er seine ganze Umgebung zu Thränen.

Niemals sagt er seiner Frau oder einem seiner Freunde ein liebevolles Wort, sondern ist trocken, kalt und verdrießlich; in seinen Schriften dagegen ist er ein ganz anderer Mensch und in allen seinen Briefen ist Güte und Herzlichkeit. Wenn nicht die Not ihn gezwungen hätte, würde er es sicher ganz aufgegeben haben, nicht zu schreiben, aber etwas herauszugeben. Pauperias impulit audax! sonst würden wir nicht ein einziges von seinen letzten herrlichen Werken erhalten haben, nicht einmal Don Carlos. Das Ideal, das er selbst für sich aufgestellt hat, steht so unendlich hoch, daß er ihm niemals nahe kommen wird. Unzufrieden mit allem, was er hervorbringt, würde er es haben im Pulte liegen lassen, wenn nicht der Magen andere Launen hätte als der Kopf."

Gewiß verdient es Anerkennung, daß trotz dieser ungünstigen Eindrücke Baggesen sich den Genuß der Werke Schillers nicht verkümmern ließ. Nur ganz vereinzelt findet sich kurz vor dem obenerwähnten letzten Besuche Baggesens in Jena in einem Briefe an Reinhold vom 22 März 1795 die Bemerkung: „Schiller fängt auch an, als Schriftsteller bei mir zu fallen. Seine Horenankündigung hat mir im höchsten Grade mißfallen." (Briefw. II, 181). Sonst ist überall der Grundton der Gefühle Baggesens den Werken Schillers gegenüber derselbe, der sich in seinem Briefe an Reinhold vom Juni 1791 ausgesprochen findet, als sich die falsche Nachricht vom Tode Schillers in Kopenhagen verbreitet hatte: O was haben wir mit diesem seltenen Geiste verloren! Er stieg herrlich den Dichterhimmel hinauf, was würde er in seinem Meridian geworden sein! Welche schöne Hoffnungen sind nun vereitelt worden. . . . Jede Zeile von Schiller ist interessant, und wenn er je was ganz Schlechtes, welches ich unmöglich glaube, getrieben hat, so ist auch dieses interessant. (Briefw. I, 48, 49.)

Diese Gesinnung veranlaßte in jenen Tagen auch Baggesen, mit Schimmelmann, Schubarth und ihren Frauen in dem am Meeresufer bei Helsingör malerisch gelegenen Bellebet die bekannte Totenfeier zu Ehren Schillers zu begehen. Vor allem aber soll es Baggesen unvergessen bleiben, daß auf seine Anregung hin der Herzog von Augustenburg und Graf Schimmelmann durch das Gewähren eines dreijährigen Jahresgehaltes in Schillers so bedrängten Verhältnissen eine völlige Wendung zum Besseren herbeiführten. (Briefw. I, 423 ff.)

Dr. E.

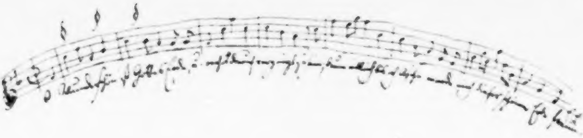
Körner.

Dresden, den 16 Aug. 1790.

Von Weimar reiste B. über Leipzig nach Dresden, wo die berühmte Bildergalerie und rasch geschlossene Bekanntschaften ihm „6 bis 7 herrliche Tage" verleben ließen. Genannt wird unter den Bekannten neben dem Kapellmeister Neumann und dem Maler Graff auch der Ober-Appellationsgerichtsrath Körner in Leichwitz, Schillers treuer Freund und Theodor Körners Vater.

Dr. Gr.

Canon a 4 voci



[illegible] d. 30 Aug 1790

[illegible]

J. F. A. Kunzen

Berlin, 30 Aug. 1790.

Von Dresden aus führt die Rückreise nach Kopenhagen Baggesen auch nach Berlin, wo er am 19 August 1790 mit seiner jungen Frau anlangt und die Freude hat, zwei Kopenhagener Freunde, den jungen Grafen Christian Günther von Bernstorf, der seit 1789 Legationssekretär war, und den Musiker Friedrich Aemilius Kunzen, zu begrüßen.

Kunzen, ein geborner Lübecker, spielt in der dänischen Musikgeschichte eine bedeutende Rolle. Er ist der Componist der Oper »Erik Ejegod«, zu der B. den Text schrieb, hatte aber mit dem Werke wenig Glück, nicht weil das Publikum sich gegen dasselbe ablehnend verhielt, sondern weil eine ungünstige Kritik, die damals das Theater beherrschte, dieser Oper das Lebenslicht ausblies. Overskou jedoch, der Historiker des dän. Theaters, sagt bei seiner Besprechung der Oper: „— eine geniale Musik eines Componisten, der bis zu seinem Tode unermüdlich die dän. Bühne durch vorzügliche Werke der Kunst bereichert hat." Der Mißerfolg trieb den armen Componisten, der sich bei seiner kärglich besoldeten Stellung als Cimbalist (ein Ausdrücken durch Stundengeben verdienen mußte, aus Kopenhagen nach Berlin, wo er in dem bekannten Musiker Reichardt einen warmen Freund und Gönner fand.

Overskou spricht ferner von Kunzen, wenn er sagt: „Dieser durch Geist und Gemüth gebildete Mann, der mit reicher Phantasie den edelsten Geschmack und das vollendetste Beherrschen der Mittel und Formen seiner Kunst vereinte, war nicht allein unerschöpflich an originellen, interessanten und graziös fließenden, dem Sänger nicht schwerliegenden Melodien, sondern verstand auch diese derart auszugestalten im Einklange mit dem Charakter der Rolle und der gegebenen Situation zu erfinden, daß seine Theatermusik in jeder Nummer jedes seiner Werke sowohl neu wie auch echt dramatisch war."

Kopenhagen, an welches ihn so trübe Erinnerungen knüpften, sollte jedoch später die Heimath Kunzens werden, er wurde 1795 zum Nachfolger von Schulz als Kapellmeister berufen und hat auch Baag's zweite Oper »Erik Ejegod« (1. Aufführung 30 Jan. 1796) componirt. Overskou sagt Overskou: „Dies grandiose Werk gewährte ihm einen glänzenden Erfolg (Opmuntring) für die Kränkungen, die ihm die Ranke in der Folgezeit angethan."

Kunzen starb in Kopenhagen, Januar 1817, an dem Tage, an welchem B's »Trylleharpen« (die Zauberharfe) mit der Kuhlau'schen Musik in Scene ging, eine Oper, welche ursprünglich Kunzen hatte componiren sollen. In der Entstehungsgeschichte dieses Werkes spielt Kunzen keine besonders

vortheilhafte Rolle. Er war es, der den ursprünglichen Text Baggesens einem harmlosen Versifer Kleiber, seines Zeichens Feldwebel, zum Uebersetzen gegeben, dessen Machwerk dann dem Peder Hjort in die Hände fiel, welcher B. daraufhin des Plagiats beschuldigte, ein Vorwurf, von dem der Dichter sich in einem Prozeß gegen dieses Mitglied des »Tylvten« glänzend reinigte.

Im Tagebuch 1790 erwähnt Bagg. mit besonderer Freude den 24 August. „An diesem Tage wird in Berlin das Volksfest — die Fischerfahrt auf der Spree — gefeiert. Der geheime Finanzrath Struensee hatte uns hierzu eingeladen, und gleich nachdem die ersten Complimentationen und Präsentationen vorüber waren, — Ramler, Gedike und dem jungen Spalding wurde ich durch Reichardt vorgestellt — gingen wir Paar um Paar, Bernstorf mit Sophie, ich mit Fräulein Alberti (der Schwägerin Reichardts), in langer pompöser Reihe hinab zur Spree, wo wir in einer großen gedeckten Gondel unter wehenden Flaggen und Begleitung der Flöten, Klarinetten und Trompeten zu Tisch gingen, 32 Personen, das Wetter wundervoll, die Tafel sehr gut, die Musik prächtig und das Ufer, an dem wir dahinglitten, von Spaziergängern gedrängt voll, aber was uns namentlich diese Lustfahrt überaus angenehm machte, war die liebenswürdige Gastfreundschaft Struensees und seiner Gemahlin, sowie die Rede Bernstorfs, welche ganz natürlich gehalten und mit unseren Gefühlen ganz im Einklang war."

Der vorstehend niedergeschriebene Kanon Kunzens entspricht dieser frohen Stimmung jener Tage in Berlin.

Dr. F.

— und riefen die N. N. und sprachen zu ihr: willst du mit diesem Manne ziehen? Die antwortete: Ja, ich will mit ihm. — und sie seegneten N. N.

Wandsbeck d. 7ten Sept. 1790.

Matthias Claudius.
A. Rebecca Claudius

Matthias Claudius.
3. Rebecca Claudius.

Wandsbeck, den 7. Sept. 1790.

Auf der Rückkehr von Bern in sein geliebtes Vaterland hielt sich Baggesen während der ersten Tage des September in Hamburg und den benachbarten Städten Altona und Wandsbeck auf. Da sein Tagebuch über diese Zeit fehlt, so wissen wir nur aus anderen Mitteilungen, daß er diese Tage in freundschaftlichem Verkehr mit den Personen des Klopstockschen Kreises, Claudius, Caroline Rudolphi und Elise Reimarus, zubrachte. (Biogr. I, 312.) Er erneuerte damit eine Bekanntschaft, die er gerade 3 Jahre vorher in Tremsbüttel gemacht hatte. Damals hatte Baggesen von Stolbergs den Auftrag erhalten, Klopstock nach Tremsbüttel zu holen (vgl. 1) und stieg bei dieser Gelegenheit bei Claudius ab, der ihn freundschaftlich aufnahm. (Biogr. I, 148. 149.) Von der Art ihres Verkehrs legt der vorhergehende herzliche gehaltene Eintrag genügend Zeugnis ab. Auch bei seinem Besuche in Hamburg im Mai 1793 besuchte Baggesen mit seiner Frau den damals kranken Claudius mehrmals in Wandsbeck (Biogr. II, 9) und als sich Baggesen nach dem Tode seiner geliebten Sophie vom Mai bis Juli 1797 in Hamburg aufhielt, trugen Claudius und seine Rebecca wesentlich dazu bei, Baggesen aus dem lethargischen Zustande zu reißen, dem er sich seit dem hingegeben hatte. (Biogr. II, 197.)

Dr. K.

Das Leben als Wachen ist ein harmonisches Ganze, aus dem sich nichts trennen, nichts herausheben läßt, das Leben als Traum besteht aus Stücken.

Luise Augusta

(Prinz) Friedrich Christian (von Augustenburg) — (Prinzessin) Luise Augusta (von Dänemark).

30. April 1791.

Neben dem Grafen Schimmelmann hat Baggesen dem 1814 geadelten Prinzen (späteren Herzog) Friedrich Christian von Augustenburg viel zu verdanken gehabt. Für das beiderseitige Verhältniß, um das es sich hier handelt, mögen die im Nachstehenden gegebenen Belegstellen sprechen, die sich aus Baggesens Biographie und Briefwechsel leicht vermehren ließen. „Sie wissen", heißt es in einem Briefe vom 25 Dezbr. 1789 in Erwiderung auf die Anzeige von der in Bern vollzogenen Verbindung Baggesens mit Sophie Haller, „Sie wissen, daß ich für Sie mehr als allgemeine Menschenliebe empfinde. Sie werden also von der Lebhaftigkeit des Antheils, den ich an Ihrer gegenwärtigen Lage nehme, überzeugt sein" u. s. w. und noch am 15 Juli 1800 schreibt der Prinz: „Als Freund muß ich Ihnen nun den Rath geben" u. s. w. Andererseits wünscht B. „ihn vor Allen zum Beförderer des Wahren, Schönen und Guten in seinem Vaterlande zu bilden" und nennt ihn den „Edelsten aller Edlen, die ich kenne" (Brief vom 10 Dezbr. 1790 und 3 Mai 1791). Einen Beweis dieses Edelmuths gab der Prinz bekanntlich im Verein mit dem Grafen Schimmelmann Schiller gegenüber in dessen mißlicher Lage 1791 (s. die Notiz zu Schimmelmann hinter Blatt 6).

Von Luise Augusta, Christian Friedrichs Gemahlin, sagt Baggesen (Briefw. I, S. 451): „Sie ist angebetet, was mehr ist, von der ganzen Nation mit leidenschaftlicher Bewunderung angebetet", während Reinhold in einem Briefe an Baggesen von ihr rühmend berichtet: „Ich sah noch nichts Holdseligeres unter der Sonne" (Briefw. I 67).

Dr. Gr.

Laß, o gütige Vorsicht, viel schöne Tage,
Wie schön [illegible], und [illegible] heitere Stunde
[illegible] [illegible] [illegible],
Dir bald ein [illegible] [illegible]
Mit schönstem Glanze [illegible]!

Hamburg den 6t Sept
1790.

Elis. Reimarus

Der Erinnerung Blätter sind Zeugen vergangener Stunden
Darum welkt das Blatt, wenn der [illegible] verfällt.

J M [illegible]
geborne [illegible]

'Tis the Divinity, that stirs within us:
'Tis Heaven itself, that points out an hereafter.

Hamburg 1793. June 4. J. A. H. Reimarus. M.D.

Hat Gott den ewig regen Trieb nach Wahrheit
Nicht bloß für diese Welt in uns gesandt
Wird nicht auch dort der Geist mit höherer Klarheit,
Nach jener reinen Quelle des Lichts gewandt?
Er fände, wär jenes nicht, Lohn,
Doch dann als wär Gott nicht weise, gütig und groß!
[illegible] eben nun als an, wenn diese Streben
Auf Täuschung ist, wenn diese Kraft nicht stirbt,
Wird nicht sie werden dann, aufsteigt zu höherm Leben
Und dort dann noch [illegible], auch sie hin erwirbt.
Auflösung, Wandlung zeigt uns die Natur,
Doch war Vernichtung nicht die Wahrheit, [illegible]
[illegible] die Kraft vergehe,
Und nicht [illegible] erhalte [illegible]
Die über alles herrscht [illegible]
Würde nicht, was Gott denkt, was die Gottheit [illegible]
[illegible] erhalten?
Ist dem Menschen [illegible] als jenes? [illegible]
[illegible], unbegreiflicher [illegible]
[illegible] geht mit Grab. Denn [illegible]
Wird Gott auch dort. Unsterblich hält [illegible]
[illegible] nicht für diese Welt allein
[illegible] Liebe und [illegible]

Hamburg 3 Januar 179[illegible]
Georg Heinrich [illegible]

Elise Reimarus — J. M. Sieveking, geborne Reimarus. J. J. B. Reimarus, M. D. — Georg Heinrich Sieveking.

Hamburg, Septbr. 1790. Juni 1795.

„In Hamburg habe ich alle Vorzüge und Annehmlichkeiten der Aufklärung gefunden, ohne irgend eine Ausschweifung des Geistes zu bemerken. Derjenige, der die Unterhaltung gründlicher Kenntnisse liebt, findet daher leicht einen sehr lehrreichen Umgang. Da die Gelehrsamkeit nicht als Handwerk getrieben wird, und ihre Freunde nicht ihren Stolz und Werth im Wissen suchen, herrschet im Zirkel und Umgange beileiner und denkender Männer nicht die Verbeilung die ängstliche Zurückhaltung und doch der laute Anspruch auf Bewunderung, den man so oft bei ausgelernten oder Meiner-Gelehrten findet, wenn man in das Innere ihrer Wissenschaften dringen will und davon Mithilfe und gegenseitige Erläuterung zu erhalten suchet." Eine vortreffliche Anwendung findet dieses Wort, welches den „Nachrichten eines Engländers über Hamburg im vorigen Jahrhundert"*) entnommen ist, auf den Mittelpunkt des geistigen Verkehrs in der Elbstadt, auf die Familien des gelehrten Arztes und Schriftstellers Reimarus und des genialen Kaufmanns Georg Heinrich Sieveking, welche, indem sie Hamburg gleichsam zu einem Weimar des Nordens machten, wie eine centralische Sonne alles in ihren Kreis zogen, was von litterarischer Berühmtheit jene Stadt streifte oder sich dort dauernd aufhielt. Was Wunder, daß wir auch Baggesen bald in diesem Kreise heimisch sehen! Er ist in seinen Auslassungen über den Verkehr mit den „liebenswürdigen, geistreichen Menschen" ganz Enthusiast. „Welch ein Leben", schreibt er an Reinhold, „in fast ununterbrochener Seelenthätigkeit und fast zu reichem Genuß! Dies übertraf alle meine Erwartungen! Ich möchte über jede Person, jeden Stern dieser seltenen Constellation: De Reimarus!!!!! seine Frau!! seine Schwester Elisa!! seine Tochter Stuwen!!!! die Rudolphi!!! Voght!!! Sieveking!!! Albrecht!!!, ebenso viele Bücher schreiben als hier [illegible] schreiben und würde doch nicht fertig sein."

Ein froher Gradmesser der Gefühle, den Baggesen hier mit seinen [illegible] gegeben hat. Wie erfreut ist er, daß auch sein Reinhold bei dem ersten Besuche in Hamburg diesen seltenen Menschen gefallen hat. „Freude über Freude" heißt es aus Kopenhagen in einem Briefe an R., ein jubelt Seiten langer Brief aus Hamburg von unserer vortrefflichen Elisa Reimarus ist angekommen und hat unsern heißen Durst nach Nachrichten von Euch mit wahrem Nektar des Geistes und Herzens, wie nur Elisen ihn einschenken können, gelöscht. Welch ein herrlicher Brief! Er ist ganz voll von Dir — nicht bloß von Deiner geliebten Erscheinung, son-

*) Herausgegeben von Prof. Evsenhardt. Hamburg 1869.

dern von Deinem geachteten Sein. Ich wußte es wohl: mein Reinhold mußte nothwendig hier oder nirgends vorhanden und empfunden werden; denn diese Familie ist mein Ideal von Umgang. Nirgends fand ich in solcher Quantität an einem Orte so viele Fülle der Harmonie, der Einsicht, des Gefühls – ohne welches die erstere todt und die zweite unfruchtbar ist." — —

In den ersten Tagen des Septembers 1790 war B. aus der Schweiz mit seiner jungen Frau im Triumphzug durch Deutschland heimwärtsziehend, freudestrahlend in Hamburg angekommen, um seine Freunde, Klopstock, Claudius und Reimarus aufzusuchen. Aus diesen Tagen stammt das Blatt, datirt 6 Septbr., und ein zweites im Stammbuch enthaltenes: die Strophen der Rudolphi

Wie schön, daß auch jenseits dem Belt
Zween Menschen noch mein Lied gefällt!
Wem Lied gefällt, gefall auch ich.
Dies weiß und glaub ich sicherlich:
Wer's Bächlein liebt, liebt auch den Quell.
Ist dieser lauter, klar und hell,
So ist der Born nicht dumpf und trübe.
Dies dürge mir für Eure Liebe.

Hamburg, den 5 Septbr. 1790.

Caroline Rudolphi.

Ein Tagebuch fehlt für diese Tage in Hamburg, Altona, Wandsbeck und für die Weiterreise durch Holstein bis zum 14 October. Es ist sonst nicht Waggons Art, kein Tagebuch zu führen. Die Tagebücher sind sogar von Aufstellungen über die Reisekosten begleitet, die mit größter Pierlichkeit angefertigt und wobei Bilanz wie Budget nicht vergessen sind. Aber erst bei der Ankunft am großen Belt, wo ein heftiger Sturm die Reisenden zwang, in Nyborg zu warten, bis die Ueberfahrt nach Korsör stattfinden konnte, scheint B. Zeit für Notizen gefunden zu haben; denn vom 14 Oktbr. ist eine Aufzählung und Specification der von ihm seit dem 6 Octbr. 1789 bis 6 Octbr. 1790 geschriebenen Briefe datirt. Für dies eine Jahr sind es 320 nicht kurze Briefe gewesen, je sechs oder acht dicht und deutlich beschriebene Seiten mindestens.

Mai 1795, heißt es dagegen im Tagebuch der Reise von Kopenhagen nach der Schweiz, waren die ersten Tage in Hamburg „die unangenehmsten meines Lebens, der kleine Ernst ist so krank, daß die schwache, von der Reise ermattete Mutter jeden Augenblick den Tod des Kindes fürchtet. (Ernst, das erstgeborene Kind, starb bei der Ankunft in Bern.) Die Juliane (die aus Kiel mitgenommene Magd) hat Zahnweh! kann nicht helfen, und dabei sind wir in zwei Stübchen des überfüllten Wirtshauses, nach dem Hofe hinaus, eingepferchi. Alle Freunde sind entweder verreist oder wohnen auf den Gärten draußen vor den Thoren der Stadt." Aber bald, nach wenigen Tagen, wird es helle. Die Freunde und Freundinnen kommen an, Klopstock, Büsch, Loben, Voght, Sieveking und Reimarus mit Frau, Schwester und Tochter

die unermüdlich im Erweisen von Theilnahme und Zuvorkommenheit sind. Erholung und Freude brachte dieser Aufenthalt in Hamburg, der sich bis zu drei Wochen ausdehnte und in dessen letzten Tagen die gesammte Familie nach Hamm ins Haus der Caroline Rudolphi übergesiedelt war. Aus diesen Tagen stammen auch die oben zitirten enthusiastischen Auslassungen des freudigen Dankes.

Elise Reimarus, die Freundin Lessings*), schreibt dem scheidenden Paare am Abschiedstage in's Stammbuch:

„Nichts gleicht dem Vergnügen, mit einem Freunde laut zu denken", sagte Lessing.

Dies Ihr Lieben empfand ich in den seeligen Stunden unseres diesmaligen Beisammenseins, wenn ich still auf den Gang Eurer Unterredung horchte und ihnen forschend nachdachte. Sie sind nicht verschwunden, diese Stunden, denn ihr Bild bleibt in meinem Herzen und giebt ihm hohe Ahndung künftiger Freuden für das Wiederleben. Ob auf diesem? ob auf einem anderen Planeten? Es kann nur Gewinn für mich sein.

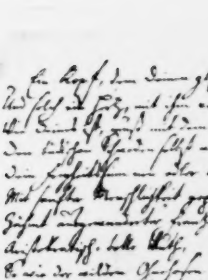
Hamm, den 4 Juni 1793.

Elise R.

*) Vergl. Lessing, Geschichte seines Lebens und seiner Schriften von Erich Schmidt. Berlin, Weidmann. 1884—1892. Band II, S. 172.

Für die Sievekings besonders hegte unser Dichter stets ein Gefühl inniger Dankbarkeit, indem der reiche Handelsherr mehrmals die Rolle des Königlichen Kaufmanns Antonio seinem Waggrien-Bassanio gegenüber gespielt hat.

Dr. F.



Ein Kopf, dem Deinen gleich, o Freund,
Und solch ein Herz, mit ihm vereint,
Wie Deines ist, gieß mit dem Dünen
Den tückischen Schaden selbst ersehnen.
Dein Freiheitssinn von aller Art,
Mit sanfter Menschlichkeit gepaart,
Gähnt ausgewanderter Franzosen
Aristokratisch. tolle Wuth,
So wie der wilden Ohnehosen
Zu heiser Demokraten. Gluth.
Der ächten Freyheit weiser Muth
Bedarf, vor Frevel sich zu schützen,
Nie weiser Schleifen, rother Mützen.
So reise denn, von ihrem Hut
Beschirmet, reise zu sichern Freuden
Nach Osten, Westen, Norden, Süden;
Frey, mitten in der Ohnehosen,
Und, — mitten in Paris, noch frey

J. A. Ebert. Braunschweig d. 11. Jun. 1793.

J. A. Ebert.

Braunschweig, 11 Juni 1795.

Auf seiner am 28 April 1795 von Kopenhagen aus mit Frau und Kind angetretenen Reise in die Schweiz gelangte Bagge über Hamburg im Juni nach Braunschweig*). Hier verbrachte er mehrere Tage vornehmlich im Umgange mit dem Hofrath Ebert (geb. 8 Februar 1723 zu Hamburg), „rühmlichst bekannt als Dichter und besonders als Uebersetzer von Youngs Nachtgedanken" (Biogr. II, 9). Er nennt den Dichter einen „jugendlichen Greis" und berichtet, daß dieser „beim Abschiede mit tiefer Rührung wiederholt beklagte, Baggesen niemals wiedersusehen, und versicherte, in ihm den Jüngling gefunden zu haben, mit dem er am liebsten das ganze Leben von neuem zu durchleben wünschte" (Biogr. II, 12). Ebert starb 19 März 1795.

Dr. Ge.

*) Ueber Braunschweigs Bedeutung in der zweiten Hälfte des 18 Jahrhunderts und Eberts Stellung in der dortigen Gesellschaft s. Erich Schmidt, Lessing II, S. 270.

Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht! Auch, in deiner
Seele, lieber Leipziger! Daran überzeugte sich, zu seiner
größten Freude, den 13. und 14. May 1793 zu Halber-
stadt der alte Gleim, und wünschte dir, und deiner
lieben, guten Lebensbegleiterin, eine glückliche Reise, lieber
eine dreimonatige Wanderschaft in dieser oder jener
Welt! O daß ich so jung wäre, wie du, und dich
auf deiner Reise zu den besten Menschen, und
zu den nicht besten, begleiten könnte! Meinen
besten Segen nimmst du mit, der [illegible]!
Halberstadt [illegible]

Der alte Gleim.

Der alte Gleim.

Halberstadt, 14 Juni 1795.

„Der alte (funfundsiebzigjährige) — junge noch immer heitre, fröhliche höchst merkwürdige Sänger des zweiten Friedrich und der Liebe hält uns seit gestern Morgen mit väterlichen Armen fest", berichtet Baggesen am 14 Juni 1795 von Halberstadt aus an Reinhold. Eine wahre Herzensfreude war es jedesmal dem guten Alten, zu dem das damalige Dichtergeschlecht wie zu einem Nestor aufblickte, wenn er einen der jungen Genossen in Apoll in seinem geliebten Halberstadt begrüßen konnte, wo sein Haus in homerischer Gastfreiheit den Kommenden stets geöffnet stand. Von dem Alten und seiner Häuslichkeit hat uns sein Schwiegersohn Wilhelm Körte*) ein treffendes Bild entworfen. „Gleim war", schreibt er, „mittlerer Größe, von festem Bau und gutem Verhältnis. Sein Gang war, auch im höchsten Alter, leicht, lebhaft fest und gerade. Sein Gesicht war stark, voll Ausdruck und belebt durch überaus helle, seelenvolle, nicht eben große Augen, von starken, langen Augenbrauen überschattet. Sein feiner Mund verriet die innewohnende Güte durch einen ihm eigenthümlichen Zug wohlwollender Freundlichkeit."

*) Leben Gleims von W. K. Halberstadt 1811.

„An eitlen Prunk war in seiner kleinen, patriarchalischen Wohnung, in seinem ganzen schlichten Hauswesen, in seiner nüchternen, einfachen, geräuschlosen, nur geistig regen Lebensweise nicht zu denken. Aber er hatte Freude und Genuß an jeder Art des Gebens und des Mittheilens." Geschenke zu machen, war die Leidenschaft des Alten, und er entließ nicht gern Jemand, den er lieb hatte, von sich, ohne ihm etwas mitzugeben. Körte erzählt uns, daß sich in seinem Zimmer mehrere Schränke mit solchen kleinen Gaben, durch die er eine Freude machen wollte, angefüllt befanden. Auch Baggesen weiß davon an Voß zu erzählen:

— — Hierauf steckte der Greis uns Scheidenden heimlich im Wagen

Süßen haliamischen Wein — — —

und — eine poetische Abschiedsepistel, die, wie viele Reimereien des alten Sängers, nicht besonders schwungvoll, aber gut gemeint ist, wird dem Abschiednehmenden in die Hand gedrückt (Briefw. I, S. 272):

Denk an den Handschlag, o Du Lieber!
Und Gott der Herr begleite Dich
An Boda, Selka, Worm und Tiber,
Und an den Höhn, auf welchen sich
Natur, die Mutter, niederließt
In ihren Armstuhl, um sich sieht,
An ihren Kindern sich erfreut,
Und auf der höchsten sing ein Lied!

„Ach hätt' auch er sie mit erstiegen!
O wie so selig stünd' er hier
In Gottes Welt! Welch ein Vergnügen
O wie so selig wären wir!" Gleim.

In der Biographie Jens B.'s ist dieses Gedicht nicht erwähnt, obgleich er und seine junge Frau gewiß große Freude daran gehabt haben. Dagegen wird uns erzählt, daß ihm während seines zweitägigen Aufenthaltes in Halberstadt von dem Alten die besondere Ehre zu Theil wurde, den dreieckigen Hut des großen Friedrich, die Reliquie des alten Gleim, feierlichst aufgesetzt zu erhalten, zum Zeichen, daß er damit in den Bund der alten Freunde aufgenommen war.

Dr. F.

Über Gleim s. G. Merkel a. a. O. S. 119 f. Hübsche Bemerkungen über ihn in geistvoller Fassung finden sich verstreut in Erich Schmidt's Lessing (Berlin [illegible]).

Dein Herz ist gut wie die Natur
und schön wie eine schöne Flur.

Gleim.

Halberstadt
am 14ten Junii 1793.

C. F. G. Kolberg.

C. F. Graf Stolberg.

Halberstadt, 14. Juni 1795.

Christian Friedrich, der regierende Reichsgraf zu Stolberg-Wernigerode, war als zweiter Nachfolger des im Mai 1785 verstorbenen Freiherrn von Spiegel, eines intimen Freundes Gleims, zum Domdechanten in Halberstadt erwählt worden, ein freudiges Ereigniß für den alten Sänger, der dem Stolbergischen Paare seit seiner Kindheit, nachdem Graf Christian Ernst zu Stolberg-Wernigerode sein Protektor geworden, innig ergeben war.

„Die in blühenden Töchtern und Söhnen glücklichste und schönste Familie des Grafen Christian Friedrich war seitdem jährlich einige Monate in Halberstadt", erzählt Körte in seiner Biographie Gleims, „und Gleimen benachbart. Die Musenliebe des gebildeten Grafen, die auch in einigen seelenvollen Dichtungen sich bewährte, sowie sein echt vornehmes, ritterlich gastfreies Wesen machten die Domdechanei gar bald zu einem Tempel häuslichen Glücks und geselliger, von den Grafen selbst angeordneter Freuden. Es war ein schönes, genußreiches Leben, welches die adeligen Stolberge Gleimen bereiteten, in Halberstadt sowohl als auch in Wernigerode, auf dem hoch und frei belegenen Schlosse und in den schönen kühlen Wäldern, welche die gräflichen Besitzungen umlagern."

Dr. S.

Die Menschen sind nicht nur beysammen, wenn sie zusammen sind,
Auch der Entfernte, der Abgeschiedne lebt uns.

Lotte Schiller geb. Lengefeld.

Jena den 27ten Julius.
93.

In der Anlage die Abschrift des Protokolls
wegen Schadloshaltung

Die Anlage der ersuchten Behörde zu Abschrift
mit
M. Lüdig Schmidt Rechtsanwalt
Leer, 27.12.93

Lotte Schiller geb. Lengefeld. — M. Friedrich Immanuel Niethammer.

Jena, den 27. Julius 1795.

In Jena hielt sich Baggesen mit seiner Familie vom 18. Juni bis 28. Juli auf und machte von hier aus Ausflüge nach Weimar, Gotha, Schnepfenthal u. a. Sein Kreis war das Schillersche Haus und das seines Freundes Reinhold, der eben durch Lavaters Vermittelung einen Ruf an die Universität Kiel erhalten hatte und so ihm räumlich näher rücken sollte. Zu diesem Kreise gehörte auch der später als Schulmann bekannte F. J. Niethammer, der damals als 27jähriger junger Dozent für Philosophie und Theologie in Jena thätig war. Am Tage vor der Abreise schrieb er sich in Baggesens Stammbuch ein, ebenso wie Lotte Schiller, da bei seinem ersten Aufenthalte in Jena Baggesen nur Schillers Autograph erhalten hatte. (Biogr. II, 16—22.)

Dr. E.

Der Menschheit ists, und ihren heilgen Rechten
Gedeihlich, wenn von Zeit zu Zeit
[illegible] für sie fechten,
Und der [illegible] Tod ein Land vom Joch befreyt;
Damit der Scepter Volk sich nicht zu viel erlaube
Und wenigstens mit Mäßigkeit,
Wie oft selbst Räuber zeigen, raube
Und wenigstens sich tödbar glaube.

Zürich
d. 8. Xbr. 1793.

Gedenken Sie gütig Ihres hochachtungsvollen Freundes, der sich zu weniger erhabenen, aber darum vielleicht nicht weniger nöthigen Diensten für die Menschheit berufen glaubt. Joh. Gottlieb Fichte aus Sachsen

Joh. Gottlieb Fichte aus Sachsen.

Zürich, 8 Decbr. 1795.

1793 ist Ludwigs XVI. Haupt unter der Guillotine gefallen. Der weltbürgerliche Freiheitsgedanke Fichtes, — dem Einfluß des nahen Frankreichs folgend, beschäftigte er sich damals lebhaft mit der Politik — bricht in den in Zürich gedruckten Zeilen durch, aber in besänftigter Weise.

Uebrigens beruht die nähere Bekanntschaft Baggesens und Fichtes nicht auf Gemeinsamkeit politischer Interessen und Ansichten, sondern die Philosophie brachte die beiden Männer einander nahe. Fichte hatte sich mit seinem „Versuch einer Kritik aller Offenbarung", 1792, bei Kant eingeführt und war, durch diesen der wissenschaftlichen Welt empfohlen, über Nacht ein berühmter Mann geworden. Jens Baggesen, der in dem Verkehre mit Reinhold die Philosophie Kants erfaßte, hatte das natürliche Verlangen, Fichte persönlich kennen zu lernen. So schreibt er aus Bern, Octbr. 95, an Reinhold: „Fichtes Bekanntschaft habe ich gemacht, sehr kurz, aber sehr befriedigend. Er ist ein höchst vortrefflicher Kopf. Die persönliche Bekanntschaft des mir ewig schätzbaren Verfassers der Kritik der Offenbarung ging mir bald in Freundschaft über. Er beuchte mich und — ich verleugnete mich; denn es war in einem der schrecklichsten Augenblicke meines Lebens, als mein Sohn, mein erstgeborener, mit dem Tode rang. Wir trafen indeß zusammen auf der Treppe und blieben da fast eine Stunde stehen, im Gespräch über den Satz des Bewußtseins, wovon ich behauptete, daß es keinen höheren in der Philosophie gebe, er das Gegentheil, damals aber nur als möglich. Das Resultat dieser Unterredung oder Treppenphilosophie war meinerseits die Behauptung: daß man von Deinem ersten Satze eine Stufe tiefer herabsteigen könnte zum reinen Egoismus."

Wenn man solches liest und jene Zeit mit der heutigen vergleicht, so fühlt man die Wahrheit dessen, was jüngst Professor Dorner (Beil. z. Allgem. Zeitung Nr. 262, v. 21 Septbr. 1886) schrieb: „Seit dem Falle der großen philosophischen Systeme in Deutschland ist der Erkenntnißtrieb durch den Zug zum Praktischen zurückgedrängt. Das Volk der Denker ist thatkräftiger geworden und so interessirt jetzt weniger das Wissen an sich und um seiner selbst willen, als das Wissen, das dem praktischen Interesse förderlich ist." —

In Zürich, 6. Decbr. 95, ist Bagg. zu Fichte gegangen, „dessen kleine, häusliche und wackere Frau mich mit lebhafter Freude empfing, als sie meinen Namen hörte, und gleich darauf flog Fichte mir um den Hals."

Als Fichte an Stelle Reinholds, der bekanntlich von Jena nach Kiel ging, nach der thüringischen Universität berufen war, suchte Bagg. ihn auch hier in Jena auf. Ein Brief an Reinhold ist

datirt „Fichtes Puls. 25 März 1795" und spricht sich über den Philosophen in enthusiastischer Weise aus. Durch den ganzen zweiten Band des Briefwechsels mit Reinhold und Jacobi hindurch ist oft genug von dem Ich und Nicht-Ich die Rede, war doch Reinhold allmählich ganz zu Fichte übergegangen. Reinhold schreibt 21 Febr. 97 an Bagg. „S. über die Revolution, die Fichte in meinem Innern veranlaßt hat, ruhig. Sie ist freilich total"; und auch Bagg. schreibt an Jacobi, 26 April 97: „In der That, ich bin, Scherz bei Seite, von ganzem Herzen der Meinung, daß Fichte die wahre, allgemein gültige und einmal allgemein geltende Philosophie gefunden habe." Das hinderte den Jens Bagg. aber nicht, ebenso wie er Lavaters Manier zu schreiben persiflirt hat, zur Erweiterung einer komischen Wirkung auch Fichtes terminu technici in seinem im Musenalmanach für 1797 erschienenen Liede „Die gesammte Trinklehre",

„Seit Vater Noah in Becher goß
„Der Traube trinkbar Blut,
„— —

zu verwenden, wo es am Schlusse heißt:

„Das wahre Nicht-Ich ist Wein."

Der empfindliche Philosoph glaubte sich berechtigt, durch Reinhold die Unterdrückung des ganzen Liedes zu fordern. In dem Briefe Bagg. an Reinhold, datirt Kopenhagen, 18. Aug. 96 dagegen heißt es: »A propos vom fichtschen Billet-doux. Mit der Unterdrückung des sogenannten Spottliedes kann ich nicht dienen; er muß Gott danken, daß ich bis weiter die gesammte Alllehre unterdrücke. Alles, was ich thun kann aus zärtlicher Rücksicht gegen seine philosophische Empfindlichkeit ist die Bitte, den wahren Fichteschen Gott in den wahren sophistischen Gott zu verwandeln. Was Teufel! Er und Comp. sollen das Recht haben, die Wissenschaft aller Wissenschaft, die Philosophie, sowie die Politik, die Religionslehre, das Naturrecht zu revolviren und reformiren, und nur sollte nicht ein Aehnliches erlaubt sein mit der einzigen, jener so tief subordinirten Trinklehre?"

Bereits 1794 schrieb Bagg. an Reinhold über Fichte: „Nicht durch seine Kritik aller Offenbarung — nicht durch seine Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution, worin der Verfasser sich mehr als ein Begriffspalter, denn als ein Begriffsergliederer zeigt, — sondern durch seine Wissenschaftslehre, die ich im Manuscript besitze, hat Fichte sich bei mir da hinauf geschwungen, mit Dir gemessen zu werden."

Dr. Gr.

— Du hast meine Vorsätze gesehen u. meine
Wünsche — du vergissest sie nicht —
Ich habe dein Herz gesehen u. dein
wallendes Aug — ich vergesse es nicht.

Pestalozzi v. Neuenhof

Richterswyl d. 9t. Dec. 17[illegible]

Pestalozzi von Neuenhof.

Richterswyl, den 9 Dezember 1795.

Baggesens zweite Auslandsreise führte ihn und seine Sophie in das Haus seiner Schwiegereltern nach Bern. Von hier unternahm er mit Hennow eine kleinere Reise über Augsburg, Wien, Venedig und nach Bern zurück. Gleich zu Beginn dieser Reise hielt er sich einige Tage in Zürich auf und lernte durch Fichte Pestalozzi kennen, der damals gerade von Neuenhof aus in Richterswyl am Züricher See verweilte. Baggesen rechnet die Tage, an denen er den beiden Männern näher treten durfte, zu den interessantesten in seinem Leben. „Wenige Menschen", schreibt er in sein Tagebuch (Biogr. II, 43), „haben mich so magnetisch angezogen und haben sich auf dieselbe Weise von mir angezogen gefühlt, als der vortreffliche Verfasser von Lienhard und Gertrud, diesem herrlichen Volksbuche, und im brüderlichen Du und Du waren wir sogleich als Freunde für Zeit und Ewigkeit eng verbunden" (Biogr. II, 43 ff. 132. III, 161).

Dr. E.

Der Weise hat ein Recht, das seinen Werth entscheidet:
Verdienste wenn er gibt, und Unschuld wenn er leidet.

J. Julie Kreidung.

Faites votre devoir & laissez faire aux Dieux!

Voilà une maxime fondamentale! —
— & voici une promesse ~~[illegible]~~ sincère

Ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ!

Vous qui resterez gravé dans mon ame,
Souvenez Vous quelquefois de Votre Ami

J. Muller!

Vienne ce 29 Janv^r
1794.

J. von Müller.

Vienne, 29 Janvr. 1794.

Dem großen Publikum zumeist durch seine „Schweizergeschichte" bekannt, war Johannes Müller, nach der Einnahme von Mainz durch die Franzosen, Ende 1792 nach Wien übergesiedelt, wo er zum Hofrath bei der Geheimen Hof- und Staatskanzlei ernannt worden war. Der protestantischen Welt hatte er, wenngleich selbst Protestant, durch sein Auftreten zu Gunsten der Hierarchie zwar schon 1793 mancherlei Anstoß gegeben, aber er war noch weit entfernt von jenem Müller, den, wie Heinrich v. Treitschke*) sagt, die Triumphe Napoleons zu knechtischer Bewunderung dereinst hinreißen sollten, ihn den „pathetischen Lobredner altdeutscher und schweizerischer Freiheit".

In seinem Tagebuche erzählt Jens Baggesen, 12 Januar 1794, daß unter den vielen interessanten Leuten, die er in Wien kennen gelernt habe, besonders der Hofrath Joh. v. Müller hervorrage, „der Landsmann meiner Sophie, der beste Geschichtsschreiber unserer Zeit". „Hofrath Müller," heißt es weiter, „der mich aus den Mittheilungen Gleims, Forsters und Jacobis kannte, hatte den Herrn v. Dreer (Vetter des Franz Paul Freiherrn v. Herbert in Klagenfurt, der, ein begeisterter Verehrer von Kant, durch Reinhold Jens Bagg. kannte), bei dem ich seit gestern wohne, und von dessen geschmackvoll eingerichteter Wohnung aus „auf der hohen Brücke" ich täglich eine der schönsten Aussichten Wiens genieße, beauftragt, mich zu ihm zu führen, gleichviel wann, und ich bin kaum im Stande zu sagen, mit welch brüderlicher Liebe ich von diesem wahrhaft großen Manne empfangen wurde. Wir geriethen bald in ein lebhaftes, vertrauliches Gespräch über Europas gegenwärtige Lage, über Dänemark, die Schweiz und sonstige interessante Gegenstände, und — welche Freude für mich! — unser Gespräch war ein Duett ohne die geringste Dissonanz. Musik ist mir des Lebens süßester Genuß, jedoch nächst der Simphonie Liebe zweier für einander fühlenden Herzen ist der harmonische Einklang zweier Geister in ihren Anschauungen, Grundsätzen und Schlüssen die entzückendste Musik, die ich kenne. Ich verhehlte Müller nicht, daß ich eine Zeit lang über seinen Charakter nicht im Klaren gewesen wäre. Er beruhigte mich durchaus, und so bin ich bereits jetzt überzeugt, daß er völlig der Mann ist, wie ich ihn mir von Anfang an gedacht, nachdem ich seine Schriften gelesen und bevor die Verläumdung mein Ohr erreichte."

Die auf dem Stammbuchblatt von Joh. Müller unter dem 29 Jan. 1794 in griechischer Sprache eingetragene Zeile besagt:

„Die Wahrheit in der Liebe!"

Dr. Gr.

*) Deutsche Geschichte im 19 Jahrhdrt. Bd. I. S. 214.

Wahrheit ist ewig des Geistes, und Liebe des Herzens Bedürfniß:
Eines nur finden, giebt schon hohe belohnende Lust;
Aber durch Beyder Verein auch Andrer Daseyn beglücken,
Bringet Segen, der noch jenseit des Grabes uns folgt.

Bern, d. 28ten Jun. 1794.

Nie, theurer Baggesen, werd ich vergessen, was Sie mir waren! Ihrer seltenen Liebe und Freundschaft verdank ich die glücklichste, nie erwartete Wendung meines Schicksals, die Erfüllung meiner liebsten Wünsche, meine ganze frohe Aussicht in die Zukunft. — Was Sie mir außerdem noch, während der wenigen, unvergeßlichen Zeit unsers Zusammenlebens für die Bildung meines Geistes, Herzens und Geschmacks gewesen sind — auch daher werden Sie die schönste Belohnung in Ihrem eigenen Herzen finden. Freien Herzens und heitern Geistes hoff ich Sie wiederzusehen unter dem milden Himmel Italiens unter den heiligen Denkmälern der Vorzeit. Bringen Sie mir auch dorthin Ihre Liebe mit — Mit unveränderlicher Achtung, Liebe und Ergebenheit Ihr ganz eigner

Carl Ludwig Fernow.

Carl Ludwig Fernow.

Bern, den 28. Juni 1794.

Mehr als jedes andere Beispiel zeigte Baggesens Verhältnis zu Fernow, dem späteren Aesthetiker und Kunstkritteller, wie er seine freundschaftlichen Gefühle für andere nicht nur mit überschwänglichen Worten auszudrücken, sondern auch in die That umzusetzen verstand.

Aus reiner Liebe zur Kunst hatte der uckermärkische Bauernsohn Fernow seine Stellung in einer Lübecker Apotheke verlassen und sich ausschließlich der Dichtkunst und der Malerei gewidmet. Als wandernder Porträtmaler kam er 1791 nach Jena und hatte dort aus Neugierde einer Vorlesung Reinholds beigewohnt. Dessen klarer und beredter Vortrag hatte ihn so gefesselt, daß er trotz seiner gänzlichen Mittellosigkeit beschloß, 1—2 Jahre in Jena zu bleiben und sich mit philosophischen Studien zu beschäftigen. Mit Reinholds Unterstützung hatte er so etwa 1½ Jahre in Jena gelebt, als Baggesen 1793 dort zum Besuche eintraf. Schon in den ersten Tagen ihrer Bekanntschaft fühlte sich Baggesen von dem gleichaltrigen, geistreichen und talentvollen Manne so angezogen, daß er ihm vorschlug, ihn auf seiner weiteren Reise von Bern aus, besonders nach Italien, auf seine Kosten zu begleiten. Fernow war hingerissen von diesem Anerbieten, das ihm endlich die Erfüllung seiner heißesten Wünsche in Aussicht stellte (Biogr. II, 17. Briefw. I, 291) und traf Anfang November in Bern ein, wo ihn die Familie Haller wie einen Angehörigen aufnahm. Die inzwischen erfolgte Geburt von Baggesens zweitem Sohne Carl († 1873 als Münsterpfarrer in Bern) und der bald darauf eingetretene Tod des ältesten Sohnes Ernst ließen die größere Reise nach Italien vorläufig verschieben, dagegen unternahmen beide vom 5. Dezember 1793 bis 2. April 1794 eine gemeinschaftliche Reise über Wien, Venedig, Florenz und nach Bern zurück.

Wohl fand Baggesen bei diesem längeren Zusammenleben, daß ihr Wesen nicht zu einander paßte und dies veranlaßte ihn zu dem Eintrage in sein Tagebuch: „1. nie mit jemandem wieder eine Reise zu unternehmen, den ich nicht durch durch kenne. 2. einem Künstler, der leidenschaftlich die Kunst liebt, alles Große, alles Schöne, Alles, Alles, nur keine Liebe zuzutrauen" (Biogr. II, 48), aber immer wieder fand eine Versöhnung statt und als beide nach Bern zurückgekehrt waren und Fernow eifrig studierte und durch Zeichnen sich seinen Unterhalt erwarb, schrieb Baggesen an seinen Freund Reinhold am 8. Juni: „Fernow ist noch immer hier . . . . Nächstens geht er, unterstützt von Herbert und jetzt von dem herrlichen Purgstall . . . nach Rom. Ich habe Dir wenig von ihm geschrieben — warum? wirst Du mündlich und aus meinem Tagebuche erfahren. Ich

kenne keinen Sterblichen, mit dem ich schwieriger leben kann. Er ist aber ein kreuzbraver Kerl und ich hoffe, daß dereinst was Treffliches aus ihm werden wird (Briefw. I. 558)."

Die große Reise nach Italien mußte wegen der angegriffenen Gesundheit von Baggesens Gattin und seiner ungünstigen Vermögensverhältnisse unterbleiben, dafür aber hatte Baggesen durch Empfehlungen vermögender Freunde Fernow die Erfüllung des von ihm gegebenen Versprechens ermöglicht und damit einen völligen Umschwung in seinem Leben herbeigeführt.

So erklärt sich der vorstehende Eintrag, der, kurz vor Fernows Abreise nach Rom geschrieben, jedenfalls ein treuer Ausdruck für die aufrichtige Dankbarkeit Fernows gegen seinen Wohlthäter ist, die sich auch in der Folge unverändert erhielt (vgl. Fernows Brief an Baggesen aus Rom Briefw. II. 369). [Biogr. II. 17. 34—111. Briefw. I. 558. 408. II. 27.]

Dr. E.

[illegible]

[illegible]

Zürich d. 25. Febr. 1795.

Geßners Wittwe.

Zürich, den 25 Februar 1795.

Als „Geßner's Wittwe" unterzeichnet sich mit einem gewissen Stolze die Gattin des wenige Jahre vorher (1787) gestorbenen Idyllendichters, der entgegenkommend der Sentimentalität der empfindsamen Seelen jener Zeit erzählt hatte „von der ersten Jugend der Tage, da die wenigen Bedürfnisse der Unschuld und die Natur unter den noch unverdorbenen Menschen die jungen Künste erzeugten", in dessen fein stilisirten Idyllen „Jünglinge aus dem Gebüsche hervortreten mit Blumen bekränzt, die Leier unter dem Arm" und des Mädchens „Freudenthräne das Morgenroth begrüßte und die schöne Gegend"[*]) —

Ueber Baggesens Beziehungen zu Frau Geßner sei Folgendes erwähnt:

Seine Reise im Frühjahr 1795 nach Bern, dem Geburtsorte seiner Frau, führte B. über Jena. Hier erlaubte Wieland, daß seine Tochter Charlotte nach der Schweiz mitreise und in Bern bleibe, während B. weiter auf Reisen gehe. Am 28 Juni ward Jena verlassen und am 12 August Zürich erreicht, wo sich ein lebhafter Verkehr mit den Familien Lavater, Schultheß und Geßner entspann.

Am 17 August kam man in Bern an. Während des Restes des 95er Jahres und 1794 wechselte der Aufenthalt der Familie zwischen Bern und Chatelar im pays de Vaud. Zu Beginn 1795 wurde die Rückreise nach Deutschland angetreten. Am 31 Januar kam B. mit Frau und Charlotte Wieland in Zürich an. Während B. einen Abstecher nach Basel machte, blieben die Damen in Zürich und lebten hier in der angenehmsten Weise in dem Hause der liebenswürdigen Wittwe Salomon Geßners. Gleich nach Baggesens Rückkehr erklärte ihm Heinrich Geßner, der jüngste Sohn der „Rathsherrin" (Briefw. II 14), seine Liebe zu Wielands Tochter, „Wielands gratie", wie Geßners Wittwe schreibt (s. das Blatt!). „Daß ich Dir erzählen könnte", heißt es in Baggesens Brief an Reinhold, „von der Katastrophe, wobei die Engel vor Rührung vom Himmel herabgeweint haben — als ich die Hand dieser geliebten Tochter in die des redlichen, braven, vortrefflichen Heinrich Geßner legte und ihm zuschwur: „sie soll die Deine werden!"

Im Juni 1795 war Charlotte Wieland die glückliche Gattin Heinrich Geßners.[*])

Dr. Gr.

[*]) Vergl. Scherer, Gesch. d. deutschen Literatur S. 450.

[*]) Derselbe war Buchhändler in Zürich (vergl. z. B. Herbst, Voß IIx 161).

seinem jeden Vorwitze nachzuhängen, und der Erkenntnißsucht keine andre Grenzen zu verstatten, als das Unvermögen, ist ein Eifer welcher der Gelehrsamkeit nicht übel ansteht. Allein, unter unzähligen Aufgaben die sich selbst darbieten, diejenige auszuwählen deren Auflösung dem Menschen angelegen ist, ist das Verdienst der Weisheit. Wenn die Wissenschaft ihren Kreis durchlaufen hat, so gelangt sie natürlicherweise zu dem Punkte eines bescheidenen Mistrauens, und sagt, unwillig über sich selbst: Wie viel Dinge giebt es doch, die ich nicht einsehe. Aber die durch Erfahrung gereifte Vernunft, welche zur Weisheit wird, spricht in dem Munde eines Sokrates mitten unter den Waaren eines Jahrmarkts, mit heiterer Seele: Wie viel Dinge giebt es doch, die ich alle nicht brauche.

Kant, in den Träume eines Geistersehers S. 117. 118.

Überzeugt daß dieser auch Ihr Gedanke sei, theuerster Baggesen, und stolz darauf ihn mit Ihnen zu theilen, schmeichle ich mir, daß er Sie bald gern an eine Zeit erinnern werde, welche Sie [illegible], und die Stunden Ihres Umgangs für mich unvergeßlich [illegible] machten.

[illegible]

Kiel,
den 21 Februar 1796

B. G. Niebuhr.

Kiel, 21. Februar 1796.

Im Januar 1796 hatte Baggesen in Gesellschaft Niebuhrs, der 20jährig, damals Student in Kiel war, seinen Freund Voß in Eutin besucht. Nach Kiel zurückgekehrt, begab er sich Ende Februar auf einige Wochen zu Graf Holck in Bordesholm. Vor seiner Abreise dahin fand diese Eintragung des jungen Niebuhr statt.

Sie blieben auch fernerhin in freundschaftlicher Verbindung. So schreibt Niebuhr am 11. Mai 1797 von Kopenhagen aus, wo er Privatsecretär des Grafen Schimmelmann war, anläßlich der Nachricht vom Tode Sophiens: „Sagen Sie mir, theuerster Baggesen, könnte ich Ihnen etwas sein? Ich wollte gern mein ganzes Schicksal an Ihres auf ewig binden. Ihnen schreiben kann ich heute nicht mehr. Aber ich gäbe viel darum, an Ihrer Seite zu sein, und unendlich viel, Sie nie verlassen zu haben."

Ihr Br.

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible],
15 Mai 1797
[illegible]
[illegible]

[illegible]

Joh. Heinr. Voß.

Eutin, 15 Mai 1797.

Auf Baggesens erster Reise ins Ausland wurde auch Voß in Eutin aufgesucht. „Ich hatte mir", schreibt B. über diese erste Begegnung am 5 Juni 1790 in seinen „Labyrinthen", „keinen sonderlichen Begriff von Voßens Aeußerem gemacht. Mir war gesagt worden, er hätte etwas Trockenes und Steifes im Gesicht und im Wesen; ich wußte, er sei Rektor und hatte neulich gelernt, er führe auch den Titel „Hofrath" — er giebt Virgils Georgica zum annotationibus heraus, dachte ich — aus allem diesen setzte ich mir in meiner Einbildung das Bild eines Mannes zusammen, der mehr oder weniger einer Grammatik oder untern gelehrten Professoren gliche, und wollte mir das Fleisch und Beingebäude, in dem die Muse Luisens und der Idyllen wohnt, gothisch, altmodisch und gar etwas verfallen vor. — Jetzt stand er da, hoch und schlank, mit apollinischem Anstande vor mir, mit dem Lächeln des Frühlings auf der offnen Stirn, und als er mir die Hand drückend mir ein freundliches Willkommen bot, schien es mir einer der schönsten Männer zu sein, die ich je gesehen. Kaum waren meine Augen seinem Blicke begegnet, so war ich auch schon sein ewiglicher Freund. Wenige Menschen haben vom ersten Augenblicke an diesen ganz gewiß sympathischen Eindruck auf mein Herz gemacht." — „Gleichwie freundlichen, Milde, praktische Lebensphilosophie und überhaupt ländliche Natürlichkeit mit ungewöhnlicher Nettigkeit verbunden in allen seinen Gedichten hervorstechend ist, so scheinen sie auch die Hauptzüge in seiner Charakteristik als Mensch auszumachen. Er haßt alles Uebertriebene, Schwülstige und Partheisuchende. Sein Geschmack scheut die dunklen Contraste und seine Kunst hat sie entbehren gelernt, um das Schöne in ein stärkeres Licht zu setzen — eine bewundernswürdige Eigenschaft, die besonders sein idyllisches Epos charakterisirt." —

Bei wiederholten Besuchen B's in Eutin sind die beiden Männer sich freundschaftlich immer näher getreten. Homer war der Gegenstand in dem sich ihre dichterischen Interessen besonders berührten. B. hatte den Plan, durch eine Uebersetzung der griechischen Epen der dänische Voß zu werden, und es ist sehr zu bedauern, daß seine Versuche nur Fragmente geblieben sind. Von B.'s Uebertragungen sind nur zwei Gesänge der Ilias und ein Bruchstück der Odyssee erschienen, zeigen aber genugsam, in wie hohem Grade die dänische Sprache in dem Munde eines Baggesen zur Wiedergabe der großen Dichtungen geeignet war.

Ein häufiger Austausch von Gedichten fand unter den Freunden statt und auch zu Voßens Musenalmanach hat B. manches Stück beigetragen. Unter Voßens poetischen Episteln, die er nach Kopenhagen wandern ließ, ist sein „Episcopallied" bemerkenswerth, welches er für die sogenannte Episcopalgesellschaft, die sich wöchentlich einmal im Hause eines der Mitglieder (Bagg., Schulz,

Werup, Kirstein u. a.) bei Bischof und Häringssalat versammelten und Voß zum Ehrenmitglied ernannt hatten, dichtete.

Das Lied stammt aus dem Jahre 1742 und beginnt:

„Herr Wirt, die Gläser vollgeschenket,
Als tugendsamer Wirt!
Es weidet nicht allein, es tränket
Die Heerd' ein guter Hirt.
Bald steckt die Red' im dürren Halme
Bei Braten, Fisch und Häringssalate,
Wo nicht gedichtet wird.

Alle:

Heil, Heil! Da verklaret das Mahl
Mit purpurnem Strahl
Der Ambrosia Bruder Episkopal!"

Als Baggesen im Frühlinge 1792 durch den Verlust seiner Sophie*) den schwersten Schlag seines Lebens erlitt, der seinem Dichtergenius die Schwingen zu brechen drohte, da war es der treue Freund in Eutin, an dessen Brust der Dichter zuerst Trost suchte. Schon als Sophie noch lebte, hatte Voß dringend zum Fortgehen aus Dänemark gemahnt. „Weg müßt ihr" (schreibt er 15. Januar 1792), „aus dem neblichten Kopenhagen und euren herzzerreißenden Verhältnissen . . . Welch' ein Wiederleben wird das im Frühling sein: wir, die Genesenen, mit euch, die ihr volle oder aufblühende Gesundheit mitbringt. Erhaltet nur eure Ruhe, ihr Lieben, damit nichts Schlimmes zum Schlimmen komme. Es ist eine Wolke, die vorübergeht, wie ihrer schon so manche vorübergezogen, und den Himmel euch grünte." So sollte es nicht kommen. Nur den Freund selbst konnte er trostspendend zu sich rufen. „Ich sehne mich," heißt es in dem Briefe, in welchem er ihn zu kommen auffordert, „meinen Baggesen an mein Herz zu drücken. Sie soll unter uns leben, so lange wir noch hier bleiben: sie, die Seele und der Schmuck unserer Zusammenkünfte. Den ersten erträglichen Tag in dieser Woche haben wir zur Reise nach Kiel bestimmt, um mit Bensler von der großen Reise zu sprechen. Wir bleiben eine Nacht und bringen unsern Baggesen mit uns. Hier soll er still bei uns ausruhen auf der alten bekannten Stube, in dem blühenden Garten, am sonnigen Werder des Sees. Dort und hier war Stel so heiter noch das letzte Mal, so voll Pläne des Wiederlebens. Ja, wir werden uns wiederleben. Du Theure!" — Voß aber war unserm Dichter mehr als ein Tröster im Leid. Er forderte ihn auf, die Harfe, welche er muthlos hatte sinken lassen, wieder zu ergreifen, und B. selbst bekennt: „Die Ode an Jens Baggesen (enth. in „Gedichte", Hamburg 1803, I. 193) begeisterte mich in meiner damaligen äußerst prosaischen Lage zu dem gegenwärtigen poetischen Aufschwung. Ueberhaupt ist es der Aufmunterung dieses großen Sprachkünstlers hauptsächlich zuzuschreiben, daß ich gewagt habe, mit meinen Deutschen Versuchen öffentlich hervorzutreten."

Dr. L.

*) Geb. 3. Mai 1765 in Kiel.

ἱερὸν ὕπνον
κοιμᾶται. θνήσκειν μὴ λέγε τοὺς ἀγαθούς.

Viele Bande hielten Liebe uns, Freund, aneinander,
Eins nur fehlte — das wär', fürchte das noch der Bund! —
Ach nun hat Schmerzes Natur entsprossen die Bande, die fester,
Fester als Rosengeflecht, knüpfet das Herz an das Herz.
Weinend umarm' ich, o Weinender, dich und inniger schlinget
Thränenbethaut sich um uns jenes Zypressene Band.
Wandle getrost den einsamen Pfad, am Ziele der Laufbahn
Harret unser, die jetzt schmerzend Liebe beweint!

Wolfenbüttel den 8 Juni 1797. Am Tage der Todtbotschaft
unsres Bernstorffs.
Ihrem Schwager F. L. Stolberg.

Bayerische Staatsbibliothek

Aber wenn es erst durch Jahre durchgedrungen,
Erscheint es in vollendeter Gestalt.
Was glänzt in für den Augenblick geboren,
Das Edle bleibt der Nachwelt unverloren.

Jens Baggesen's

Philosophischer Nachlaß.

Herausgegeben

von

Carl A. A. Baggesen,

Archidiaconus am Münster zu Bern.

Erster Band.

Für Deutschland und die Schweiz:
Friedrich Schulthess
in
Zürich.

Für Dänemark:
Buchhandl. des verst. G. A. Reitzel
in
Kopenhagen.

1838.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Bern, 1858.
Stämpflische Buchdruckerei
(S. Hünerwadel.)

Vorrede.

Indem wir diesen philosophischen Nachlaß unsers sel. Vaters, des Dichters Jens Baggesen, über dreißig Jahre nach seinem Tode herausgeben, glauben wir die uns dabei leitenden Gedanken aussprechen zu sollen.

J. Baggesen ist sowohl in seinem Vaterlande als in Deutschland nur als Dichter bekannt. Wenige nur haben in ihm auch den Denker beachtet. Zwar gehörten diese Wenigen, wie Reinhold und Jacobi, zu den Führern in der philosophischen Bewegung ihrer Zeit. Sie liebten es mit ihm zu symphilosophiren. Schon der von uns im Jahre 1831 herausgegebene Briefwechsel mit Reinhold und Jacobi giebt hiervon Zeugniß und läßt ihn als einen originellen Selbstdenker erkennen, der an den Geisteskämpfen auf dem Gebiete der Speculation den persönlichsten und lebendigsten Antheil nahm. Dennoch ist er in der philosophischen Litteratur fast ganz unbeachtet geblieben, und nur Gelzer hat in seinem Werke, „die neuere deutsche National-Litteratur nach ihren ethischen und religiösen Gesichtspunkten" (2. Thl.

S. 163) seiner Erwähnung gethan und ihn schon damit richtig charakterisirt, daß er ihn an Fr. H. Jacobi anreihte.

Es war auch J. Baggesen nicht Philosoph im strengen wissenschaftlichen Sinne des Worts. Er hat während seines vielbewegten Lebens weder ein philosophisches Lehramt ausgeübt, noch eine philosophische Schrift herausgegeben. Er philosophirte auf seine eigene Weise für sich, aus Bedürfniß seines Geistes und Gemüthes, oder im Briefwechsel mit Freunden, aber ohne Anspruch auf Oeffentlichkeit. So wie viele seiner lyrischen Gedichte sogenannte Gelegenheitsgedichte waren, das heißt durch bestimmte Anregungen des Lebens aus seinem Innern hervorgelockt; so waren seine philosophischen Studien, Meditationen, Versuche und Entwürfe Gelegenheitsphilosophie. Dieß aber im edelsten Sinne des Worts: nicht Schulphilosophie, nicht Amtsphilosophie, nicht Kathederphilosophie, sondern Selbstphilosophie und Lebensphilosophie, angeregt durch die inneren Erlebnisse eines Wahrheit und Weisheit suchenden Gemüthes, im Contact mit den bedeutendsten philosophischen Bestrebungen seiner Zeit und deren Trägern.

Aus seiner Biographie (in dänischer Sprache, herausgegeben von August Baggesen, in 4 Bänden, Kopenhagen 1842 bis 1843) ist ersichtlich, daß Baggesen vorzüglich in drei Perioden seines Lebens der Philosophie oblag. Von der ersten dieser Perioden (von 1795 bis

1801) ist der Briefwechsel mit Reinhold und Jacobi ein Denkmal. Aus der zweiten (von 1809 bis 1812, in Marly bei Paris und in Kiel) und dritten (von 1821 bis 1825) rührt her, was wir in diesem philosophischen Nachlaß gesammelt haben.

Wie schon in jener ersten Periode der an Verzweiflung grenzende Schmerz über den Tod seiner innigstgeliebten ersten Gattin es war, der ihn trieb, im Glauben an Gott den Trost und die gewisse Wahrheit zu suchen, welche ihm kein philosophisches System gewährte; so waren es auch wieder schwere Schicksalsschläge, welche ihn in Marly zu abermaliger Erforschung des Zusammenhangs alles Denkens mit dem in ihm lebendigen Gottesbewußtseyn führten; und endlich, als er, nach dem Tode seiner zweiten Frau und seines jüngsten Sohnes, in Bern einige Jahre der Ruhe vor seiner letzten Krankheit fand, kehrte sein Geist noch einmal zu der ernsten Beschäftigung mit religiöser Philosophie zurück.

Als wir nun, namentlich zum Behufe seiner Biographie, seine hinterlassenen Schriften sammelten und ordneten, fanden wir so viele Proben von dieser tiefsten, ihm selbst wichtigsten Beschäftigung seines Geistes, daß wir uns nicht entschließen konnten, sie der Vergessenheit zu übergeben. Freilich sind es keine vollendete Arbeiten, wenige abgerundete Abhandlungen und Aufsätze, meistentheils nur Entwürfe, Studien, Fragmente und aphoristisch hingeworfene Gedanken. Aber doch so viel

Eigenthümliches, Geistreiches, bald durch die Tiefe und Schärfe des Denkens, bald durch die Frische und Lebendigkeit des Ausdrucks Ausgezeichnetes, so viel neue Gesichtspunkte, geniale Anschauungen und Gedanken, Ansätze tieferer Speculation, Keime fruchtbarer Philosopheme; daß wir es einem größern Kreis von Lesern mitgetheilt zu werden werth hielten. Wir wurden durch theologische und philosophische Freunde im Vaterlande des Verfassers in dieser Ansicht bestärkt, und durch den wohlwollenden Beistand der Dänischen Gesellschaft der Wissenschaften in Kopenhagen, der Gesellschaft zur Beförderung der schönen Wissenschaften und des königl. Dänischen Cultus-Ministeriums zur Herausgabe aufgemuntert und unterstützt.

Als wir, mein Bruder und ich, nun Ordnung in diese disjecta membra philosophi zu bringen suchten, fanden wir, daß bei der Beschaffenheit des vorliegenden Materials, das sich zu einem systematischen Ganzen nicht ordnen läßt, hauptsächlich die Zeitfolge, in welcher diese philosophischen Meditationen entstanden sind, maßgebend sey. Denn, wenn auch der Verfasser, wie sich aus einigen einleitenden Aufsätzen und aus Stellen seiner Briefe an Reinhold zeigt, die Durchführung größerer philosophischer Arbeiten sich vorsetzte, wohl auch mit der Aussicht auf Veröffentlichung derselben nach ihrer Vollendung; so hat sich doch keine solche vorgefunden, sey's, daß, wie wir es namentlich in Bezug auf die mehrmals erwähnte

Symbolik vermuthen müſſen, das Manuſcript (wie es ſcheint ein Foliband) verloren gieng, ſey's, daß V. die nur aphoriſtiſch hingeworfenen Gedanken ſpäter zu einem Ganzen zu verarbeiten beabſichtigte.

Was vorliegt, iſt daher als eine Reihe von Studien zu betrachten, und enthält die Geſchichte ſeines philoſophirenden Geiſtes. Die Ordnung nach der Zeitfolge wurde dadurch erleichtert, daß ſich mit ziemlicher Sicherheit unterſcheiden ließ, was jeder der oben bezeichneten Perioden angehörte, eine Folge von Aufſätzen das Datum ihrer Abfaſſung trug, ſo daß ſie ein philoſophiſches Tagebuch bildeten, und mehrere Briefe ſich an dieſes anreihen ließen. Daß wir zwiſchen dieſe Briefe eine Antwort von Reinhold eingeſchoben haben, wird man nur billigen, da ſie die Vermittlung bildet.

Wir dürfen nicht darauf Anſpruch machen, durch die Herausgabe dieſes philoſophiſchen Nachlaſſes die Philoſophie als Wiſſenſchaft mit einem neuen Syſtem, oder mit der wiſſenſchaftlichen Bearbeitung einer philoſophiſchen Disciplin zu bereichern. Es iſt aber die Selbſtdarſtellung der Geiſtesthätigkeit eines originellen Denkers und in dieſer zugleich ein Spiegelbild der Bewegung des Denkens und der Principienkämpfe während der lebendigſten Periode der deutſchen Philoſophie von Kant bis Hegel. In beiden Beziehungen iſt es ein Beitrag zur Geſchichte des Geiſtes.

Wir erwarten den Einwand, es laſſe ſich aus dieſen philoſophiſchen Phantaſieen eines Dichters nicht

viel lernen. Wir waren ſelbſt verſucht, ihnen dieſen Titel zu geben, und wollen es daher nicht übel nehmen, wenn man ſie ſo nennt; denn allerdings ſpielt die Phantaſie, und mit ihr der Humor und der Witz, in dieſen Fragmenten eine größere Rolle, als man in der Philoſophie gewöhnt iſt.

Allein wir möchten fragen: darf die Phantaſie, die lebendigſte Kraft des menſchlichen Geiſtes, von der Thätigkeit des philoſophiſchen Denkens ausgeſchloſſen werden? Oder kann einem Denker, der nun einmal in höherm Maaße Phantaſie hat, zugemuthet werden, daß er bei'm Philoſophiren ſich derſelben entſchlage, oder auf das Philoſophiren verzichte? Steht auch wirklich der durch Abſtraction gewonnene dürre Begriff der lebendigen Wahrheit der Dinge näher, als die Bilder und Ideale der Phantaſie? Und was iſt am Ende beſſer, es verberge ſich die bei allem Denken mehr oder weniger thätige Einbildungskraft hinter logiſchen Kategorieen und dialektiſchen Formeln, oder ſie trete mit Bewußtſeyn frei und lebendig in der Darſtellung der Gedanken hervor? In einem Punkte aber, das fühlen wir, werden die Leſer dem Gemüthe und der Phantaſie des Verfaſſers etwas zu verzeihen finden. So iſt das bisweilen Maaßloſe in ſeiner Kritik. Seinen Beifall ſpricht er als überſchwängliches Lob, ſeinen Tadel als verdammendes Urtheil aus. Und das Eine wechſelt mit dem Andern ab. Von einem enthuſiaſtiſchen Bewunderer Kants wird er zum

entſchiedenſten Gegner ſeiner kritiſchen Philoſophie. So ſehr er ſeinen Freund Reinhold liebt und ehrt, ſo unbarmherzig perſiflirt er doch ſeine philoſophiſche Schreibart. Ueber Schelling urtheilt er nur nach ſeinen erſten Schriften und offenbar mit einſeitiger Härte. Man bedenke indeſſen, daß dieſe Urtheile nicht für die Oeffentlichkeit beſtimmt waren, daß ſie der Ausdruck ſind eines tiefbewegten Gemüthes, das nach Einheit des Glaubens und Wiſſens ringt, und ſich gegen nichts ſo ſehr ſträubt, als gegen die Anmaßung eines Wiſſens, das den Glauben aufhebt. Auch richtet ſich die Schärfe ſeines Tadels immer nur gegen das Syſtem und deſſen Darſtellung, nie gegen die Perſon und den Charakter ſeines Urhebers und Vertreters.

Wir glauben auch, es laſſe ſich allerdings aus dieſen Blättern Einiges lernen. Schon das, wie ein freier, originaller und reichbegabter Geiſt die bedeutendſten Erſcheinungen der Philoſophie ſeiner Zeit aufgefaßt und ihre höchſten und feinſten Ideen und Probleme theils in ſich verarbeitet, theils in einer viel freieren Sprache als der der Schule, in der Sprache der Converſation und des Briefwechſels, worin B. unſtreitig ein Meiſter war, anſchaulich darzuſtellen verſucht hat.

Dann, und dieß iſt wohl das Höchſte, wie ein ſolcher Geiſt durch den Kampf des Lebens vielfältig innerlich und äußerlich hin- und hergeworfen, abwechſelnd erhoben und tief gebeugt, immer offen den Eindrücken

der Natur und der menſchlichen Geſellſchaft, aber auch immer wieder zur tiefſten Einkehr in ſich ſelbſt geneigt, vom Anfang ſeines Denkens bis an's Ende, auf der ganzen Irrfahrt durch das Gebiet der Speculation, — von den Einen heiligen Gedanken an den lebendigen Gott, — von Gottes Bewußtſeyn in der Vernunft und im Gewiſſen, geleitet, gehalten und vor den ihm vor Andern drohenden Gefahren bewahrt worden iſt. Und, wie es denn nicht anders ſeyn konnte, der Vater, den er kannte, zog ihn zum Sohne: vom Glauben an den lebendigen Gott war nur ein Schritt zum Glauben an Chriſtum, den Mittler.

Bern, im März 1858.

Der Herausgeber.

Inhalt des erſten Bandes.

Seite

Vorrede.

Einleitende Aufſätze.

Geſchichte der Idee einer allgemeinen Symbolik . . .

Ueber Geſchichte der Vernunft 1

Die verkehrte Welt 1

Der Bau der Welt 2

Ueber den Begriff Subſtanz 3

Was iſt Wahrheit? 3

Philoſophiſches Tagebuch. 1809–1810.

Lebensſtufen 8

Von der Fortdauer nach dem Tode 9

Kant (Vernunft. Ahndung. Offenbarung) . . . 10

Plato (Unſterblichkeit) 10

Vom Urſprung des Böſen 11

Aphoriſtiſche Gedanken 11

Kenne dich ſelbſt 11

Ueber Seyn, Einheit und Zahl 12

Ueber Demonſtration 12

Aphorismen 13

Ueber philoſophiſche Temperamente 14

Fragen 14

Einheit 15

Vernunft 16

Freiheit 16

Raum und Zeit 17

Denken 17

Raum und Zeit 17

Vernunft 18

	Seite.
Von der unentbehrlichen Harmonie der Seelenkräfte . .	184
Sinne, Verſtand und Vernunft	188
Was Philoſophiren vorausſetzt	203
Aufgabe der Philoſophie	215
Bemerkungen, über Plato, Descartes, Leibniz, Kant .	221
Vernunft und Freiheit	229
Ueber einige Merkwürdigkeiten der Kantiſchen Kritik . .	232
Ueber Raum, Zeit und Vorſtellung	238
Ueber Raumgefühl	240
Anſicht der dogmatiſchen Syſteme	243
Ueber die Möglichkeit einer Reinigung der philoſ. Sprache	250
Mathematiſche und philoſophiſche Evidenz . . .	274
Fragment über den menſchlichen Verſtand . . .	281
Religion, Philoſophie, Gott	284
Verſuch über die Freiheit	288
Philoſophiſche Principien. Axiomata und Theoremata .	296
Fragmente aus der Zeit des philoſophiſchen Tagebuchs.	
Gott als Princip der Philoſophie	331
Vernunft	337
Glauben	342
Ueber Unbefangenheit im Philoſophiren	346
Ueber die große und kleine Manier im Philoſophiren .	354
Ueber die Unbegreiflichkeit Gottes	360
Idealismus, ſubjective Lehre	365
Ueber das Identitätsſyſtem	374
Schelling über das Weſen der menſchlichen Freiheit . .	376
Natur und Gott nach Schelling	383
Aus Baggeſen's Briefwechſel.	
I. Baggeſen an Reinhold	389
II. Baggeſen an Reinhold	411
Reinhold an Baggeſen	419
III. Baggeſen an Reinhold	423
IV. Baggeſen an Reinhold	435
V. Baggeſen an Reinhold	456
VI. Baggeſen an Reinhold	459
VII. Baggeſen an ſeinen Sohn Carl	464

Einleitende Aufsätze.

Geſchichte

der Idee einer allgemeinen Symbolik.

Als ich hier in Marly gegen Ende des vorigen Jahres (1809) mich vor Verdruß und Kummer in der Unmöglichkeit fand, irgend eine dichteriſche Arbeit fortzuſetzen oder zu vollenden — ja in der Unmöglichkeit auch nur es zu wollen, wenn ich gekonnt, weil ich nicht wußte, wohin damit, verſchloß ich mich in meine Stube ſieben Wochen lang, neben meine Frau und meinen kleinen Sohn, Tages mich ſelbſt ergründend, Abends Montaigne leſend. Ich beſchloß die Poeſie aufzugeben; theils aus religiöſen Gründen, weil ich durch Meditation über mich ſelbſt und die Natur derſelben glaubte eingeſehen zu haben, daß ihre Cultur der Moralität nachtheilig; theils aus Pflichtgefühl gegen meine Frau und Kinder, weil ich einſah, daß mein poetiſches Leben am Ende Urſache der Noth ſey, worin ich bin und von je geweſen — angeſehen ein ſolches alles Gelderwerben und Gelderhalten unmöglich macht. Sollteſt du denn zu gar nichts anders taugen? ſagte ich zu mir ſelber, und beſchloß mich in Anſehung meiner Denkvermögen auf die Probe zu ſtellen.

Ich schloß mich ein, ohne Bücher, als nur mein Montaigne, der mir gleichsam ex opposito zu denken gab, indem er mehr phantasirt als denkt, und wenn er eine Meinung hat, fast immer meiner entgegen. Indessen fürchtete ich, schon an ihm zu viel zu haben, und Anacharsis Reisen, die ich abwechselnd auch las. Ich suchte also, um ja Reminiscenzen zu verhüten, und Nachahmungen zumal, etwas Wissenschaftliches zu denken, woran ich noch nie gedacht, und etwas zu schreiben, worüber ich kein geschriebenes Buch besaß. Nun fand sich das einzige dieser Art die Mathematik zu seyn. In dieser glücklichen Armuth sezte ich mir vor, die Mathematik, und zwar die Geometrie, die ich anfangs für die reine hielt, wieder zu erfinden.

Ich fand während dieses innern Studiums, Denkens und Zusammensetzens und Vergleichens meiner Gedanken, daß Arithmetik der Geometrie vorhergehen müsse. Ich sezte mir also vor, mit dieser anzufangen — und warf meine Gedanken auf's Papier — aber der Kürze der Zeit wegen, und weil ich vor Frost in den Fingern geplagt fast gar nicht schreiben konnte — flüchtig, stückweise, abbrevirend — Anfügen jedes Gedankens ohne Ordnung.

Hier ergab sich nun meiner Reflexion allerlei Merkwürdiges — z. B., daß unser Zahlsystem in keinem Verhältniß zu unsern übrigen Kenntnissen sey — daß 1 keine Zahl sey — daß unser Zahlsystem binarisch seyn sollte — daß vier mal vier, wenn 1 eine Zahl ist, in Ewigkeit nicht 16 machen könne — Daß 1 sich als 1 nicht dividiren lasse, weil es sich nicht multipliziren läßt — $1 \times 1 = 1$, — $1 : 1$ nicht $\div 1$ sondern $= 1$. Daß Einheit eine Qualität nicht eine Quantität sey — Daß 1 ein Ganzes nicht ein Theil — eine Form nicht Materie sey — Daß keine geometrische Figur dem 1 correspondire — Daß 1

das Dynamiſche gleichſam im mathematiſchen Punkte ſey — Daß jede kürzeſte Linie drei Punkte vorausſezt — Anfang, Mitte und Ende — Daß die gerade Linie ideal, die krumme real ſey — weil das auſſereinander in den Punkten wegfallen würde, wenn ſie nicht ſchon Linien wären, Ausdehnung hätten — Daß der geometriſche Punkt ein Duplum ſey, wie das arithmetiſche Eins — und dadurch allein Mathematik möglich und conſtruirbar — Daß die Einſicht in die Natur der Zahlen die höchſte menſchliche Einſicht ſey — die Einſicht nehmlich desjenigen, was im Denken mit der Natur, im Geiſte mit der Materie conſtruirt. Daß 1 wohl eingeſehen die Subſtanz in allem ſey — nicht Moment, nicht Atom (beydes ſey doppelt) — daß 1 Geiſt und nicht Materie ſey — daß 1 in jedem Geiſte und in allem Geiſtigen Gott — oder vielmehr göttliche Offenbarung ſey — daß mit einem wirklichen Punkt (wie ſollte er conſtruirbar ſeyn, wenn er nicht denkbar wäre? wie denkbar, wenn er nicht vielfach? wie vielfach, wenn nicht ſchon doppelt? wie Punkt, wenn nicht mehr als Nichts — etwas? wie etwas auch und in Gedanken, oder in der Anſchauung, wenn nicht zu unterſcheiden? wie zu unterſcheiden, wenn ohne Merkmal? wie Merkmal, wenn nicht auſſer uns, wie auſſer uns, wenn nicht im Raume als Atom oder Grenze des Atoms, oder Plaz des Atoms — in allen Fällen ausgedehnt in re oder in mente, als das kleinſtmögliche Ausgedehnte — oder Dimenſion des kleinſtmöglichen Ausgedehnten — oder Ort des kleinſtmöglichen Ausgedehnten — quantum primitivum — quantum limitativum — quantum privativum — ſich deckend? wie auch nur mathematiſcher Punkt Ort Merkmal (Grenze der Linie — was man will — wenn er in Anſehung ſeiner Verhältniſſe wenigſtens nicht etwas wäre? wie Mittelpunkt ſeyn können, wenn

er nicht Grenze zugleich zweier Linien wenigstens wäre?) daß mit einem wirklichen Punkt sage ich — mit einer wirklichen Zahl zwei, die Einheit vorausgesetzt, die ganze Welt gegeben (dem Umrisse, dem Plane, und der Grundzeichnung nach).

Aber während diesen und andern Meditationen schien mir ein Licht aufzugehen über ein gewisses Loch in meinem Philosophiren. Warum, frug ich, ist dieses wahr? oder warum glaubst du's wenigstens wahr? Wo sind die Zeugen deiner wissenschaftlichen Ueberzeugung bei Gegründung der Arithmetik und Geometrie. Mit welcher ursprünglichen Wissenschaft critisirst du sie? mit welchem Maas missest du ihre Verhältnisse — zwar die Geometrie mit der Arithmetik; aber du hast ja auch das einfachste Rechnen, selbst das Addiren — mit einem noch primitivern Addiren in deiner Vernunft zusammengehalten und verglichen. Welches ist die Urwissenschaft, in welcher du Anschauungen, die den arithmetischen und geometrischen vorhergehen, addirst? Etwa die Logik? — Daran hatte ich bis jezt nie gedacht. In meinem Leben habe ich nie eine Logik lesen können, so wenig als eine Grammatik. Zwei Reflexionen — selbst während meiner leider gar zu langen und gar zu ausschließenden Studien der kritischen Philosophie hatten mich davon abgehalten. Die erste, daß ich viele Sprachen besser und lebendiger inne habe, als irgend einer meiner Schulcameraden, die über Grammatica hiengen, sie je gelernt, ohne mich je um eine andere Grammatik zu bekümmern, als die ich mir selber gleichsam im Dunkeln machte. Ich wurde als Muster in Ansehung der Correktheit der Sprache, von dem größten dänischen Grammatiker öffentlich in seiner Grammatik empfohlen, als ich noch nie eine dänische aufgeschlagen, und in der seinigen nur diese Stelle über mich las. Se kannst du, dachte ich, es wohl auch

in andern Sprachen machen. Die zweite Reflexion war die, daß ich gehört hatte, Aristoteles habe die erste Logik herausgegeben. Sokrates und Plato haben also ohne Logik philosophirt, sagte ich mir, und Aristoteles hat in seiner Logik nur gesagt wie sie, oder höchstens wie er es mache beym Denken. Derselbe hat aber auch eine Poetik herausgegeben (die ich ebenfalls nie gelesen). So wenig ich nun diese, als Dichter, hatte lesen wollen, so wenig wollte ich jene als Philosoph lesen. Hierin aber hatte ich Unrecht, wie ich jezt einsehe. Doch davon anderswo. Jezt dachte ich an die Logik, und fand daß diese eigentlich nichts anderes als eine Sprachmathesis sey, eine arithmetische Grammatik — daß die reine Logik entweder die reine Grammatik der Vernunft heiße, oder die reine Arithmetik der Sprache. In beiden Fällen ist es aber die einfachste und kürzeste aller Wissenschaften. Denn die Sprache der reinen Vernunft, oder die reine Sprache der Vernunft hat nur ein einziges Verbum, und dies einzige Verbum weder **Tempora** noch **Modi** (weil wir dann schon in einem Gebiete tief unter der reinen Vernunft sind) das **Infinitivum**: Seyn. Dieses rein logisch zu flectiren in einer reinen logischen Reflexion darüber, oder den reinen logischen Gebrauch darzustellen, würde heißen eine tautologische Grammatik zu erkünsteln. Denn ohne Hülfswissenschaft — wenn die Logik reale Ontologie ist — oder Grund Wissenschaft, wenn die Logik bloß formale Ontologie ist, kömmt nichts heraus, ὃν καὶ πᾶν im Esse: Gedankenpunkt, Gedankenlinie, Gedankencirkel im idealen (realen oder formalen) Seyn. Die einzig mögliche Rechnung hier ist 1 multiplizirt mit Eins und dividirt mit 1 ins Unendliche giebt Eins. Denn Eins + Eins, als Einziges, giebt im reinen Denken in Ewigkeit nur Eins. Heißt aber, oder soll Logik reine Arithmetik der Sprache oder Mathesis der reinen Sprache

heißen, kommt dasselbe heraus. Copula als Copula in infinito nichts als Copula. Der erste Satz: Est quod est bleibt der letzte — Das unmittelbar einleuchtende — ein bloßes Einmaleins ohne Zahlen. Ich habe aber gehört, daß in der Logik ein Adeo, und ein Ergo, nicht anderer Probleme zu gedenken, außerhalb der Identität vorkommen sollen. Diese Probleme kann aber die Logik als bloße Logik unmöglich auflösen. Auch hat Kant mir gesagt, daß die bisherige Logik nicht rein sey (das ich ihm wohl glaube, weil die Logiken bandweise, nicht in einzeln Blättern herauskommen), daß sich viel Psychologisches in sie eingeschlichen, nicht der Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren zu erwähnen u. dgl. Die Logik braucht also wie Augias Stall, troz ihrer Unreinheit, gereinigt zu werden. Der Herkules der Metaphysik hat sie nicht gereinigt; er scheint es gleichsam unter seiner Würde gehalten zu haben. Als ich so weit in meinen bloßen Reflexionen, phantastisch oder vernünftig gekommen, fiel mir ein, daß ich oben unter einigen Büchern aus des seligen Kramers Bibliothek vielleicht eines finden könnte, das in Arithmetik, Geometrie, oder Logik einschlüge. Wie freute ich mich als ich gerade das fand, was ich, wenn es mir eingefallen wäre daran zu denken, am liebsten in diesem Augenblick aus hundert Gründen haben möchte: Bardilis Grundriß der reinen Logik. Seit neun Jahren hatte ich dies Buch nicht angesehen — damals war es mir, troz Reinholds Bitte, unmöglich es zu lesen, obgleich die erste Zeile darin mich damals hätte bestechen können — weil ich vor dessen Herauskommen Reinholden einen Brief geschrieben, den er mir bei der Gelegenheit zeigte, worin unter Anderem Bardilischen, stand: Wer rechnet, denkt. Als ich seine 12 Paragraphen gelesen bis zur Zeile 12, fiel mir ein, eine neue Probe meiner Fähig-

keit zu raisonniren anzustellen. Was folgt nun? frug ich, legte das Buch weg, und schrieb. Als ich die wichtigsten Folgen mir aufgesezt, las ich in einer Nacht einige Bogen, darauf das ganze Buch, und wie staunte ich über das Zusammentreffen meiner Gedanken mit Bardilis, den ich jezt (so sind wir elenden Menschen) tief zu schäzen anfieng. Allein nebenbei waren mir auch ganz andere Gedanken eingefallen — der auch unter andern, daß Bardilismus und Fichtismus — zwar in Ansehung des Prius himmelweit verschieden, aber in Ansehung des Posterius — des Resultats ziemlich gleich sind — und daß aus dem einen so wenig als aus dem andern System sich das Philosophiren selbst erklären lasse. Daß Fichtes zwar einen Anfang aber kein Ende, Bardilis zwar ein Ende aber keinen Anfang habe — daß beide das Vielseitige einseitig gedacht, und daß beide sich in einem Cirkel des eigenen bestimmenden, bestimmten und bestimmbaren Denkens bewegen. — Daß die Philosophie des Einen zwar einen Kopf, des Andern einen Magen, beide aber kein beide vereinigendes, zwischen Kopf und Magen schlagendes Herz haben.

So wenig als die Wissenschaftslehre, oder die Critik oder ein bisheriges System, kann also die Bardilische Logik (die übrigens einen seltenen Werth in mancher Rücksicht, wie jene, hat), die Philosophia prima seyn.

Nun glaube ich zwar vor der Hand nicht, daß eine solche überhaupt als allgemeingeltend möglich sey; aber daß eine Art von Propädeutik zu allen möglichen menschlichen Wissenschaften möglich sey, ist ein Gedanke, den ich nie habe aufgeben können, und aus den roben Gedanken, die ich zu verschiedenen Zeiten darüber gehabt, entstand im December 1807 die Idee einer Harmonie der Natursprachen, und einer durchgängigen Ueberseznng der einen in die andere, z. B. der äußern Natur in die

der innern (das Licht spricht mich an, wie das Wissen, die Wärme wie das Glauben, — die Natur spricht mich an in der Sonne, und die Menschenliebe in meinem Herzen, beide sind aber meinem Geiste vernehmliche Worte) — der sinnlichen Natur in der denkenden ihre — und in Vergleichung der mannigfaltigen Sprachen der sinnlichen Natur untereinander, der Sprache des Auges, des Ohrs, des Geschmacks, des Geruchs, des Gefühls — ihre Uebereinstimmung, ob das Wort roth des Gesichts zum Beispiel durch das Wort mi in der Musik, und beide in das Wort süß des Geschmacks, alle drei in das Wort lind (des Odems oder Geruchs) und zusammen in das Wort sanft des Gefühls übersezt werden — welche fehlen? — Ob nicht zu einem vollständigen Verstehen jeder dieser besondern Sprachen erfordert würde alle zu verstehen, ob eine Sprache allein, die nicht (wie Teutsch oder Griechisch) Wurzelsprache ist, sich selbst verstehen könne (Französisch oder Latein) — ob vollends Griechisch selbst, wenn man nur den attischen, und nicht zugleich den dorischen, aeolischen, und ionischen Dialect inne hätte, verstanden werden könnte — wenn nun gerade die gesammte Natursprache eine gemeinschaftliche Muttersprache vorausseze, welche diese sey? Ob etwa die Sprache der sinnlichen Wahrnehmung gerade aus fünf Dialecten bestehe, welcher darunter der attische? welcher der reinste? welcher der cultivirteste? Ob nicht manches in der Gesammtsprache dieser Dialecte — im homerisch-griechischen der Sinnlichkeit — nicht bloß aolice, dorice, ionice, sondern poetice sey? und welches? Von der Poesie und Prosa der Natur — die Sprache gebundener und ungebundener Objecte einerseits — mathematischer und dynamischer Gegenstände andrerseits — jener in Holland auf der Heide, dieser in der Schweiz auf den Alpen — Vergleichung gar der Buchstaben aller dieser Sprachen:

des *A* z. B. mit *I*, beider mit • der dreien mit Ich (wobei sich schon ergeben dürfte, daß dies mehr Ähnlichkeit habe mit dem Buchstaben Z, den Schakspeare den Hundsfott unter den Buchstaben nennt — mit dem Buchstaben O (Zero) der nichts bedeutet, wenn kein anderer dabey steht, und daß es am Ende am schicklichsten mit mathematischem • zu benennen). Eintheilung dieser Buchstaben in Consonanten und Vocale, wobei sich ebenfalls manches dem Ich unangenehme, aber darum nicht weniger wahre ergeben dürfte, z. B. daß *Z* nur ein Consonant, so wie *O*, und Ich nur ein zischender, sifflirender Consonant irgend eines tönenden Vocale des Nicht-Ichs sey, der dessen Klang immer mehr oder weniger unangenehm dem Ohre, dem Gaumen, dem Auge, der Nase, dem Finger, der harmonieliebenden Vernunft mache.

Vom Urwort *Logos*, aus einem einzigen Buchstaben bestehend, der zugleich Vocal und Consonant ist, und ohne welches alle Buchstaben und Sylben und Worte der Natur in und außer uns keine Bedeutung haben, wie dies Urwort in den verschiedenen Sprachen ausgesprochen wird, im *A* der mathematischen, im *Es* der logischen, im Cirkel der geometrischen, im Einfachen der innersten, im All der äußern Natur, im *ὂν καὶ πᾶν* einer philosophischen Mundart, im Prius des Denkens als Denken, in einer andern, im Fatum einer andern, in Natur oder Weltseele einer andern, im Gott aller religiösen Mundarten, vom *O* des auf dem Berge rufenden wilden Amerikaners bis zum Jesus Christus des in der Kirche betenden zahmen Europäers.

Von der Ursylbe, aus den zweien Urbuchstaben bestehend A als unendliches I und O als unendliches Zero: Natur, Geist und Materie. Wie diese Buchstaben in den verschiedenen Alphabeten ziffrirt werden? wie der

Urvocal in dem organischen, und wie der Urconsonant in dem mechanischen Alphabet, und umgekehrt, gezeichnet ist?

Warum wir unsre Ursylbe auf das Urwort, das keine Sylbe hat, übertragen? wie diese Uebertragung in der Natur eines sprechenden Geschöpfs nothwendig ist, weil Alles, auch das einsylbigste, nur durch Doppelklang Einklang hat?

Von Zeichen überhaupt, als Zeichen — Consonant-Zeichen und Vocalzeichen — Hieroglyphen als organische, Buchstaben als mechanische, Figuren als geometrische, Zahlen als arithmetische, Bilder als dynamische, bloße Formen als mathematische Zeichen. Vergleichung und Harmonie dieser Zeichen. Dechiffriren ihrer Alphabete.

NB. Uebersezung eines geometrischen Problems und Auflösung desselben, nicht blos in algebraischer Sprache, sondern zugleich in physischer, in historischer, in poetischer Sprache.

Rechnungsproben des nehmlichen in Zahlen, in Figuren, in Bildern, in Tönen, in Farben, in Gefühlen. Multiplications-Exempel der Leidenschaften, Divisions-Exempel der Begriffe, Additions-Exempel der Farben, Subtractions-Exempel der Empfindungen, verglichen mit ähnlichen.

Vom Echo. — Dies merkwürdige Luftwort.

Was Echo den übrigen Sinnen ist? Was Echo in der Geschichte, in der Moral, in der Politik, in der Poesie, in der Malerei — zumal in der Poesie, wo es eine Hauptrolle spielt. Von der häufigen Verwechselung in allen diesen verschiedenen Gebieten des Echos, des Halls mit dem Widerhall.

Von Sich selbst hören im Echo und Sich selbst sehen im Spiegel zum Beispiel. Ob Träumen ein Echo des Wachens, Arbeit ein Echo der Nothwendigkeit, jedes

Daſeyn ein vorüberfahrendes Echo des Seyns? Ich bin deſſen Stimme, der in der Wüſte ruft.

Ueber Echo, als Antwort. Ob nicht jede Antwort ſchon in der Frage liegt, wie jeder Wiederhall den Hall wiedergibt, wie jedes Bild im Spiegel das Bild außer dem Spiegel? Ob nicht jeder Traum im Wachen liegt; d. h. ob die Träume nicht nach dem ausfallen, was gelebt wird?

Beiſpiel:

Wenn der Egoiſt in ſeinem philoſophirenden Zweifel, ſich ſelbſt vorausſezend, ſo die Frage ſtellt und ausruft: Biſt du? antwortet das Echo = Du!

Wenn der Chriſt hingegen in ſeinem philoſophirenden Zweifel ſo die Frage ſtellt und ausruft: Bin ich? antwortet das Echo = Ich!

Ob nun gleich die Antwort, wie in jedem Echo und Spiegel, nothwendig ex opposito zurückgeworfen, mithin als Gegenſaz ausfällt, ſo iſt doch in dem Wiederhall Du des Egoiſten nur ſein Ich, in dem Wiederhall Ich des ſich verleugnenden Chriſten Gott.

Über Töne als Echo des Klangs, Farben als Echo des Lichts. — Über das heilige Echo des ſtillen Gewiſſens.

Wenn ich religiös denke, kömmt mir mein Denken immer als ein Echo vor, als dächt' es in mir, ohne daß ich ſelber rieſe. Es iſt gleichſam der Wiederhall von einer unhörbaren Stimme.

Ob Centrifugalkraft das Echo von der Centripetalkraft ſey? oder umgekehrt?

Von Spiegeln. Ein reichhaltiges Kapitel der Symbolik. Kern der Symbolik.

Alles ist Spiegel. Das einzige Sich Spiegelnde Gott. Speculation. Wir sind nur Scintillirungen der Ur-Sonne im Ocean — im Tropfen — **Lux tremulans solis**; aber nicht (Gott sey gedankt) **Luna**.

Über die zwei großen Lichter, und die zwei großen Schatten. — Ebenfalls ein großes Kapitel der Symbolik.

Gott verleihe mir Kraft und Ruhe zu dieser Arbeit. Nur darum, Vater! lebe ich.

Ueber Geſchichte der Vernunft.

Man hat das Univerſum (den geahndeten Inbegriff alles im Raum und in der Zeit außer uns und in uns vorhandenen und denkbaren), aus verſchiedenen Principien, weil es unmöglich war, es ſich als ein abſolutes Eins verſtändlich zu machen, dualiſtiſch eingetheilt; und das Ganze (das zwar nie als ein ſolches weder empfunden noch gedacht, aber immer auf eine eben ſo nothwendige als wunderbare Weiſe als denkbar angenommen wurde), zerfiel von jeher durch dieſe urſprüngliche Eintheilung in zwei heterogene Theile.

Entweder alles wurde in Geiſt und Materie, das Sinnliche und Ueberſinnliche, mundus sensibilis et mundus intelligibilis, oder in Freiheit und Natur, oder in Subſtanzialität und Accidentalität, oder in Schöpfer und Schöpfung (Urſache und Wirkung), oder in Dinge an ſich und Erſcheinungen, oder in Gutes und Böſes, oder in Gott und die Welt, oder in Subjectivität und Objectivität (Ich und Nicht Ich), oder in Alles und Nichts (realiſtiſche polariſche Identität), oder in Gott und Alles (idealiſtiſche polariſche Identität), oder in Leben und Tod (Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit), und ſo weiter, eingetheilt. Die Symbolik ſammelt alle dieſe dualiſtiſche Eintheilungen, vergleicht ſie, ſucht die Principien der Theilung auf und unterſucht dieſe; bemüht

ſich das Oberſte, das Allgemeinſte herauszufinden, durch Verſuche, wie die übrigen ſich daraus deduciren, oder als bloße Symboliſationen deſſelben erklären laſſen.

Sie wird nicht bloß die in irgend einem Syſtem auftretenden, nambaften, Dualismen, ſondern auch die verſteckten aufſuchen, wie z. B. Vernunft und Natur, eine Eintheilung, die zwar nirgends ſyſtematiſch aufgetreten, ſich aber dennoch nicht bloß denken läßt, ſondern längſt, wenn auch verworren und dunkel, wirklich gedacht worden, wie aus den Ausdrücken Ens reale und Ens rationis, Realia und Idealia, u. dgl. nachzuweiſen iſt. Sollte ſie finden, daß dieſe Doppelanſicht des Univerſums, wenigſtens eben ſo gegründet und nothwendig ſey, als eine andere, würde ſie ſich freuen, weil die eine Seite dieſes Dualismus dann wenigſtens rein gegeben iſt, gar nichts wiederum Zweideutiges und aufs neue zu Trennendes hat, die Vernunft nehmlich. Denn es iſt ſogar noch keinem Skeptiker eingefallen, die Frage aufzuwerfen: Was iſt Vernunft? oder wenn er ſie aufwarf, zu legitimiren, oder wenn er ſie legitimirte, gerade dadurch zu beweiſen, daß er ſie nicht hätte aufwerfen ſollen; weil er ſie ja durch Vernunft der Vernunft zu legitimiren glaubte. Jeder Pyrrhoniker (ſelbſt Montaigne) ſetzt die Vernunft voraus, und behauptet nur, daß ihr die Natur, oder daß die Natur ihr, oder höchſtens ſie ſich ſelbſt widerſpreche. Wer Vernunft leugnet, oder für etwas Zweifelhaftes, mithin Zweideutiges hält, zweifelt nicht einmal; denn er hat erſtens nicht womit, zweitens keinen Grund zu zweifeln.

Jede Philoſophie iſt alſo ein Verſuch: Das Irrationale rational zu machen und die Natur der Dinge ſich vernünftig zu erklären, und nicht die Vernunft vernünftig zu machen, welches ein ſich ſelbſt widerſprechendes Geſchäft iſt. Alle Klagen der Skeptiker werden über das

Unvernünftige in den Vorstellungen, Begriffen und Systemen geführt; wie die Klagen der Moralisten darüber geführt werden, daß die Menschen schwach oder böse, nicht darüber, daß die Menschen Menschen sind. Denn die Vernunft ist das Maaß dessen, was seyn soll in allem was da ist, oder erscheint in allem was nicht Vernunft ist. Ihre Übereinstimmung mit sich selbst, wo sie da ist, ist ausgemacht; denn sie besteht gerade in vollkommener Übereinstimmung.

Alles Denkbare ist demnach entweder in der Vernunft oder außer der Vernunft, entweder für die Vernunft oder wider die Vernunft, entweder durch die Vernunft, oder durch etwas Unvernünftiges, mit einem Wort: Alles ist Vernunft oder Nicht-Vernunft, Eins oder Uneins.

Die sich selbst geoffenbarte Vernunft fühlt sich so zu sagen zu dieser Unterscheidung genöthigt; und nennt, in wiefern sie sich mitten in dem von ihr unterschiedenen Eins befindet, das von ihr verschiedene: Uneins. — Da sie nichts als Einheit unmittelbar anschauen kann, ist ihr erstes Urtheil kein anderes, als Eins = Nicht-Eins. Uneins. Anderes Eins, verschiedenes Eins, mehr Eins, Natur.

So sieht die reine Vernunft das Universum an, bevor sie noch der Sinne und des Verstandes Berichte darüber vernommen. Dies ist ihr Urvernehmen. Durch dies Urvernehmen der Natur (der Vernunft außer ihr) ist sie reine ursprüngliche, allgemeine Vernunft. Durch das ihr gleichsam angewachsene hinzukommende mittelbare Vernehmen durch Sinne und Sinneneinheit (Verstand) ist sie abgeleitete, eingeschränkte, besondere, bestimmte menschliche Vernunft. Individuelle, verpersönlichte Vernunft. Sie gehört jetzt nicht allein der Ursache des Universums, sondern als so oder so gebunden, eingeschränkt

(nicht beſchränkt) und beſtimmt, zur Sache des Univerſums. Sie kann erſt jetzt ihr eigenes Studium, wie das des Univerſums anfangen. Denn Philoſophiren heißt nicht unmittelbar einſehen, ſondern mittelbar das unmittelbar Eingeſehene ſich und andern erklären.

Das Studium der Vernunft des Ganzen zerfällt jetzt in ein zweifaches Studium: das der Natur und ihrer ſelbſt: Phyſik und Methaphyſik. Sie ſucht hinter ihre eigene Einheit in der Natur, und hinter die Natur in ihrer eigenen Einheit zu kommen.

So hat, um das Allerallgemeinſte zu ſagen, was ſich davon ſagen läßt, alles menſchliche Philoſophiren angefangen, und anfangen müſſen. Jede Wiſſenſchaft hat ſo angefangen. Wir wollen ſogar den kleinſten denkbaren wiſſenſchaftlichen Verſuch z. B. nur annehmen, den zu Fünfe zu zählen. Hier ſucht die kindliche rohe Vernunft ſchon in der That nichts als noch Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt in den Fingern der Hand. Oder die Wiſſenſchaft des Unterſcheidens der linken von der rechten Hand.

Wie nun aber im Studium der Natur — Naturgeſchichte der Phyſik vorhergehen muß, und erſt möglich machen kann, ſo ſcheint im Studium der Vernunft — Vernunftgeſchichte der Methaphyſik vorhergehen zu müſſen; und eine Vernunft-Chemie (Kritik der reinen Vernunft) kömmt mir vollends als ein übereilter Verſuch vor, ehe noch eine Naturgeſchichte derſelben geliefert worden.

Nun iſt die Frage: Iſt eine ſolche da? und wo iſt ſie? welche iſt es? Wir nehmen nehmlich hier Geſchichte in der Bedeutung der ἱστορία — Phänomenologie, äußere Naturbeſchreibung. Es iſt ſchon auffallend, daß kein Buch exiſtirt, das einen ſolchen Titel führte: Historia rationalis oder Descriptio rationis, Phänomenologie der

Vernunft. Wo iſt nur irgend ein Verſuch einer Beſchreibung der Vernunfterſcheinungen — ad modum der Naturphänomene?

Die Naturgeſchichte der Vernunft kann nämlich zweifach gedacht werden, als Ideologie — entweder eine allgemeine: Von den Rationalien überhaupt, ihrer Eintheilung in drei Ideen (wie der Naturalien in drei Naturreichen) und wenn ich zugäbe, dergleichen wäre ſchon überflüßig in allerlei Ontologien geliefert, ſo frage ich — da ſich auch eine beſondere Naturgeſchichte der Vernunft denken läßt: Von den vorhandenen einzelnen Phänomenen in den drei Idealreichen, wo denn dieſe gegeben iſt?

Zweitens, in Anſehung der erſten allgemeinen, die dieſe beſondere als vorhergehend vorausſetzt, frage ich, ob man bisher darin gehörig die Verſtandesbegriffe von den Vernunftideen unterſchieden und abgeſondert hat, wie man etwa in der allgemeinen Naturgeſchichte die Artefacta von den eigentlichen Naturalibus getrennt, damit man nicht Categorien mit Ideen, wie Tiſche mit Bäumen, oder Papier mit Maulbeerrinden (morus papyrifera) verwechsle.

Die Naturgeſchichte (empiriſche Phyſik) liefert die Gegenſtände und ihre äußern Verhältniſſe zu einander, in der Natur. Die Vernunftgeſchichte müßte die Ideen und ihre innern Verhältniſſe zu einander in der Vernunft vorerſt auf- und zuſammenſtellen.

Zweitens liefert jene eine ſo weit möglich vollſtändige Beſchreibung dieſer Gegenſtände in ihren mannigfaltigen Geſtalten. Auch dies muß die Vernunftbeſchreibung thun.

Drittens. Der empiriſche Naturbeſchreiber enthält ſich aller Fragen nach dem Grund und der Urſache ſeiner vorgefundenen Gegenſtände, und aller Operationen daran,

um ſeine voreilige Neugierde zu befriedigen. Er enthält ſich als Beſchreiber aller Anatomie, Chemie, und betrachtet nur als treuer Beobachter die Dinge, wie ſie aus den Händen der Natur gekommen. Der empiriſche Vernunftbeſchreiber ſoll ſich gleichfalls aller Fragen nach dem Grund und der Urſache ſeiner vorgefundenen Ideen enthalten — keine Analyſis noch Critik derſelben wagen.

Er liefert z. B. eine Beſchreibung der bisher vorhandenen Vernunftſyſteme in ihren wichtigſten Momenten.

Er ſtellt alle bisher ausgeſprochenen Vernunftprincipien auf.

Er ſtattet einen Bericht ab von allen authentiſchen Vernunftthaten.

Er liefert ein Verzeichniß aller anerkannten reinen Einheiten.

Vergleichen aller bisherigen Ideale und Archetypen.

Vergleichen aller bisherigen Vernunftprobleme.

Er liefert, mit einem Wort, den Vernunftvorrath der Menſchheit.

Die Vernunftgeſchichte enthielte demnach eine ſo weit möglich vollſtändige Sammlung aller glücklichen oder unglücklichen Vernunftverſuche, Philoſopheme, aller mehr oder weniger reinen bisher bekannten Vernunftproducte in einer ſyſtematiſchen Ordnung. Dieſe iſt für's erſte nur objective Claſſification (nicht wie die naturhiſtoriſche anfänglich, ſubjectiv — linneiſche). Die Vernunftphänomene und Vernunftproducte werden nehmlich nach den Gegenſtänden der irrationalen Natur, woran ſie ſich offenbaren, geordnet.

Die verkehrte Welt.

Es iſt eine traurige aber von aller mit Nachdenken verbundenen Beobachtung beſtätigte Bemerkung, daß in der Welt, oder auf dem Stäubchen von Welt, worauf wir Gott würmer oder Wurm götter herumkriechen, der äußere Werth (Preis) einer Perſon und eines jedweden Dinges nicht blos in keinem geraden Verhältniß mit ſeinem innern Gehalt, ſondern in einem ganz verkehrten ſtehe. Der prüfende Verſtand findet daher kein paſſenderes Beiwort für die chaotiſche Sammlung der Erſcheinungen, die wir gutmüthig oder voreilig mit jenem Namen beehren, als das, welches in dem Sprüchworte „Die **verkehrte** Welt" angetroffen wird.

In dieſem Ausdruck liegt aber ein Widerſpruch verborgen. Das Prädicat hebt das Subject, oder das Subject das Prädicat auf, wenn man genauer zuſieht. Wer ſich unter Welt etwas Beſtimmtes denkt, trifft in dieſem Begriff ein Merkmal an, und zwar das Hauptmerkmal: Ordnung oder Harmonie, das ſich mit dem Verkehrten gar nicht verträgt. Eine verkehrte Welt würde demnach ſo viel heißen als Etwas Verkehrtes, das nicht verkehrt wäre, welches ſich geradezu widerſpricht.

Wenn man ſich indeß auf irgend eine Höhe der Unbefangenheit hinſtellt und das ringsherumliegende Befangene betrachtet, nimmt man eine Menge Phänomene wahr, die den Augen mechaniſcherweiſe, zugleich mit dem geöffneten Munde, jenes Sprichwort ſo zu ſagen abnöthigen.

Wenn man im Gebiete der Sinnenwelt die Erde, den beinahe kleinſten aller Weltkörper, in despotiſcher,

ſelbſtgefälliger Ruhe, einem ſich nie von der Stelle bewegenden aſiatiſchen Herrſcher gleich, ſtill da ſitzen ſieht, während die andern hundertmal größern Planeten, die tauſendmal größern Sonnen, und die hunderttauſendmal größern Millionen von Fixſternen, als eben ſo viele Sclaven und Sclavinnen, bloß um Seine Majeſtät zu beluſtigen, athemlos herumlaufen — wenn man im Gebiete der Geiſterwelt die Wahrheitsfänger das All und das Nichts durchſtöbern ſieht, um Etwas, das gerade in der Mitte liegt, zu haſchen — wenn man ſie ſich immer weiter von ſich ſelbſt um das, was Ihnen Noth iſt, immer weiter von den Menſchen, um das was den Menſchen noth iſt zu finden, entfernen ſieht — wenn man ſie die Materie entkörpern, den Geiſt beleiben, die Gottheit vermenſchlichen — und den Menſchen vergöttern — aus Allem ein Nichts zuſammenſetzen und aus dem Nichts ein All herausſpinnen, oder wie die Geſchäfte der bisherigen Philoſophen ſonſt alle heißen; wenn man alle dieſe Phänomene betrachtet, ſage ich, kann man ſich ſchwerlich des Ausrufs erwehren O! die verkehrte Welt!

Wenn man die Menſchen in beinahe allen wichtigen Geſchäften beim Ende anfangen ſieht, wenn man ihre Wiſſenſchaften und Künſte betrachtet, und dabei inne wird, daß die meiſten, wo nicht alle Dach und allenfalls ein oberſtes Stockwerk ohne Grund oder feſte Pfeiler haben — wenn man die Syſteme ihrer ſogenannten Erziehungen und Regierungen etwas genauer, als gewöhnlich geſchieht, ins Auge faßt und mit dem Verſtande prüft, und wenn men dadurch am Ende entdeckt, daß das große Syſtem der Menſchheit in ſeiner bisherigen Entwicklung, der Menſchheit in den Perſonen und der Sammlungen von Perſonen die man Staaten nennt, jene um ein Minimum sapientiæ und

dieſe um ein Maximum insipientiæ ſich herumdreben — wenn man durchgängig, in der Moral und in der ſogenannten Religion, ſo wie in der Politik die ungeheuerſten Mittel zu den winzigſten Zwecken — lauter krachende, berſtende, die Erde weit umher erſchütternde Mäuſe gebärende Berge ſieht, ſo ſteht man da auf ſeinem Hügel ungewiß, ob man über dieſe Verkehrtheit ſich todt weinen oder todt lachen ſoll.

Man ſtieg hinauf, um den ſchönen Anblick einer Welt zu genießen und das herrliche Drama einer Geſchichte zu bewundern — O Traum! o! Täuſchung! Ein verwerrenes Chaos und eine weinerlich comiſche Farce — lohnten kaum die Mühe des beſchwerlichen Heraufſteigens.

Kein Plan, keine Ordnung, keine Zweckmäßigkeit iſt in dieſem großen Schauſpiele ſichtbar — überall erblickt man Inkonſequenzen, Schiefheiten und Widerſprüche — und das Wunder aller Wunder iſt, daß dies Chaos dennoch bleibt, daß es nicht vor den Augen der Zuſchauer ſich ſelbſt zerſtört, daß es ſich ſelbſt nicht ſchon längſt zerſtört hat. Es ſcheint dieſe Ungereimtheit alle übrigen, als ein non plus ultra der Verkehrtheit, zu krönen.

Dort verſucht man aus allen Arten von Plagen ſich eine Glückſeligkeit zuzubereiten — dort richtet man die Kinder wie Thiere ab, um ſie zu Menſchen zu bilden, dort organiſirt man den Krieg um Frieden herbeizuſchaffen, dort bringt man die Langweile, um ſich zu ergötzen, den Irrthum, um ſich zu belehren, die Sclaverei, um ſich frei zu machen und die Eigenliebe, um zur Tugend, zu gelangen, in Syſteme. Man läuft vom Leben weg, um dem Tod zu entgehen, vergiftet ſich, um nicht krank zu werden, ſprengt im vollen Galop vom Ziele weg, um das Ziel zu erreichen, und ſucht ſich ſelbſt überall, ſelbſt

jenſeits des Nirgends, und jagt herum durch die ganze Peripherie, um auf das Centrum zu ſtoßen.

Aufklärung! Aufklärung! Aufklärung! hallt und ſchallt und wiederhallt es überall in dieſem verworrenen phyſiſchen, intellectuellen, moraliſchen, politiſchen und religiöſen Chaos. Ein zerſtreutes Heer von Irrwiſchen, die man Philoſophen, Theologen, Moraliſten und Politiker nennt, zünden am hellen Tage (denn in dem allgemeinen Eifer wird nicht bemerkt, daß die Sonne ſcheint) ungeheure Kerzen an, um ſie herum verſammeln ſich Haufen mit kleineren Kerzen, die ſie wieder anzünden, und ſo entſteht eine allgemeine Illumination von allerhand rothen, grünen, blauen, gelben Flämmchen, die nur das Nachtheilige haben, daß man davon gänzlich geblendet wird, und vor lauter Schein die Helle, vor lauter Licht den Tag nicht ſieht. Nur das Nachtheilige? was ſage ich? ſie ſtecken an — die Sonne hat noch kein Patrönchen angezündet, aber dieſe kleinen in die Kreuz und Quere herumgeſchwungenen Fackeln und Kirchenlichter und Studierlämpchen und Küchenkerzen und brennende Schwefelſpäne — was thut's? Hier ſpringt ein Pulverthurm, ein Arſenal, in die Luft, dort lodert ein Strohdach — hier und dort gehen ganze Städte, ganze Staaten in Flammen auf. Die Verwirrung, der Lärm, das Toben wird noch chaotiſcher, und man ſchreit ſich heiſerer als je: Aufklärung! Aufklärung! Aufklärung!

Wie im Raume, ſo verkehrt ſieht es auch in der Zeit aus. Die Erdgeſchichte iſt nicht vernünftiger als die Erdbeſchreibung, es iſt in jener nicht mehr Plan als Ordnung in dieſer. Dunkel und Blendwerk liegen beiden zum Grunde. Die Folgenreihe der vorhergehenden Einrichtungen entſpricht der Sammlung der Gegenwärtigen — die eine erklärt die andere — und das einzige,

was nicht im verkehrten Verhältniß zu einander ſteht, iſt die Erfüllung der Zeit und die Erfüllung des Raumes.

Das Menſchengeſchlecht fieng vom Anfange mit dem Ende an. Der Dämon der Verkehrtheit ſcheint es immer geleitet zu haben. Das Kind hatte kaum angefangen zu kriechen, ſo wollte es ſchon fliegen. Beflügelte Würmer blieben ruhig auf der Erde, als dieſer Unbeflügelte ſchon das Feuer des höchſten Himmels zu erobern ſuchte. Es war als ahndete die Raupe gleich nach der Geburt den künftigen Schmetterling.

Der erſte Griff nach Wahrheit war ein Irrthum — der erſte Schritt zur Tugend eine Sünde.

Zufolge dieſer ſeiner natürlichen Verkehrtheit, oder irre geführt durch jenen Dämon — fiengen die Menſchen an ringsherum außer ſich eine Menge Gebäude aufzuführen, bevor ſie ſich ſelber (den eigenen Boden) gebaut hatten. Sie fiengen an Welten einzurichten, bevor ſie ſich ſelber ordentlich eingerichtet hatten. Die Sachen beſchäftigten ſie viel früher als die Perſonen — die Erſcheinungen viel früher als das, was den Erſcheinungen zu Grunde liegt — die Folgen viel früher als der Grund und die Würkungen früher als die Urſache. Als ſie endlich zu den Perſonen gelangten — fiengen ſie alles mit dem Du und dem Er an, ohne dem Ich nur einen Blick zuzuwenden. Sie fiengen kurz mit dem Allerletzten an — und werden höchſtwahrſcheinlich mit dem Erſten endigen. Dieſe Verkehrtheit zeigte ſich nicht bloß im Ganzen, im Allgemeinen; ſondern im Beſondern und in allen Theilen. So ungereimt die Idee war, Gebäude ohne das nöthige Werkzeug, ohne Kenntniß ihrer Kräfte, ohne eigenen feſten Boden zu haben, aufführen zu wollen — ſo ungereimt war jede einzelne Ausführung dieſer Idee ſelbſt. Nicht bloß im leeren Raume bauten ſie,

ſondern ihre grundloſen Gebäude ſelbſt wurden verkehrt aufgeführt. Alle bisherigen menſchlichen Einrichtungen, Verfaſſungen, Syſteme, bis auf die bewunderungswürdigſten ſogenannten Meiſterwerke, ſehen daher umgekehrten Pyramiden ähnlich, denen nichts zur Feſtigkeit und Vollendung fehlt als die Baſis, und ein leider! in der Luft unmöglicher Boden.

Der Bau der Welt.

Die Werke des menſchlichen Geiſtes, unſre Erfindungen, Einrichtungen, Wiſſenſchaften und Künſte, im Großen und im Kleinen, von der Organiſirung einer mächtigen Monarchie oder einer kräftigen Republik, bis zum kindlichen Erbauen eines Kartenhauſes herab, von dem Hinkleckſen einer Vorrede, wie dieſe, zum bisherigen non plus ultra der Vorſtellungskunſt einer Kritik der Vernunft oder der Darſtellungskunſt eines Oberons hinauf, ſind alle meines Bedünkens nach ſammt und ſonders als Baugerüſte oder Theile von kleinern Baugerüſten eines großen allgemeinen Baugerüſts zu einer möglichen, einſt würklichen von der Vernunft nothwendig verlangten Welt anzuſehen.

Ich ſage, meines Bedünkens; denn ich weiß wohl, daß dies alles nach dem Bedünken vieler Gelehrten und Ungelehrten für die Welt ſelbſt gehalten wird. „So geht es in der Welt.“ — „Die Welt iſt nun einmal nicht anders.“ — „O! Die verkehrte Welt!“ heißt es, tönt es und wiederhallt es in allen Geſprächen und Schriften und Reden, in allen Küchen und Studierſtuben, und Kabinetten und Rathsverſammlungen, — ich habe es oft genug geleſen, oft genug gehört — meines Bedenkens aber ſollte es „So geht es in dem Gerüſte! Das Gerüſt iſt nun einmal nicht anders!“ O! Das verkehrte Gerüſt! heißen.

Mein Bedenken mag nun richtig oder falſch ſein, Ihr ungelehrte Weltbandlanger, gelehrte Weltgeſellen, und hochgelehrte Weltmeiſter! ſo kommt es mir doch mit Eurer gütigen Erlaubniß vor, als hätte meine An-

ſicht der Sache, außer dem nur nicht zu verachtenden Punkt der Beſcheidenheit und dem nicht immer zu verachtenden Punkt der Neuheit, noch einige Punkte, in deren Rückſicht ſie wenigſtens bis weiter geduldet werden könnte.

Von dieſen hebe ich hier in der Vorrede einen einzigen heraus — den übrigen habe ich das Buch ſelbſt gewidmet. Es iſt der Mittelpunkt von dem gleichſam alles Licht auf die übrigen fällt. Zur richtigen Faſſung der übrigen iſt es nöthig, daß ich den Leſer zuerſt ſo gerade als möglich vor dieſen hinſtelle.

Wir ſelber und alle Erſcheinungen um uns her ſind in Bewegung; es kommt uns allen wenigſtens ſo vor, als ſeyen wir alle, wo nicht in einer gewiſſen Thätigkeit, ſo doch in einer ungewiſſen Geſchäftigkeit, als würde an irgend etwas in uns und außer uns, für das liebe Selbſt oder für das Ganze, zu unſerm eignen oder zu anderer Nutzen und Vergnügen gearbeitet; es kommt uns ſo vor, ſage ich — und wir können nun einmal nur von dem ſprechen, was uns vorkommt.

Wenn wir aber nun in demjenigen, was durch dieſe allgemeine Geſchäftigkeit zu Stande gebracht worden iſt, oder gebracht wird, eine durchgängige Schiefheit wahrnehmen — wenn wir in dem Gebäu, was wir Welt nennen, keinen Plan bemerken — und hauptſächlich, wenn wir bei genauerer Unterſuchung deſſelben entdecken, daß der Grund dazu noch immer fehle, und daß das, was fertig iſt, einem Strohdach ähnlicher ſieht als einem feſten Fundamente — (in dieſem Urtheil kommen alle überein, es würde ſonſt kein Streit mehr unter den Arbeitern und Zuſchauern ſtatt finden) ſind wir denn nicht alle ſammt und ſonders Narren, daß wir unſern Schweiß und mitunter unſer Blut, an der Aufführung eines planloſen, grundloſen, ſchiefen Gebäudes verſchwen-

den, das über kurz oder lang, durch sich selbst nothwendig zusammenstürzen, und uns alle miteinander unter seinen Trümmern begraben muß.

Es ist doch wahrlich ein gar zu niederschlagender Gedanke, daß die Anstrengung aller unserer Leibes- und Seelenkräfte, daß die gesammte Anstrengung aller Leibes- und Seelenkräfte des ganzen Menschengeschlechts seit Jahrtausenden nicht nur umsonst gewesen, sondern sogar der höchsten Wahrscheinlichkeit nach am Ende die totale Zerstörung aller dieser Leibes- und Seelenkräfte selbst als Resultat bewirken müsse.

Diese Verzweifelung fällt weg, wenn man unser bisheriges Geschäft als Arbeit an einem Gerüste und Herbeischaffung der Materialien zum Gebäude betrachtet. Weit entfernt in diesem Fall, das Ganze für unnütz oder zweckwidrig zu erklären, können wir denn sogar jeden einzelnen noch so schief und verkehrt scheinenden Theil als brauchbar ansehen, und den zur ferneren Thätigkeit aufmunternden Trost haben, daß wir alle das unsrige zweckmäßig gethan haben.

Die Grundlosigkeit, Planlosigkeit und Schiefheit des Vorhandenen (das was uns jene Zweifel einflößte — und vorausgesetzt, daß wir mit der Aufführung des Gebäudes selbst wirklich beschäftigt wären — bis zur Verzweifelung einflößen mußte) schreckt uns dann nicht mehr, denn ein Gerüst braucht keinen festen Grund, es ist nicht unumgänglich nothwendig, daß es gerade sey, und in zusammengebrachten Materialien kann kein Plan statt finden.

Die Welt wird gebaut. Die Menschen sind Gottes Hände zu ihrer Aufführung. Vor der Hand existirt noch keine Welt — nur Materialien dazu. Die Schöpfung dauert noch fort. Chaos ist noch nicht geordnet. Die Schöpfungsgeschichten der Aegypter, der Israeliten,

der Griechen, und aller ältern Völker waren poetiſch und prophetiſch. Sie ſetzen das futurum in praterito.

Der Erdmenſch iſt nicht ein vergangenes, nicht ein gegenwärtiges, ſondern ein künftiges Weſen in ſeinen modo existendi. Daher nennt er ſich ſchon Menſch und was außer ihm erſcheint mit einbegriffen ſeine eigene Erſcheinung: Welt.

Practiſch muß man das Künftige als gegenwärtig annehmen — moraliſch-practiſch muß man jedes aufrechtgehende ſprechende Thier als Menſch — politiſch-practiſch die ganze Sammlung ſolcher Thiere als Menſchheit — phyſiſch-practiſch den Inbegriff ſeiner ſelbſt, aller Menſchen, Thiere und Sachen, als Welt annehmen.

Theoretiſch iſt dies nicht nothwendig. Zwar kann man es auch theoretiſch unter andern Hypotheſen problematiſch zum regulativen Gebrauch annehmen; aber dabei muß man es bewenden laſſen. Wenn man aber ſtreng bei der Theorie bliebe, würde man ſchwerlich dahin gelangen. Wir ſind aber ſo vorzüglich practiſche Weſen, daß es uns faſt unmöglich iſt, nichts Practiſches in unſere Theorien aufzunehmen.

In der Philoſophie wurde bisher nichts geſetzt, ſondern alles vorausgeſetzt. Es exiſtirte noch keine Theorie. Eine ſolche konnte aber auch nicht exiſtiren.

Die Theorie einer Welt iſt möglich; die Theorie eines Chaos iſt unmöglich. Nun war die Welt nicht, iſt die Welt nicht da — wie ſollte die Theorie da ſeyn?

Was uns als Theorie vorkommt iſt Hypotheſe — oder Ideal. Beide ſind Producte der Einbildungskraft, jene der willkührlichen, dieſes der unwillkührlichen.

Man verlor ſich in Hypotheſen und verſäumte darüber das Ideal. Vor lauter willkührlichen Syſtemen kam das unwillkührliche nicht zum Vorſchein.

Die Welt lag als Traum in dem ſchlummernden menſchlichen Geiſte.

Die ſchlafenden Geiſter träumten gar nichts — die ſchlummernden träumten entweder inſtinktmäßig (unwillkührlich) als Dichter — oder verſtandmäßig (willkührlich) als Dogmatiker — Kant war der erſte, der vernunftmäßig (freidenkend) als Philoſoph träumte.

Traum wird es nicht mehr ſeyn, wenn der menſchliche Geiſt einmal ganz erwacht, wenn der helle Tag über die Menſchheit ausgeht, wenn Inſtinkt, Verſtand und Vernunft ihre iſolirte Rolle ausgeſpielt haben und dem ganzen Geiſt das Vollendungsgeſchäft überlaſſen werden. Dann werden Dichter nicht mehr Syſteme phantaſiren, Dogmatiker ſie nicht mehr argumentiren, Philoſophen ſie nicht mehr ſpeculiren, ſondern moraliſch freihandelnde Menſchen das Ideal realiſiren.

Das dreifach Mannigfaltige wird dann zur Einheit gebracht werden — der geheiligte Menſch wird erhaben in ſeiner Gottähnlichkeit daſtehen und das harmoniſche Ganze ſeiner glückſeligen Welt überſchauen.

. . . . . .

. . . . . .

Laßt uns alſo lieber in Wenigem treu ſeyn als in Vielem untreu — lieber an einem Gerüſte zweckmäßig als an einem Tempel zweckwidrig bauen — lieber ein Chaos gut zerlegen, als eine Welt ſchlecht erſchaffen. Laßt uns Alle, die wir arbeiten, lieber den Namen Gerüſtmeiſter, Gerüſtgeſell, oder Gerüſthandlanger mit Ehren — als ſtolz den prahleriſchen Titel Weltmeiſter, Weltgeſell, oder Welthandlanger, mit Schaden tragen.

Der Verfaſſer dieſes Buchs maaßt ſich, als Schriftſteller, nur einen Platz unter den Gerüſthandlangern an. Er iſt weit entfernt, ſich auch nur für einen ge-

ſchickten Geſellen, geſchweige denn für einen klugen und erfahrnen Meiſter zu halten. Das Erſte, was er unternahm, bevor er zur Arbeit gieng, war ſeine Kräfte zu prüfen, um herauszubringen, auf welchem Platz er am brauchbarſten ſeyn würde. Er fand bei dieſer Selbſtunterſuchung nur ſeinen Willen ſo beſchaffen, wie er es wünſchte — und ſtellte ſich alſo auf den unterſten.

Sein eifriges Beſtreben iſt es, auf dieſem Platz, als tüchtiger Handlanger das Seinige zu thun. Wohl ihm, wenn es einſt zu ihm heißen möchte: Ey, du frommer und getreuer Handlanger! Du biſt über wenigem treu geweſen, ich will dich über viel ſezen! Gehe hin auf den Platz der Geſellen!

Cultur — Aufklärung — Veredlung der Sitten — poſitive Religion — iſt Baugerüſt zur Glückſeligkeit.

Glückſeligkeit iſt das Gebäude das aufgeführt werden ſoll. Die Welt.

Dies Gebäude iſt aber keine Hütte, Haus oder Pallaſt (Wohnung zum Schutz, zur Bequemlichkeit oder zur Wolluſt und Pracht) ſondern ein Tempel.

Ein Tempel Gottes, allen würdigen Geiſtern.

Nur mit dem Fußgeſtell eines Pfeilers ruht dieſer Tempel auf der Erde und ſo auf jedem von vernünftigen Geſchöpfen bewohnten Planeten. — Das Gebäude ſelbſt und ſeine erhabene Kuppel verliert ſich über allen Sonnen in der Ewigkeit.

Alſo nur im unendlichen Raum (nirgends hier oder dort) wird es vollſtändig, und nur in der Ewigkeit, (nie, jezt oder dann) fertig werden.

Der Pfeiler dieſes Fußgeſtells hienieden, ohne welchen wir überhaupt keine Idee von dieſem Tempel haben würden, iſt dieſe Idee ſelbſt in ihrer abſoluten Möglichkeit — oder vielmehr die abſolute Möglichkeit dieſer Idee ſelbſt. Die Nothwendigkeit überhaupt der Idee von Allheit, Unendlichkeit, Vollkommenheit — im einzelnen, endlichen, unvollkommenen Weſen, iſt die Offenbarung als Gottheit. Die Unmöglichkeit überhaupt nur zu Denken, auch nur Etwas — ja ſelbſt auch nur Nichts zu denken, ohne dieſe Idee im Hintergrunde zu haben, iſt die Bürgſchaft des wirklichen Vorhandenſeyns deſſen, was wir ſuchen. Schüttle den Staub von deinen Füßen, Menſch! denn der Boden, worauf du ſtehſt, iſt heilig. Selbſt unſre Verzweifelung an der Erreichung der Vollkommenheit beweiſt die Realität ihrer Exiſtenz, und das Zweifeln des Sceptikers an der Wahrheit ſollte ihn, wenn er conſequent wäre, zum Glauben führen. Der Gotteslängner prediget die Exiſtenz des ewigen unendlichen höchſten Weſens indem er ſpricht: Es iſt kein Gott! wenn er nicht gedankenloſe Worte hinathmet. Er drückt nur die ewige Behauptung ſeines Innerſten negativ aus, und ſetzt der Idee, der Möglichkeit (im Gott) und der Wirklichkeit (im iſt) nur ein ÷ (Minus) ſtatt eines + (Plus) vor. So wie aber das + der Einheit und Allheit nichts hinzufügen kann, vermag kein Minus auch derſelben irgend etwas zu rauben. Der Atheiſt behauptet Gottes Daſeyn, wie der Chriſt mit ſeiner Vernunft (welcher die Idee überhaupt gehört) und leugnet es nur mit ſeinem böſen Willen — oder verſchrobnen Verſtand — wovon der eine oder der andere die Verneinung, die der Vernunft widerſprechende Verneinung hinzuſetzt.

Ueber den Begriff

Subſtanz.

Nach Descartes: — **Res quæ ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum.**
Reales Object, ein Mögliches und Wirkliches zugleich, das zu ſeiner Wirklichkeit keines andern Objects bedarf. Falſch; denn nach ihm ſelbſt iſt: Endliche Subſtanz: das zu ſeiner Wirklichkeit keines Endlichen — bedarf. Unendliche Subſtanz: das zu ſeiner Wirklichkeit nichts als ſeine Möglichkeit — bedarf.

NB. Nach Descartes Begriff von Subſtanz iſt Gott die einzige Subſtanz, weil ſie allein zu ihrer Wirklichkeit keines andern Wirklichen bedarf. Nur durch Inconſequenz nimmt er andere Subſtanzen an.

Nach Spinoza: — Die Welt als Gott, und Gott als die Welt o: das unendliche endliche Weſen = denkende Ausdehnung und ausgedehntes Denken; das nothwendige Ausgedehnt- und Vorſtellend-ſeyn. Alle andern Dinge ſind Scheinſubſtanzen.

Nach Condillac: — **Les sensations immédiates.**

Nach Locke: — **Ens rationis** = leere Abſtraction = Abſtractum des Inbegriffs von Beſchaffenheiten überhaupt. Ur-Erſcheinung.

Nach Leibnitz: — ***Entia simplicia repræsentativa*** = **Elementa rerum** = Atome der Natur = **Unitates reales**, repräſentative Monaden. Das Univerſum abſpiegelnde Kräfte. Jede endliche Subſtanz iſt eine Urſache an ſich — o: lebt. Kraft des Urſeyns als Vorſtellen.

Nach Wolf: — *Entia simplicia*, sine facultate repræsentativa.

Nach Hume: — Inbegriff einzelner Eigenſchaften, oder Zuſammenfaſſung mehrerer einfachen Begriffe in der Phantaſie — ohne Halt an ſich außerhalb derſelben. Urſchein.

Nach Kant: — Realiter: das Beharrliche an einem angeſchauten Gegenſtand = Subſtanz in der Erſcheinung = an ſich anſchauungsleerer Begriff. = Logiſch: Subject in einem kategoriſchen Urtheile. Tranſcendental: = X = dasjenige Unbekannte, durch welches die verſchiedenen Senſationen hervorgebracht, und in der Erſcheinung auf eine nothwendige Weiſe mit einander verbunden werden.

Nach M. Mirabeau: — Maſſe. (Système de la nature).

Nach Pardili: — Denkende Monaden?

Nach Reinhold: — Das Unveränderliche am Veränderlichen.

Nach Fichte: — Das Ich.

Nach Schelling: — Das Selbſt = Sub- und Objectives Ich.

Nach Berkeley: — Die individuelle Vorſtellung.

Nach Jacobi: — Der göttliche Trieb.

Ohne einen beſtimmten, klaren und deutlichen Bericht von Subſtantialität zu haben, iſt es ſchwer, wo nicht unmöglich, auch nur ſich ſelbſt einigermaßen verſtändlich zu philoſophiren. Frage ich aber alle vor mir philoſophirenden Denker hierüber, ſo erhalte ich obige Antworten, aus denen ich weder einzeln, noch alle zuſammen genommen, klug werden kann.

* * *

Ich will ſie alle ſo rein und beſtimmt als möglich, als Vorſtellungen eines und deſſelben X wieder neben einander aufſtellen.

Subſtanzielles Weſen:

Descartes: — Einfaches unabhängiges Weſen.
Spinoza: — Ein- und allfaches Ein- und Allweſen.
Condillac: — Vielfaches Sinnweſen.
Locke: — Einfaches Unweſen im Vielfachen.
Leibnitz: — Einfaches vorſtellendes Seynweſen.
Wolf: — Einfaches Dingweſen.
Hume: — Einfaches Scheinweſen im Vielfachen.
Kant: — Einfaches Formweſen.
Mirabeau: — Vielfaches Sinnenweſen.
Bardili: — Einfaches denkendes Seynweſen.
Reinhold: — Einfaches unveränderliches Seynweſen.
Fichte: — Einfaches ſubjektives Selbſtweſen.
Schelling: — Ein- und vielfaches objectiv-ſubjectives Selbſtweſen.
Berkeley: — Einfaches individuelles Scheinweſen.
Jacobi: — Einfaches gefühltes und geahndetes Seynweſen.

* * *

Bei dieſer Aufſtellung fällt mir ein einziges Merkmal auf als allen beinahe gemeinſchaftlich — das Einfache nehmlich. Dieſe Anſicht der Subſtanz hat wenigſtens eilf Autoritäten gegen vier für ſich.

Die Subſtanz iſt alſo 1. Was Einfaches.

Die vier Materialiſten (Hume mit inbegriffen, der vom materialiſchen Begriffe ausgeht) wenn ſie die Einfachheit auch nicht geradezu behaupten, leugnen ſie doch

auch nicht ſchlechthin. Nun iſt aber keine Materie einfach, mithin

Die Subſtanz iſt — 2. Nicht Materie — oder nur durch einen unmittelbaren Widerſpruch Materie.

Demnach kommen am Ende doch alle noch ſo verſchiedenen Philoſophen darin überein, wenn ſie Subſtanz oder Subſtanzen annehmen, daß Subſtantialität eine einfache immaterielle Realität ſey. Diejenigen, die nur materielle Realitäten annehmen, leugnen die Subſtanz ſchlechthin. Aber welche Vernunft, oder welcher Verſtand auch nur ſieht nicht ein, daß Dinge annehmen, ſie mögen ſein wie ſie wollen, und das was an den Dingen und in den Dingen iſt, leugnen, eine Abſurdität ſey.

Eine große Frage iſt, ob die Frage: was iſt Subſtanz? für jeden dieſer Philoſophen dieſelbe Bedeutung gehabt. Subſtanz war ein vor ihnen allen ſchon vorhandenes Wort, und alle Erörterung dieſes Begriffs bis auf Baco beſtand in der identiſchen Umſchreibung: id quod rebus subſtat, und negativ: id quod rebus non accidit. Sollte aber die Frage: Quid intelligitur per *id quod rebus subſtat?* nicht ſchon fehlerhaft ſeyn, und ganz verſchiedene Antworten darauf, auch bei den geſundeſten und redlichſten Denkern entſchuldigen? Dürfte nicht, inwiefern bloß nach dem, was unveränderlich an den Dingen und untrennbar von den Dingen iſt, in dieſer Frage gefragt wird, die Frage ſelbſt unbeſtimmt ſeyn? So unbeſtimmt in der That, daß ſich auch recht ſchicklich auf die Frage: quid subſtat rebus? inter alia *accidens'* antworten ließe.*)

*) Car la simplicité de la substance n'empêche point la multiplicité des modifications, qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance simple; et elles doivent consister dans la variété des rapports aux choses qui sont au dehors. (Leibniz. Princ. de la N. et de la G. fondés en Raison.)

Nun behaupte ich ſchlechthin, daß in der mir be
kannten bisherigen Bedeutung des Worts Subſtanz —
ich mag jede einzelne nehmen, worin jeder der obige
Philoſophen ſie genommen — oder aus den allen ein
neue abſtrahiren — es keine Subſtanzen, als Sub
ſtanzen, d. h. als unabhängige, auf ſich ſelbſt ruhend
Träger aller möglichen Accidenzen geben könne, und da
es in jeder bisherigen Bedeutung des quod rebus subst
nur eine einzige Subſtanz gebe. In ſo fern bi
ich Spinoziſt mit Leib und Seele. Kein endliches Weſe
kann Subſtanz, als ſolche, ſeyn; denn quod rebus sub
stat, non est existens quid, sed essentia.

Substantia non est aliud quam principium appare
tiæ o: essentia entis. Seyn als Subſtanz — nicht E
— nicht Res — *Esse* — nicht aliquid, quod est, q
aliquid — Existentia non apparens — hat entweder g
keine Bedeutung oder es iſt einfach, abſolut, unwande
bar, in ſich ſelbſt gegründet, unabhängig, möglich dur
ſeine eigne Wirklichkeit und wirklich durch ſeine eige
Möglichkeit o: nothwendig, ewig. Jedes endliche Weſ
iſt zwiefach, bedingt, veränderlich, abhängig, begründe
wirklich durch etwas Nothwendiges, zufällig; alſo aliqu
Res, ens = Accidens, nicht Subſtanz. So weit b
ich noch immer Spinoziſt. Aber —

Jedes endliche Weſen, ohne Subſtanz zu ſeyn,
darum nicht bloßes Accidens. Es iſt zwar nicht unen
lich; aber etwas mehr als endlich — nicht einfac
aber es hat Einzelnheit — nicht abſolut; aber a
nicht ganz zufällig — nicht unwandelbar; aber auch ni
ganz Wechſel — nicht in ſich ſelbſt gegründet, aber a
nicht ganz abhängig, — mit einem Wort einigen e
lichen Weſen iſt etwas gegeben, das zwiſchen dem re
ſubſtanziellen, und bloß accidentellen mitten inne Leg

wodurch es zwar von der alleinigen Subſtanz als daſeyend, aber nur von ſich als ſo ſeyend, abhängt. Alſo gibt es ein wirkliches Anſichſeyn außer dem abſoluten Seyn an ſich. Ferner, wenn es kein Anſichſeyn außer der alleinigen Subſtanz gäbe, ſo würde dieſe zwar Subſtanz — aber nicht wirkliche, nur mögliche Subſtanz ſeyn = Subſtanz ohne Accidenz. Denn eine wirkliche Subſtanz kann nicht bloß mögliche Accidenzen haben. Eine Welt aber, die gar kein wirkliches Daſeyn außer Gott hätte, wäre eine bloß mögliche Welt. Inſofern bin ich alſo nicht Spinoziſt. Entweder die Welt iſt außer Gott, und was anderes als Gott, oder die Welt iſt gar nicht — kann ſomit nicht einmal erſcheinen. Eine Welt, die nur in Gott, als Eins mit ihm, wäre, wäre eine bloß mögliche Welt. Zweitens: Entweder Gott iſt über der Welt, und was Höheres als die Welt, oder Gott iſt gar nicht, würde ſomit auch nicht gedacht werden können. Denn ein Gott, der Eins mit der Welt wäre, wäre nicht einmal ein möglicher Gott, wäre keine einfache, abſolute, unwandelbare, in ſich ſelbſt gegründete, unabhängige Subſtanz. Eine ſolche Subſtanz wäre zugleich endlich und unendlich in einem und demſelben Seyn der Subſtantialität, welches ſich widerſpricht.

Verwerfen wir alſo den ganzen bisherigen Begriff von Subſtanz als zu überſchwänglich — um etwas anderes zu bedeuten als das Urweſen ſelbſt — oder vielmehr damit das Wort uns nicht mehr durch einen gewiſſen Schein, als ließe es ſich auf etwas anderes als das abſolute Urſeyn beziehen, fürder irre führe, verwerfen wir dies ganz, als ſinnlos in jeder andern Bedeutung als in der, wofür wir edlere und beſſere Worte haben. Deutſch iſt Subſtanz wohl verſtanden nichts als Urweſen. Hätte man ſo Subſtanz von jeher überſetzt — würde von endlichen Subſtanzen nicht die Rede ſeyn;

denn endliche Urweſen iſt ein Ausdruck, der das Widerſprechende an der Stirne trägt.

* * *

Wie ich das Wort Subſtanz aus der Philoſophie wegwünſchte, ſo wünſchte ich das noch unbeſtimmtere, und durchaus irrführende Wort Accidenz weg. Es hat keine Bedeutung, oder es heißt ſo viel als zufällige Beſchaffenheit. Worin unterſcheidet ſich aber eine zufällige Beſchaffenheit von einer nothwendigen? Sind nicht alle Beſchaffenheiten gleich zufällig und gleich nothwendig. Ich würde folgende deutſche Worte für deutſche Begriffe wählen:

Subſtanz	=	Grundweſen.
Unendliche Subſtanz	=	Urweſen.
Endliche Subſtanz	=	Einzelnweſen.
Accidenz	=	Seynweiſe.

Wollte man mehrere Arten von einzelnen Subſtanzen, z. B. einfache — körperliche — intellectuelle — vorläufig annehmen, würden ſie heißen:

Einfache Grundweſen	—	Monaden.
Körperliche Grundweſen	—	Atome. Elemente.
Geiſtige Grundweſen	—	Intelligenzen. Noumena.

Was iſt Wahrheit?

Die Senſualiſten antworten auf dieſe Frage: die Sinnenfälligkeit, die materielle Wirklichkeit, —

Die Rationaliſten ſagen: die Denkbarkeit, die überſinnliche Möglichkeit, —

Die Idealiſten: die nothwendige Einheit und Unzertrennlichkeit beider.

Ariſtoteles, die Peripatetiker, Epicur, Locke, Condillac und alle ächt franzöſiſchen Philoſophen, Hume und Kant — antworten einſtimmig auf dieſe Frage: Die wirkliche Sinnenfälligkeit.

Pythagoras, Plato, die Stoiker, Descartes, Leibniz, Jacobi, Reinhold, Hemſterhuis: Die mögliche Ueberſinnlichkeit.

Parmenides, Bruno, Spinoza, Berkeley, Fichte, Schelling: Die nothwendige Einheit und Unzertrennlichkeit beider.

Frägt man nach dem Wahren an ſich, dem Urwahren, in ihrer angegebenen Wahrheit überhaupt — nach dem Realen — ſo antwortet

Die erſte Klaſſe: = Materie, die nicht Geiſt iſt.
Die zweite Klaſſe: = Geiſt, der nicht Materie iſt.
Die dritte Klaſſe: = Seele, die zugleich Geiſt und Materie iſt.*)

*) Jede dieſer Klaſſen zerfällt in Differenzen des unweſentlichen Wie des gemeinſchaftlichen Was, z. B. die erſte in zwei Anſichten der Materie, 1) dem Stoff nach, oder 2) der Form nach, wobei ſie doch Materie d. h. bloß ſinnlich bleibt. Die zweite Klaſſe in zwei

Frägt man nach irgend einer besondern Realität in und an ihrem verschiedenen Urwahren überhaupt, die ihnen zum Typus und Beispiel dient, ihre Wahrheit zu beweisen, so zeigen

die Ersten vor einen Stein (als Nichtgeist);
die Zweiten einen Gedanken (als Nichtkörper);
die Dritten ein Wort (als beides).

Irgend etwas Wahres (die menschliche Vernunft befriedigendes) muß in jeder dieser drei Hauptansichten des Wahren seyn, obgleich daraus nicht folgt, daß jede Antwort gleich wahr, oder irgend eine überhaupt wahr (die menschliche Vernunft ganz befriedigend) sey. Sie dürften leicht alle drei irrig seyn, wenn auch durch eine an sich nicht irrige Ansicht veranlaßt. Mir beweisen diese drei höchst verschiedenen Antworten der Philosophen auf eine das Wesen betreffende Frage nur, daß sich dasselbe dem menschlichen Bewußtseyn auf drei verschiedene Weisen offenbart, und von jeher geoffenbart hat. Denn sie mögen einander auch noch so widersprechend seyn, sie sprechen sich aus als wirkliche Resultate menschlichen Sinnens, Denkens und Reflectirens. Von keinem der mir Antwortenden bin ich berechtigt zu glauben, daß er nicht eben so redlich antworte, als ich frage — und ich füge hinzu, von keinem bin ich berechtigt zu meinen, er habe weniger Sinn, Verstand und Vernunft als ich selber.

Ansichten des Geistigen: 1) der Anschauung nach, oder 2) dem Wollen nach, dem intellectuellen oder dem moralischen — wobei der Geist doch Geist übersinnlich bleibt. Die dritte Klasse in zwei Ansichten der Verbindung: 1) materieller Geist, oder 2) geistige Materie, Ich-Seele oder Welt-Seele, wobei die Seele (als Verbindung beider) Eine bleibt.

Es scheint billig eine Hypothese zu suchen, wodurch sowohl die Herzen als die Köpfe so vieler, trotz allen ihren menschlichen Schwachheiten, doch unstreitig über den Menschenpöbel erhabener Wahrheitsforscher, wenigstens insoweit gerettet werden können, daß sie nicht hassenswerth und verächtlich erscheinen. Eine solche Hypothese stelle ich nun in der Behauptung auf: daß das wahre Seyn sich dem endlichen Wahrnehmen wirklich auf drei verschiedene Weisen offenbare.

Diese dreifache Offenbarung des an sich einigen und alleinigen Urseyns kann nun entweder: 1) als diesem selbst, in wiefern es sich offenbart — oder 2) als dem endlichen Wahrnehmen — oder 3) als beiden zukommend angesehen werde. Im ersten Falle wäre das Daseyn (das offenbarte Seyn) dreifach — im zweiten: dies vielleicht einfach, aber die Weise des menschlichen Gewahrwerdens dieser einfachen Offenbarung, dreifach — im dritten beide, sowohl die Offenbarung, als die Wahrnehmung dreifach.

Ein Seyn überhaupt, offenbares oder verborgenes, wird von allen verschiedenen, einander noch so widersprechenden Denkern angenommen, oder wenigstens stillschweigend vorausgesetzt, weil sie sonst auch nicht einmal meinen würden, noch weniger systematisch denken. Daß etwas überhaupt sey, darin sind Alle einig.

Wenn ausgemacht worden ist, daß etwas sey — folgt unmittelbar, daß sich etwas offenbaren müsse, mithin, daß etwas erscheine; denn ein sich nicht offenbarendes, nicht erscheinendes Seyn, würde für Niemand da seyn. Auch wird von allen streitenden Parteien ein Etwas des Seyns, ein Etwas das ist, angenommen. Daß etwas Allen erscheine, darin sind ebenfalls Alle einig.

Wenn aber vollkommen in consesso iſt, daß etwas ſey, und daß etwas erſcheine, mithin daß etwas an und für ſich — und etwas an und für uns (erſteres Seyn, letzteres Erſcheinung) angenommen werden muß — ſo folgt nothwendig die Möglichkeit eines Dritten in einem Wahrnehmenden: Verwechſelung beider, d. i. Annahme des erſteren für das letztere, oder Annahme des letztern für das erſtere, oder Annahme beider für daſſelbige, und dieſe Verwechſelung heißt Schein. Daß dieſer nicht bloß möglich, ſondern wirklich da ſei, beweiſt der Streit der Philoſophen. Inwiefern ſie einander des Irrens beſchuldigen, mithin Alle die Möglichkeit des Irrens zugeben, wird alſo ein Etwas an der Erſcheinung des Seyns angenommen, das weder dem Seyn noch der Erſcheinung als ſolchen, unmittelbar, ſondern beiden mittelbar durch Verwechſelung gehört. Daß etwas dieſem oder jenem ſcheine, darin ſind ebenfalls Alle einig.

Wir haben demnach als Reſultat nicht nur unſers eigenen Denkens, ſondern aller noch ſo verſchiedener philoſophiſchen Behauptungen von der Natur des Seyns, der Weſen und der Dinge, als ausgemachte angenommene Wahrheiten herausgebracht:

1. Es iſt an und für ſich überhaupt Etwas, ohne welches keine Erſcheinung möglich wäre. = X.
2. Es erſcheint uns allen, ohne Ausnahme, etwas, ohne welches wir kein Seyn auch nur träumen würden. = ○.
3. Es ſcheint dieſem und jenem, vielleicht uns allen, etwas, ohne welches wir, wenn auch über das verborgene Seyn an ſich, doch wenigſtens nie über die offenbaren Erſcheinungen an und für uns ſtreiten würden. = S.

Dieſe drei Wahrheiten ſind mir Grundwahrheiten — Axiome meiner Philoſophie — als zugleich logiſche mathematiſche und hiſtoriſche Gewißheiten. Wer ſie läugnet, oder auch nur bezweifelt, begibt ſich aus dem Kreis des Wahrheitſuchens; er kann oder will nicht menſchlich philoſophiren. Wer aber eine läugnet, läugnet ſie alle, wer eine zugibt, gibt ſie alle zu.

Jedes endliche Daſeyn iſt Erſcheinung des unendlichen Seyns. Hinter jedem = ◯ iſt = X.

Das Urſeyn (das unendliche Seyn an ſich) iſt nicht Erſcheinung. Jedes Wort iſt zwar Erſcheinung eines Gedankens, aber der Gedanke iſt nicht Wort. X, als X, = ◯.

Jede Erſcheinung iſt endlich. Alſo ◯ = X ÷ X.

Wie kann aber das unendliche Seyn erſcheinen? Wie iſt Offenbarung möglich? Wie wird X = ◯ = X ÷ X?

Schlechterdings nicht als Seyn an und für ſich — nur als Seyn an und für ein Anderes.

Wie iſt aber ein Anderes dem unwandelbaren, unveränderlichen, unendlichen Seyn an ſich möglich?

Schlechterdings nur durch endliche Aeußerung ſeines unendlichen Seyns.

Wie kann aber Unendliches ſich endlich äußern?

Schlechterdings nur durch Hervorbringung eines Seyns, das nicht unendliches Seyn, das nicht es ſelbſt iſt.

Was läßt ſich aber denken, wenn das unendliche, unwandelbare, unveränderliche Seyn geſetzt iſt, das nicht es ſelbſt wäre? Etwas = ◯ = X ÷ X.

Ich erstaune! Darauf wäre ich, glaube ich, in Ewigkeit nie gefallen, und doch — wenn ich mich von meinem Staunen wieder fasse, mich besinne und nachdenke, muß ich bekennen, daß in meiner Idee vom absoluten unendlichen, unwandelbaren, unveränderlichen Seyn kein Begriff von Etwas sey, daß umgekehrt diese Idee jegliches Etwas als Etwas durch sich selbst ausschließe. Auch begreife ich recht gut, daß ein Etwas, als Etwas hat hervorgebracht werden müssen, wenn es Daseyn erhalten sollte. Aber woraus und worin kann das Urseyn dies Seyn, das nicht Urseyn ist, hervorbringen? Nicht aus sich! denn in Ihm ist alles Urseyn — auch nicht in sich, denn das hieße das unendliche Seyn vermehren und verändern? Läßt sich etwas denken, woraus und woran dies Daseyn hervorgebracht werden könnte?

Nicht denken aber ahnden!

Was ist's, das sich außer dem All des vollständigen Seyns ahnden läßt?

Nichts!

Läßt nichts sich ahnden?

So gewiß alles sich ahnden, so gewiß auch nur Etwas sich denken läßt. Es läßt sich nicht nur ahnden, sondern es muß bei jedem menschlichen Gedanken, und bei jeder Anwendung des menschlichen Denkens, klar oder dunkel geahndet werden. Nur dadurch wird etwas deutlich als Etwas gedacht, daß es als zwischen zwei geahndeten Unendlichkeiten, des seyenden Alls und des unwesentlichen Nichts, theilnehmend an beiden schwebend gedacht wird. Die Ahndung dieses furchtbaren Abgrunds des Bodens, auf dem unsere Gedanken hinwandeln, zeigt sich in jeder Vorstellung, in jedem Begriff, als Grenze. Selbst in jedem Gefühl kündigt sich sein Schauer an. Nur wer Nichts ahndet, fühlt etwas. Und nur wer sein eigenes Nichts ahndet, glaubt an

Gott! **Aus Nichts hat Gott uns und das ganze Etwas des Universums erschaffen,** uns und das All außer Ihm in den Abgrund dieses Nichts gesetzt. So weit hat Er uns unter Ihm und über uns zu denken erlaubt; weiter über das wie z. B. grübeln zu wollen, wäre Raserei. Es muß uns genug seyn, daß diese Vernunftansicht der Entstehung des Endlichen, nicht nur weiter reicht, als jede noch so verständige Hypothese, sondern für den consequenten Verstand so gar besser Stich hält. Wen sie nicht befriediget, der philosophire nicht! Er will nicht die Liebe zur Weisheit, er will nicht die Wißbegierde, er will seine Neugierde befriedigen — er sucht nicht die Wahrheit, sondern was anderes als die Wahrheit. Der endliche Geist, der sich durch diese Wahrheit: Gott habe die Welt aus Nichts erschaffen und außer sich in Nichts gesetzt, gedemüthigt findet, und sich gegen ihr Non plus ultra empört, hat keinen Sinn für den Werth des Daseyns, für unendliche sittliche Würde. Denn nur dadurch, daß wir, als wir, ursprünglich aus Nichts, fern von dem Ewigen, und im Nichts um und um, tief unter dem Unendlichen gelagert sind, können wir durch das wunderbare Etwas, das nur unter dieser Bedingung, obgleich von ihm gegeben, ganz unser Eigenthum geworden ist, uns ewig in's Unendliche selbst emporheben. „Die Welt mit allen ihren Mängeln — ist besser als ein Heer von wissenlosen Engeln!" (Haller). Es gibt aber kein solches Heer in der Schöpfung Gottes. Denn gibt es willenlose Wesen, sind sie nicht Engel; gibt es Engel, sind sie nicht willenlos.

Wir wollen aber jetzt sehen — was aus dem bisherigen folgt:

1. Was an und für sich überhaupt ist — ist Alles als allgemeines Seyn in Allem.

2. Was an und für uns alle erscheint — ist Etwas als besonders Seyn im Etwas.
3. Was diesem und jenem, und vielleicht uns allen scheint, ist Nichts als gemeintes Etwas und Alles.

a) Was an und für sich überhaupt ist — kann nur geglaubt und erkannt werden.

b) Was an und für uns alle erscheint — kann gewußt und begriffen werden.

c) Was diesem und jenem scheint — kann gemeint und mißverstanden werden.

α. Was an und für sich ist, ist das Urwahre Seyn, Gott.

β. Was an und für uns erscheint, ist die Wirklichkeit, die objective Natur.

γ. Was diesem und jenem scheint, ist der Irrthum, subjective scheinbare Natur.

Dies Alles sind aber nur Gedankenpfähle, am leicht überschneiten Wege des zu ersteigenden Gebirgs, um uns zu orientiren und zu finden. Sie sollen nur vorläufig Richtungen angeben, nach welchen möglicherweise das Hinaufsteigen gelingen könnte.

* * *

In jedem wahrgenommenen einzelnen Dinge ist etwas Seyendes, wodurch es denkbar und möglich, etwas Erscheinendes, wodurch es anschaulich und wirklich, und etwas Scheinendes, wodurch es verkennbar wird.

Nehmen wir eine Rose z. B. Sie ist — sie erscheint — und sie scheint. Was ist aber das Seyende, das Erscheinende und das Scheinende in und an einer Rose?

Fangen wir mit der Erſcheinung derſelben an. Ihre Geſtalt, ihre Farbe, ihr Duft, und zwar dieſes Alles ſo und ſo beſtimmt — dieſe Roſe nämlich — das kleine runde blättrige aurorafarbne, ſanftduftende Individuum, das ich vor mir habe, iſt die Erſcheinung der Roſe. Es iſt nämlich dieſe Roſe, und dieſe Roſe iſt nur inwiefern ſie erſcheint. Objekt = ○ als ○.

Iſt aber dieſe Erſcheinung das wahre Seyn der Roſe an ſich? Geſezt ich verlöre plözlich das Gefühl in meinen Fingerſpizen, in meinen Geruchs- und Sehnerven; würde die Roſe dadurch aufhören zu ſeyn? Sie würde zwar aufhören für mich eine Erſcheinung zu ſeyn — aber wäre ſie damit auch nur für mich vernichtet? Gewiß nicht. Ich würde mir blind, gefühl- und geruchlos die Roſe noch denken — ich würde ſie zwar nicht mehr äußerlich anſchauen; aber innerlich würde ich mir ſie noch immer denken. Es war und iſt alſo etwas anderes Roſe, als die bloße Erſcheinung dieſer Roſe. Die Erſcheinung iſt vorübergehend, das Seyn bleibt. Die Roſe war da vor der individuellen Erſcheinung (ich hätte ſie ja ſonſt nicht bei derſelben wieder erkannt) und bleibt nach der Erſcheinung in meinem Begriff als Gedanke. Die individuelle Erſcheinung war etwas zufälliges an der an ſich exiſtirenden Roſe, an der Roſe als Gattung.

Die an ſich exiſtirende Roſe wurde ja erſt Erſcheinung, als ſie ſichtbar fühlbar, riechbar wurde, d. h. in den Kreis meiner Organe eintrat. Sie war nicht blos bevor ſie dieſe Erſcheinung — ſondern bevor ſie überhaupt Erſcheinung wurde; denn wie hätte ſie ſonſt Erſcheinung je werden können. Nichts kann nicht erſcheinen; was je in der Zeit erſcheint, hat ein Seyn außer der Zeit. Was iſt aber dieſes von der Erſcheinung zwar nicht trennbare, aber ganz verſchiedene Seyn

der Rose. Die Rose 1) an sich, zwar mit ihrer Erscheinung, als individuelle Rose unzertrennlich verknüpft, aber auch davon durchaus verschieden; 2) die Rose als Rose überhaupt, deren Erscheinung in Raum und Zeit sehr mannigfach und veränderlich seyn kann. Diese besondere individuelle Erscheinung der Rose war also zwar eine wirkliche Offenbarung ihres wesentlichen Seyns; aber nicht alle mögliche Offenbarung desselben. Nun sage ich nach diesem allem: Die seyende Rose (die Rose an sich) ist die gedachte Rose — die erscheinende Rose (die Rose, die ich vor mir habe) ist die sinnlich empfundene angeschaute Rose; oder mit andern Worten: das Seyn der Rose ist dasjenige von ihrer Erscheinung untrennbare Wesen, wodurch sie auf mein eigenes Seyn Beziehung haben kann — die Erscheinung der Rose ist diejenige von ihrem Seyn untrennbare Weise oder Form, wodurch sie auf meine eigene Erscheinung bezogen wird. So wenig ich aber Dasjenige, was in mir denkt, mit demjenigen, wodurch ich sehe, fühle und rieche verwechseln kann, so wenig kann und darf ich die Rose an sich mit der so und so empfundenen Rose verwechseln. So ist also die Rose an sich, außer der Empfindung = X.

Wir haben jetzt die Rose als Seyn X und die Rose als Erscheinung ◯, jene als unwandelbar die wandelbare Erscheinung begründend — diese als wandelbar in jener gegründet — beide einander voraussetzend, doch so, daß ohne alle Rose Erscheinung zwar keine Rose an sich von mir wahrgenommen werden könnte — ohne Seyn derselben aber keine Rose weder für mich noch andere überhaupt da seyn würde. Was ist aber nun der Schein der Rose?

Wenn ich die Rose an sich so denke, daß keine Erscheinung meinem Begriffe widersprechen kann, weil

ich das Bleibende an ihr zugleich mit einer ſolchen verknüpfe und davon unterſcheide, ſo denke ich das wahre Seyn der Roſe. Wenn ich die Erſcheinung derſelben ſo denke, wie dieſe mit und unter dem davon verſchiedenen Seyn angeſchaut wird — ſo denke ich die wahre Erſcheinung der Roſe. Wenn ich aber ihr Seyn ſo denke, als wär' es eins und daſſelbe mit der gegebenen Erſcheinung, nichts als dieſe, blos ◯ — oder ihre Erſcheinung ſo, als wäre ſie ihr einziges wahres Seyn, an ſich ganz X und nicht die bloße Weiſe dieſes Seyns für mich — ſo denke ich weder die wahre Erſcheinung, noch das wahre Seyn, ſondern den wahren Schein der Roſe: denn dieſer beſteht gerade in der ſinnlichen Identität ihres Seyns und ihrer Erſcheinung. S = ◯ = X. Die Roſe bleibt mir in dieſem Falle an ſich unbekannt, und ſo wahr der Schein an ſich als ſolcher iſt, ſo falſch wird mein Begriff, wenn ich mich allein an dieſem halte. Denn dieſer wahre Schein der Roſe iſt nichts als die bloße Erſcheinung derſelben als ſolche, getrennt vom Seyn, wie ſie auch einem Thiere geoffenbart wird.*)

* * *

*) Wie mit der Roſe, ſo mit Allem. Das Daſeyn des kleinſten Atoms hat die Wurzel ſeiner Erſcheinung im Reiche des Uebernatürlichen, und täuſcht durch ſeinen Schein jedes Auge, das dieſe Wurzel nicht will in Anſchlag bringt. Der bloße Sinn bleibt beim Schein ſtehen, begnügt ſich mit demſelben, und muß ſich als Sinn damit begnügen. Auch wird er als ſolcher nicht getäuſcht. Der Verſtand bringt durch den Schein zur wahren Erſcheinung, und verkennt dieſe nicht, inwiefern er ſie wirklich für Erſcheinung eines davon untrennlichen Seyns hält. Aber nur die Vernunft kann und ſoll durch Schein und Erſcheinung zum wahren Seyn dringend, und durch die helle Einſicht des Verhältniſſes zwiſchen den drei Potenzen der Wahrheit, auch in der Offenbarung ſelbſt des anorganiſchen Seyns das heilige iſt würdigen, das göttlich und Gottes iſt.

Setzen wir dieses Alles noch klarer und deutlicher aus einander. Die Erscheinung der Rose = ◯ setzt ein Seyn der Rose = X voraus — haben wir gesagt. Mit andern Worten: das Objekt ist etwas anderes als bloßes Objekt — die Erscheinung etwas anderes als bloße Erscheinung. „Warum?" — Weil sie sonst bloßer Schein seyn würde, und nicht einmal wirkliches Objekt. Die Rose, die ich hier sehe, fühle und rieche, wenn sie an sich nichts ist, als dieses Gesicht, dieses Gefühl und dieser Geruch — kann sie 1) von einem Andern nicht wahrgenommen werden; 2) existirt sie nicht mehr von dem Augenblick an, da ich sie zu sehen, zu fühlen und zu empfinden aufhöre. Beide Folgen widersprechen der Erfahrung. Sie ist also, zwar auch die von mir gesehene, gerochene und empfundene Rose, aber nicht diese empfundene allein; sie ist nicht mir allein, sie ist auch Andern empfindbar. Hieraus folgt nun auch, daß sie nicht bloß überhaupt empfindbar, sondern zugleich denkbar ist. Denkbar ist nämlich, was ohne empfunden zu werden, existirt. In wiefern ich sie empfinde, ist sie für mich wirklich — in wiefern ich sie nicht mehr empfinde, und doch als schon empfunden, oder wieder empfindbar, oder einem Andern, dem ich sie z. B. geschenkt, empfindlich denke, ist sie auch möglich. Trenne ich diese Möglichkeit und Wirklichkeit von einander, wird sie mir statt wahrer Erscheinung zum bloßen Schein = S. Es könnte mir bei einer solchen Trennung, wenn sie natürlich wäre, nie einfallen, eine Rose einem Andern zu schenken — oder auch nur in's Wasser in einem Nebenzimmer zu setzen. Die wahre Rose also ist auch an sich, und mehr als bloße Erscheinung: ◯ + X.

Das Seyn der Rose ist aber nicht bloß an sich, sondern nothwendig mit Erscheinung verbunden. X der Rose setzt ein ◯ als Rose ebenfalls voraus. Warum?

Weil die Roſe ſonſt ebenfalls bloßer Schein ſeyn würde, und nicht einmal möglicher Gedanke. Im vorigen Falle würde ſie täuſchender, in dieſem nichtiger, d. i. ſich ſelbſt aufhebender Schein. Setze ich den Fall, ich träume eine Roſe. Hier habe ich eine Roſe an ſich, als bloßes von der Erſcheinung getrenntes Seyn. Ich ſehe, fühle und rieche nichts an einer geträumten Roſe, ſie iſt dennoch in meinem Traume unſtreitig da, und ich unterſcheide ihr Seyn von Allem, was nicht dies beſtimmte Seyn iſt. Erwache ich nun niemals aus meinem Traum, fahre ich fort in's Unendliche die Roſe zu träumen, ſo kann ich freilich nie hinter die Nichtigkeit dieſes Scheins der Roſe kommen. Denn darin gerade unterſcheidet ſich das Träumen vom Wachen, daß Seyn darin von Erſcheinung nicht unterſchieden wird, mithin der Schein abſolut, d. i. nicht bloß täuſchender, ſondern nichtiger, wahrer Schein als Schein, iſt. Erwache ich aber, ſo werde ich bald inne, daß jenes Seyn meiner geträumten Roſe, eben dadurch, daß es ohne begleitende Erſcheinung war, mit dem bloßen Seyn an ſich des Scheins überhaupt zuſammenfalle = S. Die wahre Roſe iſt alſo auch Erſcheinung, und mehr als bloßes Seyn: X + ◯.

Die wahre Roſe, in der mit der Möglichkeit verbundenen Wirklichkeit, als Dinq, iſt demnach an und für ſich und für alle: X = ◯ + X ÷ S.

Wie geht es aber zu, daß ich die Roſe ſowohl in ihrer Wirklichkeit als in ihrer Möglichkeit, als Erſcheinung für Alle und als Seyn an ſich, ſinnend oder nicht ſinnend, verkennen oder träumen kann?

Einzig und allein durch das = S. Was iſt aber = S? Die Iſolirung und Verwechslung des = X mit = ◯, und des = ◯ mit = X. Dieſe Iſolirung und Verwechslung, wodurch nichtiger und täu-

schender Schein entsteht, muß natürlich, und wenn nicht eben nothwendig, doch möglich seyn, da sie leider, wie der Streit der Wahrheitsforscher beweist, nur zu wirklich ist. Der Schein an und für sich kann nun weder im X, als Seyn, begründet seyn; denn dieß ist ja das an sich Wahre (Scheinlose) — noch im ◯, als Erscheinung, liegen; denn diese ist ja das für alle Wahre (Wahrscheinende). Er kann also nur in mir, das heißt in meinem subjectiven individuellen Wahrnehmen des an sich und für Alle Wahren liegen. Nehme ich aber dies unbedingt an, wird alle wahre Erkenntniß schlechthin unmöglich — denn es ist gleichviel, ob der Irrthum in dem Objecte allein oder in dem Subjecte allein gegründet sey, gleichviel, ob ich das Falsche wahrnehme, oder das Wahre falsch nehme. Es kommt dasselbe Facit heraus: Irrig. Ich darf also eben so wenig mit Hume annehmen, daß der Grund des Scheins allein in meiner Subjectivität, als mit Kant, daß er in der Objectivität allein liege. Gäbe ich auch zu, daß die Wirklichkeit des Scheins in meiner individuellen Subjectivität läge, so müßte doch die Möglichkeit desselben in der Objectivität gegründet seyn — weil ich ja selber mit meiner Individualität, als Theil und Product, zu dem großen Urssystem des Seyns und der Erscheinungen gehöre — ein Sohn Gottes und der Natur bin. Wäre etwas an mir durchaus falsch, und zwar ohne meine Schuld, in der Anlage, und nicht bloß im Gebrauch, meines Wahrnehmens, so müßte es ja der Quelle zugeschrieben werden, woraus ich entsprang. Die Möglichkeit des Irrens muß also auf jeden Fall in der Natur der Dinge und ihrer Verhältnisse zu mir überhaupt liegen.

Wenn der mögliche Schein nicht im Seyn an sich als solchen, noch in der Erscheinung für Alle, als solcher, wie wir gesehen haben, liegen kann; so bleibt

nur eine Denkbarkeit übrig: daß er nämlich im Seyn an sich als Erscheinung, und in dieser als Seyn, liegen könne — in wiefern beide allerdings sind — und nicht unmittelbar in der Verschiedenheit ihres Seyns einleuchten. Die Täuschung besteht nämlich darin, daß sie mit einander gleichsam umgetauscht werden; die Möglichkeit aber dieses Eins für das Andere Nehmens des Sinnenfälligen und Uebersinnlichen oder Denkbaren liegt in ihrem wirklichen Zusammenfallen, da sie in jedem gegebenen Object gleichsam einander decken. Die erscheinende materielle Rose deckt die seyende intellectuelle an sich, wie der gezeichnete Triangel den gedachten; und so wesentlich verschieden sie in ihrer wahren Natur sind, so vollkommen einander gleich sind sie in ihrer wahrgenommenen.*) Auf der andern Seite hängt es nicht immer von dem Wahrnehmenden ab, sie, trotz der Nothwendigkeit, sie als verknüpft zu denken, in der Verknüpfung richtig (d. h. ohne sie zu trennen) zu unterscheiden. Sie würden auch in der That, zufolge des, theils im Object als Object, theils im Subject als Subject, gegründeten nothwendigen Scheins — in alle Ewigkeit ununterschieden bleiben, wenn es nicht — einerseits außer der Welt einen Gott — und anderseits außer der Wissenschaft Religion gäbe.**) Denn das eigentliche Wie und Warum sie nie vermischt, und doch immer verknüpft werden können, nie getrennt und doch immer unterschieden werden müssen, liegt über der Welt und außer der

*) Daher wenn der Mensch dieß wahrnimmt, er nie weiter kommt so wenig als das Thier.

**) Das heißt, wenn nicht jenseits der Objecte ein Nicht-Object — und diesseits des Subjects ein Nicht-Subject wäre. Das alle Objecte gebende Nicht-Object ist Gott — das alles Subjective haltende Nicht-Subject im Menschen ist das religiöse Gewissen.

Wissenschaft. Meiner innigsten Ueberzeugung nach kann daher falscher wissenschaftlicher Schein nur durch wahre Religion vollkommen aufgehoben und vermieden werden.

Denn gesetzt, ich könnte auch, durch bloßen logischen Gebrauch meines Verstandes, dahin kommen, alles Wahre zu wissen, jedes Seyn und jede Erscheinung in allen ihren wirklichen und möglichen Verhältnissen systematisch einzusehen — gesetzt, das ganze erscheinende Universum würde mir vollständig in seinem Seyn an sich so geoffenbart, daß mein Verstand und meine speculirende Vernunft vollkommen über alle Probleme meiner Wißbegierde befriedigt würden — so würde doch noch immer ein unendlicher gräßlicher Schein übrig bleiben in der ewig unauflöslichen Selbstfrage, die kein bloßes Wissen beantworten kann: ob ich nicht träume? — Diese in der Subjectivität eines vernünftigen, aber auch träumen könnenden Wesens gegründete Frage über das Seyn mit allen seinen Erscheinungen überhaupt, kann kein Denken als subjectives Denken, kein bloßes wissenschaftliches Philosophiren — weder anthropologisch, noch kosmologisch — weder aus dem Subject überhaupt, noch aus dem Object überhaupt, noch aus beiden — noch logisch — weder aus dem Seyn überhaupt, noch aus dem Erscheinen überhaupt, noch aus beidem — befriedigend und beruhigend beantworten. Dieselbe Frage heißt, anders ausgedrückt: Weiß ich, wenn ich auch Alles weiß, etwas anderes als mein Wissen, in meiner Wissenschaft.

Ich weiß nichts anderes, und weiß also mit allem meinem Wissen Nichts — wenn ich nicht an ein Seyn, das noch höher ist, als das unmittelbar hinter der Erscheinung liegende objective Seyn, und durchaus mit der Erscheinung nie verwechselt werden kann — an ein von allem erscheinenden Seyn unendlich verschiedenes Urseyn, d. i. an Gott, als an den durchaus unnahbaren

und undenkbaren **Schöpfer** des Univerſums glaube. Denke ich mir auch dieſen Gott, bilde ich mir ein, Ihn zu denken — bilde ich mir ein, etwas von Ihm, was nicht in meinem Glauben enthalten iſt, zu wiſſen — nicht bloß logiſch auf ihn ſchließen, ſondern Ihn logiſch einſchließen zu können, wird er nothwendig zum bloßen Schein, indem ich ein objectives mir denkbares Seyn mit ſeinem Seyn verwechſele, und wenn ich vor dieſem Gott niederfalle, falle ich nieder vor meinem eigenen Gedanken. Nein! den Gott, den ich anbete, faßt kein einzelnes, kein endliches Bewußtſeyn — der kleinſte Strahl ſeines Urſeyns zerſprengt und zernichtet jedes Denken, das ihn faſſen will. Das von mir gedachte All, mit allen Welten und Sonnen; die von mir gedachte Ewigkeit mit allen vergangenen und künftigen Zeiten, verlieren ſich wie zwei in einander zerfließende Tropfen in dem Ocean ſeiner Unbegreiflichkeit. Denjenigen, der Ihn zu denken, zu begreifen, zu faſſen wähnt, frage ich: ob er träume? und antwortet er mir: Nein! frage ich: was ihm verbürge, daß er nicht träume? Es iſt ja alles in ſeinen Gedanken, Gott mit eingeſchloſſen. Woran erkennt er, daß er, der alles Denkende, alles Begreifende, alles Faſſende, nicht Alles oder nicht Nichts iſt? beides in dieſem Falle gleich? Womit mißt er ſich, wodurch unterſcheidet er ſich als Etwas? Worin iſt ſein Zuſtand verſchieden von dem eines Träumenden? Wie könnte er es anders machen, wenn er träumen wollte? Er muß mir wenigſtens zugeben, daß ſein ganzes objectives und ſubjectives Denken auch im Traume möglich wäre. Auch im Traum laſſen ſich arithmetiſche und geometriſche Probleme auflöſen. Auch der Träumende rechnet, denkt und weiß. Auch der Träumende, wenn der Traum tief und ſtark und vollkommen iſt, wenn nicht ein Halbwachen ihn ſtört, meint nicht, glaubt nicht, zweifelt nicht. Sein

Wissen ist rein, wie kein wachendes Wissen es seyn kann, weil kein concretes Object es verdunkelt, weil kein äußerer Sinn es trübt; reine Sinnlichkeit, bloßer Verstand und ungefesselte Vernunft hingegen einzig und allein im hellen Reiche der subjectiven Möglichkeit mit dem reinen Objecte schalten und walten.

Es dürfte mir der consequente Wisser, der selig in seiner vollkommenen Speculation ist, der ruhig im logischen Gebäude seines Alles erklärenden Systems schläft — möchte ich sagen — antworten: „Zugegeben! Ich wache nicht, ich träume allerdings. Beweise du mir aber, daß Wachen dem Träumen vorzuziehen sey!"

Auf dem Standpunkt, und aus dem Gesichtspunkt der bisherigen wissenschaftlichen — systematischen Philosophie, kann ich dies schlechterdings nicht beweisen. Wenn Erkenntniß, als bloßes Wissen, wissenschaftlich, nicht gewissenhaft, der Form wegen, nicht des Gehalts wegen, der Kenntniß wegen, nicht der Weisheit wegen, gesucht werden muß; wenn die Philosophie eine bloße Befriedigung unsers Kopfs, und nicht vorzüglich eine völlige Beruhigung unsers Herzens beabsichtigen soll — gestehe ich, daß in diesem Falle, wie Träumen überhaupt dem Wachen, reine subjective Speculation aus sich heraus in's Unendliche durch bloßes Denken als Denken, dem Studium der Natur und unsers Selbst unter der Leitung eines hoch über uns und die Natur erhabenen Undenkbaren, vorzuziehen sey. An und für sich scheint es aus diesem Gesichtspunkt zwar gleich, ob die ganze Welt wirklich außer mir, oder wirklich nur in mir vorhanden sey, wenn sie nur vollkommen begriffen wird; allein, weil in dem ersten Falle das Wissen nicht mein Wissen allein seyn würde, im zweiten hingegen Niemand sonst was davon hat, ziehe ich natürlicherweise, zu träumen vor — da mir, wie gesagt, dabei nur an mir gelegen ist.

Aus meinem Standpunkt (des Gewiſſens — mein einziges ποῦ στῶ) und aus meinem Geſichtspunkt (dem practiſchen des Wollens) getraue ich mir klar und deutlich beweiſen zu können, daß das Wachen dem Träumen nicht bloß vorzuziehen ſey — ſondern, daß alle menſchliche, würdige, wahre Philoſophie darin beſtehe und beſtehen ſolle: heller und heller aus dem theils wirklichen theils möglichen Traum des objectiven und ſubjectiven Nichts zu erwachen — und einmal daraus geweckt, nicht wieder darin zurückzufallen. Sowohl das Seyn und Bleiben darin, als das Zurückfallen darin, iſt möglich; jenes ſcheint das Thier und dieſes der Wahnſinn zu beweiſen. Wirklich iſt aber auch das Heraustreten (die Vernunft — nicht die halbirte, dividirte, kantiſche = links theoretiſche, rechts practiſche — ſondern die ganze untheilbare, eine, im Anſchauen rein wollende, im Wollen rein anſchauende — vollſtändige menſchliche Vernunft) — wie der Menſch in ſeiner Anlage beweist — und möglich das Fortfahren, im Lichte zu wandeln, wie er es durch Tugend und Weisheit beweiſen ſoll.

Da mein oberſter, durchaus unbedingter Grundſatz nehmlich, in wie fern ſich mir der Strahl des höchſten Seyns an ſich in meinem Gewiſſen offenbart, nicht ein ſpeculirender, contemplativer, bloß theoretiſcher Satz, ſondern ein lebendiges, thätiges, practiſches Princip iſt: Wolle das Wahre, weil es gut und das Gute weil es wahr iſt! (Gott! dein Wille geſchehe!) ſo habe ich ſchon beim Anfang meines Philoſophirens (Wahrheitſuchens) ein beſtimmtes Ziel: **Das Gute** nehmlich, und einen Leitfaden zugleich: **Gottes Wille** nehmlich in meinem Gewiſſen. Das Wozu oder Warum iſt mir ſchon dadurch unmittelbar klar, und das Wie wenigſtens negativ beſtimmt. Ich bin nehmlich in und durch mein Gewiſſen gewiß, daß der Zweck

des Wahrwissens, der Erkenntniß, die ich suche, kein anderer als das An sich Gute, das Beste, das Göttliche sey, mithin nicht das bloß für mich Gute, sondern das für Andere zugleich Gute. Bloß subjectiv kann das Gute unmöglich seyn; es setzt sein Begriff, und schon sein bloßes Gefühl — Coexistenz voraus, lebendiges Verhältniß = Liebe = Theilnahme und Mittheilung — That und Genuß. Ich bin also schon durch meinen Zweck über alle Subjectivität hinaus. Ich will somit vor allem wissenschaftlichen Bestreben das Daseyn einer Welt außer mir — Mitmenschen wenigstens, für die mein Wissen auch gut seyn könne; denn für mich allein kann ich überhaupt nichts wollen. Wie ich es nun anzustellen habe, daß ich, in der mich ringe umgebenden Dunkelheit des noch verworrenen Seyns außer meinem Gewissen, mich nicht, statt mich meinem Ziele zu nähern, immer weiter und weiter davon entferne, weiß ich freilich noch nicht, weil ich überhaupt noch nichts eigentlich weiß, nicht einmal meine Urgewißheit, trotz ihrer Klarheit, deutlich einsehe und begreife; allein davon bin ich durch diese Urgewißheit vollkommen überzeugt, daß ich nichts als wahr annehmen dürfe, das nicht mit derselben insoweit übereinstimmt, daß es wenigstens nicht im Widerspruch mit dem höchsten Gut an sich stehe. Wohin ich mich also wage, behalte ich den Leitfaden des Gewissens (des besten Wollens) in der Hand, und den Strahl des höchsten Seyns (Gottes) im Auge. Ich habe nämlich zwei Grundwahrheiten in und durch mein Gewissen, an die ich fest und unerschütterlich glaube: eine höchste absolute Vollkommenheit über mir, die ist, weil ich sie sonst nicht glauben, nicht lieben, nicht suchen könnte — und eine diese suchende, also in irgend etwas damit verwandte, also nicht absolute Unvollkommenheit in mir, die ist, weil sie das

höchste Seyn an sich glaubt und liebt. Schon im bloßen Glauben als Glauben, bevor ich irgend einen wissenschaftlichen Schritt gethan habe, unterscheide ich klar diese beiden Grundwahrheiten: Gott und mein Gewissen; aber auch nur sie allein: als das zugleich Dasselbige und nicht Dasselbige = absolut Gute und bedingt Gute — ferner als das unendliche gesuchte Seyn und als das suchende endliche Seyn — ferner als das unabhängig Wollende und das gehorchend Wollende, endlich als das Nicht Objective und als das Nicht Subjective. (So lange wenigstens ich mich zurückbesinnen kann in die Zeit ursprünglichster erster Ideen meiner kindlichen Unschuld, leuchtete diese Unterscheidung in meinem Gewissen, und oft schon im fünften Jahre, wenn nicht früher, mit einer Klarheit, die ich erst im männlichen Alter wieder gespürt. Meine Idee von Gott war nie objectiv — meine Idee von meiner Seele nie subjectiv. Ich sah Gott überall; aber immer übersinnlich, immer als den Unsichtbaren und Unnahbaren; meine Lieblingsvorstellung von Ihm war ein unendlicher, vollkommen schöner Vater, der den Engeln und überhaupt allen Andern als sich selbst, unsichtbar, Licht um und um, das Weltall in seiner Hand hielt. Die menschliche Gestalt nur schien mir unzertrennlich von meinem erhabensten Bild; aber ich besinne mich recht gut, warum hauptsächlich: weil ich an Christus auch glaubte, den ich für seinen sichtbaren Sohn hielt, und weil ich mir immer den Himmel mit allen Sternen in seiner Hand — beides nach biblischen Vorstellungen — dachte. Meine Idee von mir selbst war ebenfalls immer übersinnlich, von meinem Stammeln an, nie fühlte ich meinen Körper, als Bestandtheil von meinem eigentlichen Selbst, es war mir immer, als möchte ich ihn von mir werfen, und wirklich warf ich ihn in meiner zartesten Kindheit,

durch totale Vernachläßigung und oft vorſetzliche Mißhandlung weg ſo gut ich konnte. — Ich glaube hierin nichts beſonderes vor allen feinorganiſirten, religiös erzogenen, und zumal von der Geburt an durch Leiden frühreifenden, zum Grübeln geneigten Kindern voraus gehabt zu haben — umgekehrt, ich glaube, daß jeder der mich lieſt (er würde mich nicht leſen, wenn er nicht wenigſtens alle die natürlichen Fähigkeiten hätte, die ich habe) bei einigem Nachſinnen inne werden wird, daß ich die innere Geſchichte ſeines eigenen Vernunfterwachens beſchrieben habe).

Gott und mein Gewiſſen unterſcheidet alſo meine Vernunft als Vernunft im Glauben, als bloßem religiöſen und moraliſchen Glauben — urſprünglich vor allem wiſſentlichen und wiſſenſchaftlichen Philoſophiren — als Grundwahrheiten des zu erklärenden und zu erörternden Seyns überhaupt, als die zwei einzigen Unmittelbarkeiten des Denkens, als die zwei Ur-Einheiten in dem unendlichen All des In-, Außer-, Nach- und Nebeneinanders = gleichſam als Sonne und Mond der wiſſenſchaftlichen Nacht, oder vielmehr als die zwei unwandelbaren Pole der noch nicht wirklichen durch ſie allein möglichen Erkenntniß. Aber auch nur dieſe zwei Lichter werden in der allgemeinen Dunkelheit klar unterſchieden, als zugleich unendlich gleich und unendlich verſchieden; alles Andere, das Univerſum der übrigen Wirklichkeiten und Möglichkeiten, liegt dem bloßen Glauben in tiefer Finſterniß. Nur durch Denken des Verſtandes unter der Leitung der Vernunft, die nichts anderes iſt als das Doppellicht der Religion und der Moral, kann ausgemacht werden: ob die Welt eine Offenbarung Gottes

durch mein Gewiſſen, oder ob mein Gewiſſen eine Offenbarung Gottes durch die Welt, und in welchem von beiden Fällen: Was das Univerſum als Object, und was ich ſelber als Subject in der Wahrheit, als Gegenſtände der Erkenntniß, ſey?

Ob die wiſſenſchaftliche Philoſophie nun dieſe Aufgabe vollkommen löſen könne, weiß ich nicht; das weiß ich aber, daß es ihre einzige wahre Aufgabe iſt (denn was Gott an ſich und unſer Gewiſſen an ſich ſey, kann nie gewußt, kann nur möglicherweiſe nach Erſchöpfung aller möglichen Erfahrung, und nach Ausübung aller möglichen Tugend, als Reſultat und Lohn einer ſich ſelbſt emporarbeitenden Liebe zur Weisheit, in einer Ewigkeit klarer und klarer geahndet werden), und daß ſie dieſe Aufgabe nur unter der Leitung jener im Glauben bewährten Principien, durch eine jede Speculation bewachende religiöſe Anſchauung und alles Studium begleitende moraliſche Lauterkeit, und dennoch nur nach und nach, und durch mehrere gleich heilige und rechtſchaffene Beſtrebungen in Vereinigung löſen könne. Wahre Fortſchritte zur vollkommenen Erkenntniß kann aber jeder gewiſſenhafte Denker machen; und viele ſind ſchon von Pythagoras und Plato bis zu Jacobi und Reinhold gemacht worden, von denjenigen, die nicht bloß aus Luſt am Wiſſen, ſondern aus Liebe zur Weisheit philoſophirt haben.

Für denjenigen, der mit reinem Herzen und Gott vor Augen philoſophirt, werden indeſſen auch die Irrthümer ſelbſt, welche die Scheindenker hinterlaſſen haben, Mittel zum Weiterkommen auf dem Wege der wahren Erkenntniß. Und zwar nicht in wiefern er daraus lernt, was er zu vermeiden habe; (ein Gemeinſpruch, der bei Lichte beſehen einen Widerſpruch enthält) denn das muß er ſelber längſt wiſſen, oder er lernt es nie; ſondern in

wiefern er immer etwas Wahres in jedem als Syſtem an ſich noch ſo falſchen und ungereimten Philoſophem finden wird. Denn ohne wenigſtens ſogenannte theoretiſche Vernunft hat kein Menſch, der es einmal über ſich nahm, wiſſenſchaftlich ſeine Gedanken zu ordnen, je ſpeculirt. Trotz aller ſubjectiven Schwachheit oder Unlauterkeit, wird alſo immer das Vernünftige irgendwo durchblicken. Ich glaube, daß wenn auch ein noch ſo gewiſſenloſer wiſſenſchaftlicher Schriftſteller gerade darauf ausgienge, den Irrthum vorzutragen — ihm auf dieſem raſenden Wege manches aufſtoßen würde, das nur auf demſelben hätte gefunden werden können, und das ohne ſein Wiſſen von ihm aufgenommen, wider ſeinen Willen zur Begründung und Erweiterung des Reiches der Wahrheit dienen könnte. Denn wenn wir auch noch nicht das wahre Syſtem der Welt als Erkenntniß gefunden haben, und vielleicht nie finden; ſo iſt doch gewiß die Welt ein wahres Syſtem, und als ſolches, außer unſerer Erkenntniß, trotz allem Schein des Unwahren, der nur von unſerm Stand und Geſichtspunkt herrührt, ein Syſtem der Wahrheit. Jeder ſubjective Nachtheil muß darin einen möglichen objectiven Vortheil haben. Wenn uns daher an dem Subjectiven oder Objectiven allein läge, würden wir geſcheit daran thun, die Welt wie ſie iſt — und, wie man ſagt, ihren eignen ſchiefen Gang gehen zu laſſen. Denn außer Gott iſt zwar Alles ſchlecht („Niemand iſt gut als der einzige Gott!") außer unſerm Gewiſſen iſt aber auch Alles gut (quodvis ens unum, verum, bonum) — weil außer beiden Alles = Nichts iſt.

Uns iſt aber an etwas ganz anderm als an dem bloß Subjectiven und bloß Objectiven, dem Schein und Gegenſchein, dem Schatten des Eins und dem Schatten des Alls, zuſammengenommen = Nichts, gelegen. Statt

Identität und Indifferenz steht auf den zwei ewigen Pfeilern der Pole unserer Philosophie geschrieben: Aller subjective Schein und Schatten soll durch sittliche Selbstveredlung — und aller objective Schein und Schatten soll durch vernünftiges Denken aufhören. Dies steht in unserm Vermögen, was die vollständige Entwickelung aus dem Chaos des Mikrokosmus, der uns gehört, betrifft — was den Makrokosmus angeht, der Gott gehört, da hat er schon dafür gesorgt, sorgt dafür, und wird dafür sorgen. In diesem ist schon Alles, wir mit eingeschlossen, wahr, gut, schön, vollkommen; denn in diesem Makrokosmus (Gottes Welt) ist, was erst nach Jahrtausenden in unserm Mikrokosmus geschehen soll, schon fertig. Es ist mir unbegreiflich, wie alle Philosophen, der einzige Plato vielleicht ausgenommen,*) dies nicht begriffen zu haben scheinen — und wie ein Leibniz selbst eine Theodicee so hat erdenken und schreiben können, daß ein Kant sie widerlegen konnte. Wie können große geübte Denker, die die Infinitesimal-Rechnung erfunden haben, oder hätten erfinden können, den Widerspruch übersehen, der darin liegt: Raum und Zeit im Ganzen des Unendlichen zu trennen? Wie haben sie die Nothwendigkeit ihres Zusammenfallens, ihres Eins- und Dasselbeseyns im All und im Ewigen — in einem vollständigen Weltsystem, außer Auge lassen können? Wie hat nicht wenigstens das geoffenbarte Gesetz der Schwere, die Actio in distans von einem Raumpol zum andern, sie auf den Gedanken gebracht, daß eine gleiche Actio in distans der Zeiterfüllung stattfinde von einem Pol der Ewigkeit zum an-

*) Ich weiß in der That nicht mit Gewißheit, ob er mir meine Idee hierüber geliehen hat, oder ob ich ihm meine leihe.

dern? Iſt es etwa unbegreiflicher, daß die künftige Sünde des Mannes ſchon in den Fehlern der Organiſation des noch nicht gebornen Kindes ihre Folgen habe, als daß eine Veränderung in der Mondbewegung eine Wallung im Umlauf meines Bluts verurſacht? Warum iſt eine Rückwirkung in der Zeit unmöglicher als eine Rückwirkung im Raume? Warum eine Attraction, eine Expanſion und Contraction in der Zeiterfüllung undenkbarer als in der Raumerfüllung? Weil die Zeit nur eine Dimenſion hat. Aber der Sonnenſtrahl, die magnetiſche Polarität hat ja auch nur eine Dimenſion; kann der Strahl nicht zurückgeworfen, die magnetiſche Polarität nicht umgeſetzt werden? Wer hat euch aber geſagt, daß die Zeit nur eine Dimenſion habe? Womit meſſet ihr die Zeit? Könnt ihr der Zeit das Maaß anlegen, das ihr dem Raum anlegt? Eure Länge der Zeit, hat ſie das Mindeſte gemein mit der Länge des Raums. Wenn aber auch euer Zeittheilchen in der ewigen Dauer nur eine Dimenſion hat, wie das Orttheilchen einer Linie in dem unendlichen Raum — wer ſagt euch, daß die Ewigkeit, wovon dieſe Zeit nur ein Theil iſt — nur eine Dimenſion habe? Außereinander-nebeneinander und Außereinander-nacheinander, das ſind eure deutlichſten Begriffe von Raum und Zeit, aber ich bitte euch: Gäb' es ſchlechterdings kein Nacheinander im Raume, ſo müßte ja die Welt jeden Augenblick aufhören; gäbe es durchaus kein Nebeneinander in der Zeit, ſo wäre ja von ihrem Anfang bis zum Ende nur eine einzige individuelle Gedankenfolge da. Ihr trennt Raum und Zeit von einander, wie ihr Licht von Wärme — und theoretiſche Vernunft von practiſcher Vernunft trennt, glaubt was dabei zu denken, und phantaſirt nur etwas darüber. Könnt ihr ein Hier ohne ein Jetzt, ein Jetzt ohne ein Hier denken? und fallen nicht beide dieſe von euch ſo

verſchieden gewähnte Momente in einem und demſelben mathematiſchen Punkte zuſammen? Aber, ſagt ihr, nur während eines Augenblicks! Ich ſage: während eures ganzen Lebens. Bleibt etwa euer Hier, nachdem euer Jetzt verſchwunden iſt. Oder wechſelt das Nebeneinander nicht unaufhörlich mit dem Nacheinander? Aber ihr könnt nur vorwärts, nicht rückwärts in der Zeit fortkommen. Wer ſagt euch, daß ihr rückwärts im Raume auch nur einen einzigen Schritt machen könnt? Euer Hier verſchwindet um euch, wie euer Jetzt in euch, und ihr kommt ſo wenig auf denſelben Raumpunkt als auf denſelben Zeitpunkt des rollenden Weltenrads jemals wieder zurück — oder könnt ihr auf den einen, ſo könnt ihr auf den andern zurückkommen. Ihr trennt Raum und Zeit von einander, wie ihr Geometrie und Arithmetik von einander trennt. Kein ächter Mathematiker aber trennt Geometrie und Arithmetik von einander — er unterſcheidet ſie den Namen und Zeichen nach, weiß aber, daß ſie in der Sache Eins ſind. Conſtruction der Bewegung. Aber, ſagt Kant, es giebt mehrere Räume neben einander, und nicht mehrere Zeiten neben einander — letzteres anzunehmen wäre ein abſurder Widerſpruch — und dieſe Behauptung giebt ihm ſogar ein Mann als richtig zu, der ihm nicht leicht etwas über Raum und Zeit zugleich zugiebt. Ich geſtehe, daß ich nicht weiß, wie ich es machen ſollte, mir nicht mehrere Zeiten neben einander vorzuſtellen, wenn ich mir mehrere Räume neben einander vorſtelle. Ich mag es im Kleinen oder im Großen nehmen, ſo kömmt mir vor, daß mein Nachbar, der einen von dem meinigen verſchiedenen Raum neben meinem Raum einnimmt, ebenfalls in einer von der meinigen — verſchiedenen Zeit neben meiner Zeit lebt. Es kömmt mir ſogar möglicher vor, daß er aus ſeinem Raum in den meinen überſpringen könnte, als aus ſeiner

Zeit in die meine. Ich möchte doch wiſſen, was man ſich unter Zeit denkt, wenn es nicht das Nacheinander der Jetztmomente iſt, in und an etwas relativ Beharrlichem. Iſt nun dies relativ Beharrliche, woran die Zeit gleichſam vorüberrollt, langſamer oder ſchneller nach der Beſchaffenheit des relativ Beharrlichen, nicht daſſelbe, ſo iſt die Zeit auch nicht dieſelbe. So giebt es zum Beiſpiel ſchwerlich zwei Menſchen, deren Stunden gleich lang ſind, weil der verſchiedene Blutumlauf, der die relative Menge der Zeitmomente beſtimmt, dem einen oft achzig Secunden giebt, während dem andern kaum ſechszig zufallen, und ſo hat man nicht ſelten in demſelben Zimmer im Manne, Weib und Kind drei ſehr verſchiedene Zeiten dicht neben einander. Ich ſage dicht neben einander, weil ſie einander ſprechen hören. (Oft treffen die Dichter es beſſer als die Metaphyſiker in der eigentlichen Metaphyſik. So heißt es z. B. nicht: Tempus mutatur et nos mutamur in illo, wie Kant ſich ausgedrückt haben würde, ſondern Tempora mutantur et nos mutamur in illis). Nun behaupte ich, daß dieſe verſchiedenen Zeiten, nicht bloß ſubjectiv (denn dies giebt doch wohl jeder zu) ſondern objectiv neben einander außereinander abrollen. Der Grund nehmlich, warum mein Nachbar eine von der meinigen verſchiedene Zeit hat, oder wenn man will, in einer von der meinigen verſchiedenen Zeit lebt, iſt nämlich nicht bloß, daß der Umlauf ſeines Bluts ſchneller oder langſamer als des meinen iſt (wodurch doch ſchon entſteht, daß keines meiner Zeitmomente mit irgend einem der ſeinen zuſammenfällt, was durchaus ſein müßte, wenn wir in einer und derſelben Zeit coexiſtirten) ſondern auch weil dieſer ſchon an ſich durch die verſchiedene Organiſation verſchieden beſtimmte Blutumlauf neue Beſtimmungen von den örtlichen Verhältniſſen erhält. Da nun ſeine ört-

lichen Verhältniſſe niemals den meinigen gleich ſind, ſo kann es auch ſeine Zeit nicht ſeyn. Im Großen wird dies noch auffallender. Die Planeten coexiſtiren unſtreitig mit einander und ihre relativen Räume (Oerter im unendlichen Raum) ſind außer einander neben einander — im All des Univerſums. Wer ſieht nicht ein, daß ihre Zeiten ebenfalls außer einander neben einander in der Ewigkeit coexiſtiren. Sie würden ja ſonſt nicht coexiſtiren. Coexiſtiren heißt außer einander und neben einander im Außereinander ſeyn: d. i. eigenen Ort und eigene Dauer haben. Wie ſollte ein Sonnenſyſtem die nehmliche Zeit haben als ein anderes — da ja die Zeit nichts als die Dauer des Syſtems, beſtimmt und gemeſſen nach dem Umlauf ſeines Bluts, nach den Pulsſchlägen ſeiner Planeten iſt, wenn die Zeit darin vom Raume darin, die ſcheinbare Bewegung von dem beweglichen Scheine unterſchieden wird?

Zeit = Ewigkeit iſt nichts als möglicher Raum, Raum nichts als wirkliche Zeit. Veränderliche Ausdehnung und ausgedehnte Veränderlichkeit. Daſſelbe All, ſeyend, d. i. erſcheinend und wahrgenommen — im ewigen Wechſel des Ueberalls, und im Ueberallwechſel der Ewigkeit. Mit einem Wort: Raum und Zeit iſt die Vernunft-Idee einer Welt, des Univerſums, von den Scholaſtikern in zwei heterogene Begriffe ſpitzfündig geſpalten, die als getrennte Begriffe als von einander unabhängige Vorſtellungen, es ſei nun als empiriſche oder reine, als ſinnliche Anſchauungen oder Formen unſerer Sinnlichkeit, keinen Sinn und keinen Gehalt, ſchlechthin keine weder ſinnliche noch verſtändige, noch weniger vernünftige Bedeutung haben. Die Kantiſche

Erörterung des Raumes und der Zeit, die eine wahre Entörterung derſelben iſt, löst ſich in lauter nichtsbehauptende Widerſprüche auf, wenn ſie gehörig analyſirt wird. So kenne ich z. B. nichts Widerſprechenderes, Sinnloſeres, Nichtsſagenderes als folgende Stelle, die er eine „Tranſcendentale Erörterung des Begriffs der Zeit“ nennt. C. d. r. V. §. 5 p. 48.

„Der Begriff der Veränderung, und mit ihm der „Begriff der Bewegung (als Veränderung des Orts) iſt „nur durch und in der Zeitvorſtellung möglich. Wenn „dieſe Vorſtellung nicht Anſchauung (innere) a priori „wäre, könnte kein Begriff, welcher es auch ſey, die „Möglichkeit einer Veränderung, d. i. einer Verbin„dung contradictoriſch entgegengeſetzter Prä„dicate (z. B. das Seyn an einem Orte und das „Nichtſeyn eben deſſelben Dinges an demſelben Orte) „in einem und demſelben Object begreiflich machen. „Nur in der Zeit können beide contradictoriſch entgegen„geſetzte Beſtimmungen in einem Dinge, nehmlich nach „einander, angetroffen ſeyn.“

„Der Begriff der Veränderung iſt nur durch und in der Zeitvorſtellung möglich.“ Was heißt das anderes als der Begriff der Zeit iſt nur durch und in der Zeitvorſtellung möglich.

Veränderung iſt Bewegung, als Veränderung des Orts. In jeder Bewegung ſind Richtung und Geſchwindigkeit die beiden untrennbaren Momente; (ſiehe Kant ſelbſt. Met. A. d. N. W. Erkl. 1, Anm. 3). Ferner: Ein Bewegtes iſt in ſeinem Raumpunkt der Richtung, nur inſofern als es ſich geſchwind bewegt (ſiehe ib. Erkl. 3. Anm.). Ferner: Die beharrliche Gegenwart, an demſelben Orte ſogar, muß durch die Vorſtellung einer Bewegung mit unendlich kleiner

Geſchwindigkeit conſtruirt werden. ib. Nun frag' ich: iſt der Begriff von Geſchwindigkeit was anderes als Zeitfolge? Heißt alſo nicht obiger Satz ſo viel als? Der Begriff der Zeitfolge iſt nur durch und in der Zeitvorſtellung möglich? Nun iſt aber eine wahre Zeitvorſtellung eine Vorſtellung von einer Zeitfolge. Alſo ſagt der Satz nichts als Zeitvorſtellung iſt nur in der Zeitvorſtellung möglich. Eigentliche Tautologie — die darum nicht aufhört Tautologie zu ſeyn, daß in dem Begriffe der Bewegung etwas anderes als Zeitfolge enthalten iſt: Richtung nehmlich, oder Raumfolge. Denn dadurch wird der ganze Satz nur falſch; d. h. er hieße nebenbei: Raumfolge iſt nur in und durch die Vorſtellung der Zeitfolge möglich. Das Tautologiſche liegt in dem in — das durchaus Falſche in dem durch — der unmittelbare Widerſpruch in dem nur. Und dies Alles zwar nach Kants eigenen Definitionen von Veränderung und Bewegung, Zeit und Raum, Geſchwindigkeit und Richtung.

„Wenn dieſe Vorſtellung (die Zeitvorſtellung) nicht „Anſchauung (innere) a priori wäre,*) könnte kein Be„griff die Möglichkeit einer Veränderung begreiflich „machen.“ Vergeſſen wir nicht das nur oben. Ich brauche dieſem Nur zufolge gar nicht den Raumbegriff um eine Veränderung zu denken, ich brauche nichts als

*) Im Vorbeigehen: Was kann Kant vernünftigerweiſe bei ſeinem *a priori* denken, wenn es ſowohl äußerlich als innerlich rein ſein kann. Iſt das Aeußerliche als unterſchieden vom Innerlichen und das Innere unterſchieden vom Aeußeren, nicht ſchon a posteriori — zumal wenn beides an einem und ebendemſelben gedacht wird? Würde es als reflectirtes Eins und Ebendaſſelbe wenigſtens, nehmlich als objectives a priori und als ſubjectives a priori des nehmlichen Sinns, gedacht, würde ich es gelten laſſen, aber ein bloß ſubjectives doppeltes a priori iſt ein reines Concretum.

die Zeitvorſtellung. Wie komme ich aber denn zu der Richtung, die (laut oben) ein weſentlicher Beſtandtheil der Veränderung iſt? Ja, ich frage: wie komme ich auch nur zu der Geſchwindigkeit? Läßt ſich die eine ohne die andere in einem Dinge denken? Ferner, wie kann mir eine innere Anſchauung eine äußere geben? Veränderung eines **Orts** (davon iſt gerade ausdrücklich die Rede) iſt ſie etwa keine äußere Anſchauung? Iſt ſie keine, wo kömmt der Ort her? Iſt Veränderung eines Orts nicht gleichbedeutend mit Veränderung im Raume? Nun iſt Raum nichts (laut Kants eigener Erörterung) als die äußere Anſchauung; alſo iſt Ortveränderung = Bewegung eine äußere Anſchauung. Der erſte Satz heißt nach dieſem, oder involvirt unwiderſprechlich: **äußere Anſchauung** iſt nur in und durch **die innere Anſchauung** möglich. Hieraus folgt ſchon allerlei Merkwürdiges: 1) Raum iſt nur **durch** Zeit möglich (und das gebe ich mit beiden Händen zu, weil ich auch in die umgekehrte Behauptung: Zeit iſt nur durch Raum möglich, mit beiden Füßen eintrete). 2) Räumliches iſt nur **in** der Zeitvorſtellung möglich. (Wie Kant das zugeben kann, begreife ich nicht, weil nach ihm die Zeit nur eine Dimenſion hat, mithin die drei Dimenſionen des Raums nicht gut einräumen kann). 3) Die äußere Anſchauung iſt **nur in** der inneren, mithin nicht äußerlich möglich. (Ich überlaſſe es Kantianern etwas dabei zu denken). 4) Die äußere Anſchauung iſt die Innerſte in der Inneren: (es wird immer myſtiſcher; aber es iſt nicht meine Schuld, ich analyſire ſtreng logiſch). 5) Die innere Anſchauung iſt die äußere Hülle der äußeren u. ſ. w.

Jetzt nur einige Corollaria als Beispiele:

1. Coroll. In der einen und einzigen Dimension der Zeit sind alle drei Dimensionen des Raums enthalten.

2. „ Der Drittel enthält die drei Theile zusammengenommen in sich, als Drittel.

3. „ Der Theil ist nicht bloß ebensogroß als das Ganze, sondern da er das Ganze nicht deckt, sondern sogar einschließt, größer als das Ganze.

4. „ Das Außereinander und Nebeneinander (eines Körpers z. B.) ist in dem Ineinander des Nacheinanders eingeschlossen.

5. „ Das Außereinander und Nebeneinander aller Körper mit allen Richtungen (die Welt z. B.) ist in dem ausgedehnten Continuum einer einzigen Richtung eingeschlossen.

6. „ Der Körper, als Körper, ist das Allerinwendigste der Seele als Seele — und die Seele, als solche, die Haut, oder vielmehr, da die Haut auch zum Körper gehört, die umgebende Atmosphäre — streng genommen das Nichts um die Welt.

7. „ Die Peripherie des Cirkels ist innerhalb des Mittelpunkts denkbar.

8. „ Der innere Mittelpunkt eines Cirkels ist nichts anderes als der äußerste Umfang der Peripherie.

9. „ Das Objective ist das Subjectivste der Subjectivität; und

10. „ Das Subjective ist das Objectivste der Objectivität.

11. „ Die Form des Aeußeren oder die äußere Form — ist nichts als die Form des Inneren

oder die innere Form — innerhalb der letzteren.

12. Corell. Die innere Form oder die Form des Inneren iſt und kann nichts anders ſeyn, als die äußere Form — außerhalb derſelben.

Genug zur Probe. Man ſieht, deucht mich hinlänglich, aus dieſen wenigen herausgehobenen Folgerungen, wie fruchtbar dieſe einzige Kantiſche Behauptung, daß der Begriff der äußeren Bewegung und Veränderung nur durch und in der inneren Anſchauung der Zeit möglich ſey — an neuen philoſophiſchen Reſultaten iſt, und daß nicht bloß das ganze Schellingiſche Identitätsſyſtem, ſondern mehrere, noch überſchwänglichere darin, wie im Keime liegen. Jetzt wollen wir nur noch hören, was eine Veränderung wirklich an ſich iſt, eine Bewegung nehmlich als Veränderung des Orts, die einzig und allein durch und in der reinen Zeitanſchauung möglich wird.

„Es iſt „nehmlich" eine Verbindung contra„dictoriſch entgegengeſetzter Prädicate in „einem und demſelben Objecte."

In der That — die Vorſtellung oder Anſchauung, die ein ſolches Ding begreiflich machen ſoll, muß eine ganz eigene und in ihrer Art einzige ſeyn. Eine Verbindung contradictoriſch entgegengeſetzter Prädicate in einem und demſelben Objecte! Wo bleibt hier der negative Probirſtein aller Wahrheit, der doch ſonſt in der Critik überall, Conditio sine qua non, wenn nicht angewandt, doch angeprieſen wird? „Eine Verbindung nicht bloß entgegengeſetzter, ſondern contradictoriſch (mithin in instanti) entgegengeſetzter Prädicate in einem und demſelben Object" ſoll möglich — ſoll begreiflich ſeyn! Was iſt denn nicht alles möglich und begreiflich? Ich wieder hole: contradictoriſch, wie es da ſteht, mithin ab

ſolut entgegengeſetzte Prädicate! und ſage mit Kant ſelber, C. d. r. V. p. 191. „Die eine Syntheſis enthaltende Formel, welche aus Unvorſichtigkeit und ganz unnöthigerweiſe in den Satz des Widerſpruchs gemiſcht worden“ kann mir hier nicht einfallen; denn er hat ja hier dafür geſorgt, daß ſie mir nicht einfalle, dadurch daß er „die Formel ſo verändert hat, daß die Natur eines analytiſchen Satzes dadurch deutlich ausgedrückt wird.“ Der abſolute Widerſpruch ſoll indeß möglich und begreiflich werden durch die innere Anſchauung a priori. Laß ſehen alſo wie! „Das Seyn an einem Orte und das Nichtſeyn ebendeſſelben Dinges an demſelben Orte“ — führt er in Parentheſe als ein Beiſpiel einer Verbindung contradictoriſch entgegengeſetzter Prädicate an. Iſt der Kritiker hier ehrlich als Kritiker? Wer ſieht nicht ein, daß das Bebauptete durch die eingeſchaltete Parentheſe wegfällt, daß er den Satz ſchon durch das Beiſpiel ſo verändert, daß ſeine Erklärung überflüſſig wird. Veränderung iſt alſo eine Verbindung nicht contradictoriſch entgegengeſetzter Prädicate — (denn das Beiſpiel enthält für einen ſelbſt denkenden Leſer nichts contradictoriſches, weil ihm den Augenblick das Nacheinander der Zeitbedingung einfällt) — warum nennt er ſie alſo eine Verbindung contradictoriſch entgegengeſetzter Prädicate? Weil der Begriff, wenn er wahr ausgedrückt worden wäre, ohne daß man eben brauchte zu Kants beſonderer Theorie von der Zeit ſeine Zuflucht zu nehmen, erklärt werden könnte. Es ſieht, aufrichtig geſtanden, dieſe ganze tranſcendentale Erörterung des Begriffs der Zeit, einem vorſetzlichen Hocus pocusmachen, Staubwerfen in die Augen, durch das leichte Hinſtreuen der Parentheſen, einem Taſchenſpiele mit dem Satze des Widerſpruchs ſehr ähnlich — um nur

zu dem prächtigen Schluß zu kommen, worauf alles angelegt war: „Alſo erklärt unſer Zeitbegriff die Möglichkeit ſo vieler ſynthetiſcher Erkenntniſſe a priori, als die allgemeine Bewegungslehre, die nicht wenig fruchtbar iſt, darlegt.“ Wie fruchtbar ſie iſt, haben wir oben geſehen. Ich bin indeſſen noch nicht mit dieſer critiſchen Erörterung des Zeitbegriffs ganz fertig. Es ſteht noch zu unterſuchen, ob es mit der Parentheſe: „Dem Seyn und dem Nichtſeyn deſſelben Dinges an demſelben Orte“ auch unter der Bedingung des Nacheinanders, 1) als Definition der Bewegung, ſeine Richtigkeit habe; 2) ob dieſe Beſtimmungen in der Zeit, auch ſo wie Kant ſie nimmt, angetroffen werden.

Bewegung iſt ſchon als Ortveränderung definirt worden. Dies kann aber nach Kants eigener Phoronomie ſo viel heißen: entweder als würde der Ort verändert, und das Ding unverändert, oder als würde das Ding verändert und der Ort unverändert. Im letzteren Falle findet kein Seyn und Nichtſeyn an demſelben Orte nach einander Statt. Es kann alſo nur von der eigentlichen Ortveränderung die Rede ſeyn. Was dieſe betrifft, bemerkt aber Kant: M. A. p. 6, „ſie gelte nur von einem beweglichen, d. i. phyſiſchen Punkte.“ Wie kann ich nun von einem Punkte in Bewegung ſagen, daß er nacheinander an demſelben Orte da und nicht da ſey? Iſt er jemals an demſelben Orte da? Da ſein Ort, als phyſiſcher Punkt, nur ein geometriſcher ſeyn kann', ſo müßte er ja ruhen, wenn er jemals in demſelben (der Zeit nach) da wäre. Seine Bewegung beſteht ja gerade darin, daß er nie in demſelben Ortpunkt iſt. Ich kann alſo weder ſagen, daß er darin ſey, noch daß er darin nicht ſey. Denn er iſt nur darin, inwiefern er nicht darin iſt. Wie lang iſt, nach Kant, für die geradlinigte Bewegung eines phyſiſchen

Punkts, der Durchmeſſer des geometriſchen Punkts? Ich hoffe höchſtens einen Augenblick lang, d. h. ganz ohne Länge. Nun bewegt er ſich aber dennoch vorwärts in dieſem zeitloſen Moment; mithin iſt er immer daraus, nie darin. Iſt er darin, ſo iſt er es höchſtens zur Hälfte, weil er in jedem Moment zur Hälfte im nächſten Ortpunkt iſt. Iſt er aber auch nur zur Hälfte darin, ſo iſt er halb in Ruhe. Die Bewegung wäre aber dann nicht continuirlich, alſo nicht Bewegung als Bewegung. Seyn und Nichtſeyn deſſelben Dinges an demſelben Orte iſt alſo eine eben ſo unbefriedigende als geſchraubte Definition von der Bewegung. Aber laß ſie gut ſeyn, wie wird ſie aus der reinen innern Anſchauung der Zeit begriffen werden können, und zwar nur in und durch ſie: Nicht an die ſchon eben gerügte Sonderbarkeit zu denken, daß eine äußere ſinnliche Anſchauung (denn das iſt doch wohl die Bewegung eines phyſiſchen Punkts) in einer inneren „angetroffen" und durch ſie begriffen werden ſoll — nicht daran zu denken, daß das ganze zu erklärende Wunder wegfällt, wenn die innere Anſchauung darin ſchon gegeben iſt — ich laſſe alles dahingeſtellt und gut ſeyn, und frage nur: Was iſt in dem Kantiſchen Zeitbegriff mehr, als in jedem andern, noch ſo natürlichen und gemeinen Zeitbegriff, das jenes wunderbare Problem: Wie ein und daſſelbe Ding bald hier bald nicht hier ſeyn könne, vorzüglich begreiflich macht und auflöst? Doch ich bin müde, einen Widerſpruch, der kein Widerſpruch iſt, und doch als Widerſpruch von einem andern Widerſpruch gehoben werden ſoll, weiter zu analyſiren.

Ich fahre in meinen eigenen Schlüſſen fort. Raum und Zeit ſind untrennbare Modi der Offenbarung der Zahl jedes Etwas vom kleinſten Atom bis zum Weltganzen, und fallen im letzteren, wenn es als ein Syſtem

gedacht werden ſoll, in einem einzigen, nicht heterogenen, ſondern durchaus homogenen, durchaus identiſchen Daſeyn überhaupt zuſammen. Nebeneinander und Nacheinander iſt eins und daſſelbe **Auſſereinander** des Endlichen in allen möglichen Dimenſionen und Richtungen, Reihen und Ordnungen, Verhältniſſen und Bewegungen, wunderbar verknüpft in einer grenzenloſen Einheit, deren Totalität (ſo ähnlich ſie auch einem Cirkel ſieht, deſſen Centrum überall und deſſen Peripherie nirgends iſt) wir flüchtig darin blitzende Vernunftgleichen vorausſetzen, denken und faſſen, weil trotz unſerer räumlichen und zeitlichen Kleinheit dieſe Vernunft in uns noch einer unendlicheren Einheit angehört, und mit einem noch größern Seyn verwandt iſt, worin ſich das All der Erſcheinungen mit allen ſeinen Welten und Äonen — wie das ganze römiſche Reich in einem Marc-aureliſchen Gedanken verliert.

„Und wär' auch endlich jene Sonnenbahn,
„Die droben deine Weltenheerden wandern —
„Verwelkten ſämmtlich, eine nach der andern,
„Die Blumen auf dem großen Aetherplan —
„Verſiegt' einmal die Zeit in ihren Bronnen —
„Entſtürzten einſt dem Himmel alle Sonnen —
„Verſänk' in ihrer letzten Trümmer Fall
„Das Sinnenall;
„Die Seele, die dich tief empfindet,
„Schreckt keine Nacht, entſetzt kein leeres Nichts.
„Es fällt der Schleier deines Angeſichts,
„Wenn jedes Band zerreißt, das Sonn' an Sonne bindet —
„Wenn Erd' und Himmel, wenn das ganze Weltall ſchwindet,
„Verſchwindet nur der Schatten deines Lichts."

Wir haben gut unſern Allbegriff in der Idee eines Univerſums, als Inbegriff alles Wirklichen in Raum und Zeit und Zahl, noch ſo unendlich zu erweitern — es kömmt nichts heraus als ein Totum, das immer ein Quantum bleibt, und als ſolches mit ſeiner ganzen unendlichen Größe nothwendig, innerhalb unſerer intellectuellen Anſchauung des Reinmöglichen liegt. Dieſe, behaupte ich, iſt jene von Kant geforderte und geleugnete wahre Unterlage unſerer metaphyſiſchen Begriffe und Ideen. Sie werden in dieſer ebenſo — innerlich — conſtruirt und überſinnlich objectivirt, als die mathematiſchen in der ſinnlichen Anſchauung. Wird doch Kant ſelber von dieſer ewigen intellectuellen, über die Anſchauungen von Raum und Zeit und Zahl oder des Reinwirklichen erhabenen, dieſelben aber gleichſam einfaſſenden Anſchauung des Reinmöglichen, d. i. **des bloß Denkbaren** = der Sphäre aller Sphären des Denkens, immer ſo zu ſagen in ſeiner ganzen Metaphyſik der Naturwiſſenſchaft verfolgt — oder eigentlicher, in allen ſeinen convulſiviſchen Anſtrengungen herauszukommen zum bloß Vorſtellbaren — wie durch einen ihm freilich nichtigen, aber mehr nichtig geſcholtenen als nichtig geglaubten Zauber gehemmt! Sein natürlicher innerer Scharfblick entdeckt ihm nehmlich alle Augenblicke was Abſolutes hinter ſeinen ſubjectiven Objectivirungen und objectiven Subjectivitäten — er will durch ſeinen äußeren Scharfblick dieſe innere Anſchauung tilgen, aber kann es nicht — durch alle kategoriſchen Brillen, die er ſeiner critiſchen Naſe anſetzt, dringt wider ſeinen Willen der Strahl des Lichts jenſeits der Farben und des Schimmers. O! hätte er dieſen Strahl nicht verkannt, nie würde er die Ungereimtheit (einen Denker wahrlich proſtituirende Ungereimtheit) ſich erlaubt haben: Die drei Vernunft Ideen als homogen anzu-

nehmen; der Seele (als frei oder unsterblich) und der Welt, eine ähnliche, geschweige denn gleiche Idealsphäre beizulegen als Gott — eine Ungereimtheit, wozu er so Viele nach ihm — zuerst Reinhold, dann durch Reinhold fast alle Andern — verführt hat, und die meines Bedünkens als die Ungereimtheit aller Ungereimtheiten eingesehen werden muß, bevor man sich einen einzigen speculativen Schritt erlaubt.

Die zwei ersten Ideen von der Seele, als Substanz, und von der Welt, als Inbegriff der Erscheinungen — oder wie man sie sonst exponiren will — schwimmen so zu sagen als zwei Particular-Ideen in dem Ocean jener Idee — gleichsam: als der Steuerer und sein Schiff im ringsumgebenden Meere. Das Absolute des Subjects und das Absolute des Objects müssen ja eben dadurch als zwei Particular-Absolute angesehen werden, daß sie einander gegenüberstehen, nothwendig **relativ** sind. Das einfach, allgemein, positiv — absolut — Absolute fehlt ja schon dadurch jedem, daß beide angenommen werden oder vorhanden sind. Ein Absolutum, das doppelt ist, oder auch nur doppelt erscheint, auch nur, als doppelt vielleicht? — um das Mindeste zu sagen, bezweifelt werden kann, ist ja kein vollkommenes Absolutum. Nun wird aber das Dritte gleichviel wie, practisch oder theoretisch, zugegeben — und zwar als ein durchaus einfaches, ohne Correlat. Wie kann das nun als gleichartig, der Form oder irgend einer Categorie nach, angeschaut oder begriffen werden? Ist nicht schon durch das Wechselseitige, Gegenüberstehende, wenn nicht gleich — doch zugleich gesetzte Doppelte in jenen beiden ersten die Vermuthung eines *Posterius* — eines *Derivatum* — eines Unterordnenden und Untergeordneten (eines **Unter** an sich) gegeben. Wenn das ist, und da

iſt auffallend gewiß — man mag die Ideen von der Seele und von der Welt characteriſiren wie man will — eben dadurch, daß ſie einander wie Subject und Object, wie Ich und Nicht-Ich, wie Zeit und Raum, wie Innen und Außen, wie Ein- und Allheit — wie das Denkende und das Gedachte — wie das Daſeyende und das Vorerſcheinende — entgegengeſetzt ſind, iſt das *Prius* (woraus alles, auch das Kantiſche a priori ſtammt) nicht in ihnen. Wie kann nun das Prius in der Idee gleich dem Posterius ſeyn? Kann es vernünftigerweiſe, wenn es gedacht werden ſoll, anders gedacht werden, als gleichſam das Ideal der Ideen? Zwar iſt die Baſis eines Triangels gleichartig mit den beiden Seiten — ſie iſt aber auch nur eine dritte Seite des Triangels, und jede der beiden andern Seiten könnte ebenſogut als Baſis gedacht werden. Die Baſis der Welt und der Seele iſt aber nicht eine alternativ veränderliche Wechſelbaſis, iſt ein unveränderlicher, ewigbeharrender Grund, worauf die Doppel-Seite ruht — nicht mit einem Theile der conſtruirten Figur, ſondern mit dem, worin die Figur conſtruirt wird, zu vergleichen. Ich mag den Erde tragenden Elephanten auf der Kröte oder die Kröte auf dem Elephanten ruhen laſſen — das Syſtem fällt um, wenn kein von beiden verſchiedener, durch ſich ſelbſt getragener Träger da iſt. Nun haben wir die Idee von einem ſolchen Träger in der Idee von Gott. Dieſe Idee iſt alſo überſchwänglich größer als jene — und kann unmöglich gleicher Art, gleicher Natur, gleichen Weſens und gleichen Urſprungs mit jenen ſeyn. Jene ſind nehmlich unſere Ideen — Ideen, die unſerer Vernunft, als ſolcher, gehören — dieſe iſt das Ideal unſerer Vernunft — eine Idee, der unſere Vernunft ſelbſt, als ſolche, gehört. Sie ſelbſt iſt nur durch dieſe Idee außer ihr möglich, als

Gebärerin eigener Ideen. Sie ist nichts als ein Tropfen dieses Idealoceans der Uridee. — Dem Stoff nach bloßes Gewissen, der Form nach bloße intellectuelle Anschauung, jenes auf sich, diese auf Gott bezogen. Weder die Seele, noch die Welt, sind der Vernunft als Vernunft, ohne Sinnlichkeit, ursprünglich da; was ihr einzig und allein ursprünglich da ist, ist inneres reines Wollen, und reines unendliches, ewiges Seyn, d. i. Gott um und um.

So beschaffen und so gestaltet = Logos = ward sie, gleichsam als göttlicher Funken, nebst zahllosen Millionen ähnlicher Funken aus dem stets quillenden Born des All-Urseyns in den Nachtabgrund des Nichts, das den Unbegreiflichen von Ewigkeit unbegreiflich als von ihm selbst erschaffene Sphäre seiner unendlichen Güte umgab, herausgestrahlt, damit sie außer seinem Seyn, eigenes endliches Wesen in einer untergeordneten Welt des Daseyns würde. Wer fühlt nicht, daß die Begreiflichmachung der Schöpfung ein Unternehmen ist, dem jeder endliche Verstand unterliegen muß; wer fühlt aber nicht zugleich die Nothwendigkeit der Annahme eines ersten unbegreiflichen Factors, um irgend ein Factum überhaupt begreifen zu können? Nun giebt es so viele verschiedene Weisen, sich dies unbegreifliche Factum — nicht verständlich (denn das ist schlechthin unmöglich, weil es übersinnlich ist) aber vernünftig, nach symbolischer Analogie mit Ideen überhaupt, bildlich darzustellen, als es Symbole der ursächlichen Verknüpfungen giebt. Wenn es also entweder thöricht oder vermessen, oder eigentlich beides, ist: die nothwendig anzunehmende Schöpfung aus Nichts nach Begriffen zu erklären; so ist es darum nicht vernunftwidrig und blasphemisch, sie der religiösen intellectuellen und moralischen Anschauung überhaupt (die wir einmal annehmen, und anderwärts a.. wirklich im Menschen vorhanden darzuthun hoffen)

ſo klar, das heißt ſo harmoniſch, als möglich, mit unſern möglichen Begriffen, bildlich darzuſtellen. Zwar iſt eine ſolche Darſtellung einzig und allein durch Phantaſie zu Stande zu bringen; allein es giebt auch eine innere vernünftige Phantaſie im Menſchen, die mehr oder weniger rein von Sinnentäuſchungen ſeyn kann, und die gleichſam parallel mit dem reinen Wollen und dem reinen Denken in dem ſchönen Darſtellen läuft — ein unſchuldiges, natürliches, durch Wiſſenſchaft und Tugend, zur erhabenen Einfalt veredeltes reines Sinnen. Dieſem reinen Sinnen, oder dieſer, wie ich ſie nennen möchte, philoſophiſchen Einbildungskraft eines heiligen Gemüths dürften nicht bloß die Künſte (wo es hell am Tage liegt) ſondern die Wiſſenſchaften, ja gar die Mathematik ſelber, ihre weſentlichen Fortſchritte, ihre pythagoriſche, platoniſche, archimediſche, keppleriſche, newtoniſche und andere, durch bloßen Verſtand nicht wohl zu erklärende, Reformationen und Revolutionen zu verdanken haben. Man wende mir nicht hiergegen ein, daß das Leben der Dichter und der Künſtler überhaupt, in deren Meiſterwerken jene von mir angerühmte Phantaſie ſich am auffallendſten gezeigt, ſelten mit dem reinen Denken und Wollen parallel gelaufen, und daß die ſogenannte philoſophiſche Einbildungskraft ſich öfters (wie z. B. bei'm großen Baco von Verulam) in einem nichts weniger als heiligen Gemüth gezeigt habe. Denn erſtlich leugne ich die Möglichkeit überhaupt, eines anderen Individuums, als unſeres eignen, moraliſchen Werth in letzter Inſtanz genau abwägen zu können — zweitens läßt ſich eine gewiſſe Heiligkeit des Gemüths in einer Rückſicht und während gewiſſer Momente denken, ohne daß dieſelbe ſich eben in allen andern Rückſichten und Momenten offenbarte — drittens endlich würde eine Ausnahme, wenn ſie bewieſen werden könnte, nur

die Regel beweiſen. Es dürfte ſich finden, daß meine Behauptung, eingeſchränkt auf die allererſten Gründer und Erweiterer göttlicher Darſtellung, ohne Ausnahme wäre. Pythagoras, Socrates, Plato, die vorzüglichſten Stoiker, die Größten in jeder Kunſt, Keppler, Newton (zieht ab was ihnen gehört, und ſehet was vom wahren Idealwerthe der Menſchheit als Gemeingut übrig bleibt) waren Muſter zugleich der Geſinnung. Die Unſittlichkeit eines Rafaels, und der zweideutige Canzler-Charakter eines Bacos — dürften, wenn auch ausgemacht wäre, daß kein Neid Beide in's Grelle verzeichnet hat, etwas ganz Anderem, als ihrer innern Phantaſie zuzuſchreiben ſeyn. Was ſie Unſterbliches geleiſtet haben, iſt ihrem reinen Sinn, und ihr reiner Sinn, inwiefern er ſich zum Ideal erhob, ihrem reinen Herzen zuzuſchreiben. Wäre dieſes noch reiner geweſen, würde der Eine ein noch vollkommneres Bild der Transfiguration, und der Andere ein noch vollkommneres Organon der Inſtauration geliefert haben.

Dieſes reine Sinnen, dieſe innere vernünftige Phantaſie, dieſe heilige philoſophiſche Einbildungskraft — man mag es nun den Genius, das Θεῖον, das Schöpferiſche im Menſchen in eigentlicher Bedeutung nennen — hat und kennt nun, behaupte ich, eine wahre Anſchauung, die weder die grobe empiriſche Anſchauung, (die uneigentlich ſo genannt wird) noch die reine äußere ſinnliche Anſchauung (der Raum) noch die innere ſinnliche Anſchauung (die Zeit) noch die äußere und innere vereinigt (die Erſcheinung) noch die grobe empiriſche, und dieſe zuſammen (der Schein) — ſondern die wahrhaft reine, weder innere noch äußere, intellectuelle Anſchauung iſt, (des Seyns). In dieſer ſieht ſie nicht Gegenſtände, nicht Figuren, nicht ſinnliche Bilder, ſondern Ideale, Symbole, Urbilder — nimmt ſie abnehmend

wahr, faßt ſie im Glauben, hält ſie feſt im Wollen — und ſtellt ſie dar im ſchönen Formleben vernichteter Stoffe, in freien Erſcheinungen, geſtempelt alle mit dem Gepräge des Seyns. Dieſer intellectuellen Anſchauung (der Menſchheit Allerheiligſtes, der Seele Himmel, iſt nur durch Religion geöffnet) entſprangen jene Fremdlinge in der wirklichen Welt, jene überſinnlichen Poeme und Philoſopheme in Steinen, in Farben, in Tönen und in Worten — jene überſinnlichen Leben eines Epaminondas und eines Socrates — jene überſinnlichen Tode eines Chriſtus und ſeiner Märtyrer — mit einem Wort alle Engel der Erde — ebenſo viele Boten Gottes, Geiſtes-Evangeliſten, Zeugen des Ewigen und ſtrahlende Verkünder der Unſterblichkeit. Und dieſen Berg der Verklärung ſollte der Wahrheitsſucher nicht erſteigen dürfen, weil unter dem Himmel ſeines Gipfels dem Schwindlichten eine Hölle gähnt? Der Adler der Wahrheitsliebe ſollte ihn nicht erfliegen dürfen, weil die hinkende Neugierde auf halbem Wege das Gleichgewicht verliert und in den Abgrund ſeines Schattens hinunterſtürzt? Sonderbar! Um jedes Höchſte zu erreichen, werden Flügel der Begeiſterung erfordert und erlaubt; nur um das Höchſte der Philoſophie zu finden, müßte man auf dem Boden kriechen oder in ſich ſelber ruhen!

Die Philoſophie, dieſer Berg Gottes, das Haupt in Sonnenſtrahlen, den Fuß in Ungewittern, hat einen Aethergipfel der Reinheit, der errungen (ſey es nun erklommen oder erflogen) werden muß, um aus dem wahren Standpunkt theils das ganze Gebiet der möglichen Erkenntniß überſchauen, theils um aus dem wahren Geſichtspunkt das Ueberſchaute richtig würdigen zu können.

Wer ſich alſo nicht in dieſe reine Region, zur intellectuellen Anſchauung auf dieſen Gipfel hinaufzuſchwingen vermag, dem bleibt das in der Philoſophie und durch das Philoſophiren Geſuchte ein nicht einmal, als ſolches, vollkommen eingeſehenes Räthſel. Vergebens mag er ſich unten am Fuße durch alle Blitze der Gewitter (wiſſenſchaftliche Kenntniſſe) empor gearbeitet haben — vergebens wird er ſich über ihre Wolken zu erheben ſuchen. Sie ſteigen mit ihm in die Höhe den Berg heran — er bleibt in ihren nur durchſichtiger ſcheinenden Nebeln befangen — erreicht er den Gipfel nicht, wird er nie die Wolkenhelle von der Aetherklarheit, das irdiſche Licht von dem himmliſchen unterſcheiden. Der Wahrheitsſucher muß alſo hinauf bis zum Wolken- und Nebelloſen, wo kein Stoff zwiſchen ihm und dem Lichte ſchwebt — hinauf zu jener fürchterlichen Höhe

„Gedäuften ungeheurer Zahlen-
„Gebirge, Millionen auf,
„Von Zeit auf Zeit gewälzt, und Welt auf Welt
zu Hauf —
„Wo alle Macht der Zahl, vermehrt mit tauſend
Malen,
„Getilgt" —

hinauf, die da, wo ſelbſt

„Die ſchnellen Schwingen der Gedanken,
„Wogegen Zeit, und Schall, und Wind,
„Uns ſelbſt des Lichtes Flügel langſam ſind,
„Ermüden" — *)

hinauf über alles Sinnliche, und jede ſinnliche Form, über jede Vorſtellung, über Raum und Zeit und Zahl, über die Gedanken ſelbſt als einzelne Gedanken, mithin über ſeine eigene Vernunft, als reine — zur höchſten Höhe der dieſer ſelbſt unbegreiflichen Freiheit. —

*) G. Hallers Ode über die Ewigkeit.

Dieſe von Fichte genannte Höhe der bloßen Reflexion — von Kant genannte Leere des tranſcendentalen Aprieri — von Jacobi genannte „heilige Stelle" — von Andern anders, von Allen aber als das Abſolute gedachte Non plus ultra des Denkens — muß im Philoſophiren erreicht werden. Ganz gewiß! Auch ſtanden auf jener fürchterlichen Höhe Pythagoras, Plato, Leibniz, Spinoza, überhaupt alle erhabenen Wahrheitsſucher, und blickten hinauf, oder um ſich herum, oder hinab, nachdem das Ang' es mit ſich brachte, womit ſie ſchauten.

Allein —

„Seit Urwintern thront hier, gleich von Menſchen und Göttern,
„Zwiſchen Himmel und Erd', entfernt, ein einſames Scheuſal,
„Schwindel genannt, beherrſchend das Nichts und die ewige Leere."

Mir iſt die Ilias eine weit hellere Offenbarung des Ueberſinnlichen als die Kritik der reinen Vernunft — der vaticaniſche Apoll als die Wiſſenſchaftslehre — Göthes Iphigenia als das Syſtem der Identität; und oft habe ich in einer Muſik von Händel, Glück oder Mozart Sätze gehört, die ich (ob ich mich gleich auf den reinen Satz und den Contrapunkt wenig verſtehe, alſo mathematiſch nicht beſtochen wurde) reiner als alle bisherigen mir bekannten metaphyſiſchen ſogenannten Grundſätze gefunden.

Die Poeſie aber, auch in dieſem weiteſten Umfang genommen, reicht nicht hin, die Philoſophie vollſtändig darzuſtellen — und die Kunſt, wenn ſie auch die Wahr-

heit richtig abschattet, vermag doch mit allen ihren Bildern, Tönen und vollendeten Gestalten nicht sie lebendig abzuspiegeln. In ihr sehe ich sie zwar, aber gleichsam nur im Umriß. Ich bewundere und liebe ihre sinnliche Gestalt, ich unterscheide sie von allem Irdischen und Weltlichen; aber ihr himmlisches Auge blickt nicht meine innerste Seele an, dringt nicht als ein Blitz der Gottheit in mein geheiligtes Herz. Ich suche sie selbst noch hinter jener Hülle, die mir nur vergewissert, daß sie da sey.

Ich habe dich aber von Angesicht zu Angesicht gesehen, du Heilige! und vergesse es nicht. Ich habe Christi Leben und Sterben mit Andacht gelesen, und während des Lesens, wenigstens so lange unschuldig, mein Ich vergessend und alles Unedle — dies Leben und Sterben im Gefühle zu dem meinigen gemacht.

O, die göttliche Offenbarung! „Lebe und sterbe, wie Er!" rief es darin, und du wirst das einzig mögliche und einzig wahre philosophische System, über alle Vorstellungen und Darstellungen erhaben, in einer lebendigen moralischen Religion inne haben.

Note des Verfassers. Hierauf angewandte Exposition der Identitätslehre — Spinozas und Schellings, selbst Pascals Schwindeln dargestellt.

Wer kann retten? Nur der Hinaufblick! Nur die gefaltete Hand! Das Niederknieen vor Gott — das Herz — Religion — die Urania.

Philosophisches Tagebuch.

1809—1810.

Lebensſtufen.

(11. December 1800.)

(Häusling — Bauer — Städter — Patriot — Staatsbürger — Sprachbürger — Chriſtianer oder Europabürger — Menſch oder Erdbürger — Weltbürger — Gottgeborgner?)

Bis zum Weltbürger ſtieg ich oder vielmehr ward ich gehoben.

In meiner Kindheit war ich Häusling. Vater, Mutter, Geſchwiſter, was außer ihrem engen Kreiſe lag, was mir nicht nahe verwandt war, war mir fremd. Während des Ueberganges des Kindes zum Jüngling war ich Bauer, ein Häusling nehmlich, der ſein Intereſſe und ſeine Verhältniſſe bis zu den nächſten Nebenhäuslern ſeiner Claſſe erweitert hat. Als Jüngling kam ich zur Hauptſtadt und wurde Städter, das heißt ein Häusling, der ſeine Verhältniſſe und ſein Intereſſe bis zu den Nebenhäuslern aller Claſſen erweitert hat. Jetzt bildete ſich ſchon mein Patriotismus, bis ich durch Antheil an der Regierung des Landes, worin ich mich jetzt zu Hauſe fand, Staatsbürger wurde.

Ich reiste, und meine Reiſen machten mich durch Wahrnehmung der Verſchiedenheit und Verwandtſchaft der Sprachen zum Sprachbürger, das heißt zum herz-

lichen Mitgliede mit einander durch Mutterſprache verbundener Völker; mein däniſcher Patriotismus wurde bis zur Verliebe für den Norden überhaupt: Dänemark, Schweden, Teutſchland ꝛc. im Gegenſatz mit Frankreich, Spanien, Italien ꝛc. erweitert. Ich fand mich jetzt im Norden zu Hauſe.

Ich heirathete, ward ein Mann, reiste noch mehr, lernte noch mehr Völker und Sprachen kennen, die Revolution zerriß die meiſten bisherigen Staatsbande, warf alles in Europa drüber und drunter, und Kunſt, Wiſſenſchaft und Religion wurden mir jetzt die Hauptbande, die Europa noch zuſammenhielten. Ich nahm an Europa Theil, als chriſtlicher, aufgeklärter Weltbürger.

Studien, Geſchichte, Reiſen, Alles vermehrt und erweitert, machte mich endlich zum Erdbürger. Ich ward ein Menſch nil humani a me alienum putans — eben darum auch Menſchenbeobachter. Menſchenbeobachter und Menſchenverächter wird in unſerem verderbenen Zeitalter leicht Eins. Die Pflanzen und Thiere zogen meine Aufmerkſamkeit auf ſich, ich ward Erdbürger im weitern Verſtande — Naturfreund.

Eine Natur, deren Non plus ultra ein verächtliches Ding iſt, kann nicht lange unſer Intereſſe feſthalten und befriedigen. Die Erde trägt überall den Stempel der Menſchen. Die Sterne zogen jetzt meine Aufmerkſamkeit auf eine ganz andere Art an ſich als bisher — nicht als Sterne, nicht als Nachtfackeln, nicht als Sonnen und Planeten — nicht als andere Erden, ſondern als andere Welten, ganz andere Naturwelten — Welten ohne Menſchengepräge — Welten mit dem bloßen Naturgepräge, in wiefern ich alles Natur nenne, was nicht von menſchlicher Erfindung und Behandlung herrührt. Jetzt wurde mir ſelbſt der Verſtand zu eng. Ich ward Vernunft und Weltbürger.

Ich kann nicht weiter; denn ich kann nicht aus meiner Vernunft herausgehen, nicht über sie hinaufsteigen. Ich kann aber aus ihr fallen, und dieß giebt mir einen Wink, daß etwas darüber seyn könne, weil etwas darunter ist, daß sich wohl über sie hinauf fliegen ließe. Ob diese Flügel der Raupe im Tode gegeben werden? Ob dem Schmetterling dann die Natur des Wurms — dem Geiste dann die Menschenvernunft so niedrig erscheinen wird, als der Menschenvernunft jetzt die blos thierische sinnliche Empfindung? Ich weiß nicht; aber ich ahnde so etwas.

Wenn ich mich in Gedanken bisweilen in einen andern Planeten versetze, fällt mir unter anderm auch oft ein, ob auch wohl, z. B. im Jupiter das Wort göttlich von irgend einer Jupitriade oder Jupitrität — mit einem Worte von etwas anderem als von Gott gebraucht wird.

Mir kömmt seit langem dies Adjectiv in unserer Sprache als die Blasphemie aller Blasphemien vor. Nichts, was wir sehen, hören, fühlen, riechen, kosten, ist göttlich — nichts Denkbares sogar ist göttlich. Denn nichts Begrenztes ist göttlich. Es ist das einzige Adjectiv, das nur von seinem Substantiv gebraucht werden kann. Es ist um's unendliche weniger ungereimt ein menschliches Thier zu sagen, als ein göttlicher Mensch. Ich behaupte gar, daß es unmöglich ist, einen so ungereimten Widerspruch zu ersinnen. Ein guter Bösewicht ist ein weniger toller Ausdruck; denn der Gute und der Böse haben doch wenigstens Vernunft, Verstand und Sinnlichkeit mit einander gemein. Was hat aber der Mensch mit Gott, oder Gott mit den Menschen gemein? —

Selbſt die mir bekannte Natur göttlich nennen iſt vermeſſen. Denn die mir bekannte Natur trägt mein Gepräge, iſt höchſtens eine menſchliche, wenn ſie nicht eine Petriſche oder Pauliſche, höchſtens eine irdiſche, wenn ſie nicht eine holländiſche oder italieniſche Natur iſt.

* * *

Der Menſch iſt eigentlich nicht; denn wäre er, wär' er zufrieden. Das wahre Seyn iſt Seligkeit.

* * *

Der Menſch iſt indeſſen da. Wie iſt er denn da? Wie iſt Schuld da? Wie iſt Mangel da? Wie iſt Dunkel, wie iſt Verſchwinden, wie iſt Null da? Es iſt negativ da — wie alles Daſeyn, das nichts als der endliche Schatten des unendlichen Seyns iſt.

* * *

Zeit iſt der Schatten der Ewigkeit — Raum der Schatten der Unendlichkeit. — Das ganze Univerſum iſt nichts als der Schatten Gottes — und nur, als Gottes Schatten Etwas. Ohne Gott würde die ganze Welt ſo wegfallen, wie das Sonnenbild ohne die Sonne, oder jeder Schatten ohne Körper.

* * *

Das Leben iſt ein Traum des Daſeyns, der das im Körper eingeſchlummerte Seyn mehr oder weniger zuſammenhängend träumt; wie der nächtliche Traum ein Spiel des Lebens iſt, welches das im Schlaf vom Körper losgebundene Seyn wiederholt.

* * *

Das Leben iſt vielleicht der wahre Tod, und der Tod das wirkliche Leben.

Von der Fortdauer nach dem Tode.

(13. Dec. 1809)

Was ist Ich — Selbstbewußtseyn?

Hat das Kind, das noch von sich in der dritten Person spricht, kein Selbstbewußtseyn?

Ist mein Ich im Traume kein Ich? Gehören die Vorstellungen im Traume (die oft meinen gewöhnlichen Vorstellungen gar sehr widersprechen) mir? oder gehören sie nicht mir?

Ist mein Selbstbewußtseyn im Traume nicht eben so vollständig, wie im wachen Zustande? Fällt es mir ein, irgend etwas in einem lebhaften Traume zur Vollständigkeit meines Ichs zu vermissen?

„Der Gedanke Ich bin nicht kann gar nicht „existiren; denn bin ich nicht, so kann ich mir auch nicht „bewußt werden, daß ich nicht bin," sagt Kant.*) Dies scheint auffallend wahr, ist es aber nur unter der Voraussetzung, daß mein denkendes und empfindendes Ich dasselbe sey — wie Kant an einigen Orten dahin gestellt läßt, an andern sogar leugnet. Wäre mein Ich, und mein so und so modificirtes bestimmtes Individ Eins, dann allerdings sterbe ich mit meinem Tode, und bin ich todt nach meinem Sterben, d. h. mein Bewußtseyn hört mit meiner Organisation auf. Allein wie geht es zu, daß ich meine Organisation betrachten kann, und mein Individ denken? Was sich objectiviren läßt, ist mein Substrat, nicht mein innerstes Subject, ich kann nicht mein denkendes Ich denken. Und in dieser seiner Un-

*) Anthropol. pag. 75.

denkbarkeit liegt ſeine Unzerſtörbarkeit. Mein denkendes Ich kann verſchwinden, ohne daß mein empfindendes verſchwindet — und umgekehrt. Das Ich in mir, mein Ich ſtirbt nicht, ſo wenig als es krank wird, toll wird, ſchläft oder in Ohnmacht fällt. Das ſind lauter Begebenheiten meines Körpers, wobei mein Ich unangetaſtet bleibt. Ich beſinne mich ſehr gut auf die Vorſtellungen meines Ichs in allen den Zuſtänden, worin man behauptet, es werde zerſtört. Ich bin mir meiner einmal des Wahnſinn's bewußt geweſen, gar öfters der Ohnmacht — des Träumens ſelten, aber doch bisweilen — des Schlafens dunkel — des Geſtorbenſeyns oft im Traume ſehr lebhaft. Daß ich je ſagen werde: Ich bin nicht! kann ich mir allerdings nicht denken; aber daß ich einſt ſagen werde: Baggeſen iſt geſtorben, Baggeſen iſt todt, Baggeſen iſt nicht mehr — kann ich mir ſehr gut denken. Habe ich mir es doch ſchon geſagt, und vielleicht mit mehrerem Rechte, als ich es nach meinem Tode ſagen werde. Denn ich glaube, daß ſchon mit mir weſentlichere Veränderungen vorgegangen ſind, als die des Sterbens ſeyn wird. Ich hoffe, dieſe Veränderung wird Andern auffallender werden als mir.

Ich habe mit vielen denkenden Weſen mich über dieſe ſcheinbare Hauptveränderung in der immer ändernden Natur unterhalten. Sie haben alle nicht begreifen können, wie das Ich ohne die beſtimmte Individualität beſtehen ſollte — ſie haben durchaus zum vollſtändigen Selbſtbewußtſeyn Erinnerung ihres jetzigen Zuſtandes erfordert. Wo nicht, ſagen ſie, exiſtirt zwar nach meinem Tode ein Anderer, aber nicht ich — ich habe nichts davon und frage nichts darnach. Mich dünkt, die Illuſion, die hierbei obwaltet, iſt keine feine und ſchwer zu tilgende, ſondern grobe, gleichſam mit der Hand wegzuſchiebende. Wie wenn ſie allein von der Gewohnheit,

unſer Selbſt mit unſerm Namen, unſerer Lage, unſern Umſtänden, unſerm Schatten, unſerm Bilde, kurz mit Allem, was auf uns bezogen wird, aber nicht wir ſind, zu verwechſeln, herrührte?

„Ich bin nicht geweſen vor meiner Geburt" — ſagt man — oder bin ich geweſen, war ich ein Anderer und habe nichts davon. Das erſte laſſe ich dahingeſtellt ſeyn — im zweiten Falle leugne ich das Gleichbedeutende. Habe ich nicht was davon, ſo hatte ich was davon — bin ich mir es jetzt nicht bewußt, ſo war ich mir es damals bewußt. Es ſollte mich herzlich freuen zum Beiſpiel, wenn ich mein Urgroßvater geweſen wäre. Und wer weiß? Ob ich Einer geweſen bin, der ſonſt war, oder Einer der ſonſt nicht war, gilt mir gleich, denn ich habe eine ſo dumme und abſcheuliche Selbſtſucht nicht, Jemanden einen Mitgenuß meiner Individualität zu mißgönnen, zumal wenn meiner Individualität dadurch nichts abgeht. Es ſoll mich herzlich freuen, wenn ich jetztlebender Baggeſen das Rendez-vous von Gott weiß wie die Vielen bin, die ſich alle einbilden, ſich zu ſeyn. Kann ich mehreren Geiſtern mit meiner Hülle dienen, deſto beſſer. Ich treibe aber meine Uneigennützigkeit in dieſem Punkt noch weiter, und nehme an, ich ſey mein Urgroßvater ſo, daß er ich, und ich nicht er ſey — mit andern Worten, daß mein jetziges Daſeyn, als Baggeſen, eine bloße Täuſchung ſey, und daß, was in mir exiſtirt, ein mir ganz fremdes Individuum ſey. Dadurch geht mir, als Mir in der Bedeutung, woran mir gelegen iſt, gar nichts ab. Denn ich verlange in alle Ewigkeit kein anderes Selbſtbewußtſeyn, kein beſſeres Daſeyn als das, welches ich im Traume beſitze, während welchem Zuſtande ich doch Niemanden im Wege bin. Geträumte Genüſſe ſind mir unter allen Geſichtspunkten den wachen gleich, unter einem vorzu-

ziehen, in wiefern durch dieſelben keines Andern ſeine geſtört oder vermindert werden. Ich weiß nicht warum der liebe Gott mir nicht ewig unſchuldige Träume gönnen wollte, wenn es ihm auch ſonſt an Platz oder Materie für mich armen Gauch in ſeiner unendlichen Welt am Ende fehlen ſollte.

Ich empfinde mich in meinem Individ: sum Baggeſen — Ich empfinde mich in meiner Frau und in meinen Kindern. Ich bin Gatte und Vater. Ich empfinde mich in allerlei andern Verhältniſſen, nach welchen ich Bürger, Chriſt, Menſch bin. Ich denke — da bin ich noch nicht, lieber Carteſius, in der Bedeutung des Ichs, woran mir gelegen iſt. Denn auch davon kann ich, wie von jedem zufälligen Verhältniß, abſtrahiren. Ich bin. Das heißt, ich empfinde mich außer allen Verhältniſſen. Ich will. Ich liebe — in einer erhabeneren Bedeutung. Allein in dieſer hört mein Ich als Ich auf, oder fließt mit Gott, der Welt und meinem Du zuſammen. In dieſem Charakter kann ich nie zu ſeyn aufhören — denn in dieſem habe ich nie anfangen können. Das höchſte Leben kann weder beginnen noch enden — es iſt da — und darin ſchwimmt alles, was anfängt und aufhört. Wer ſich alſo bewußt iſt, das höchſte Leben auch nur zu ahnden, kann ſeiner Unſterblichkeit ſicher ſeyn.

Giebt es vielleicht Menſchen, die bei dem Ich bin nichts anderes als ich athme — und höchſtens ich denke empfinden? Giebt es bloße Sachen und bloße Formen in perſönlicher Geſtalt?

Ich denke mich nicht als empfindendes, wollendes, liebendes, verdammendes und ſegenſprechendes Ich, —

Ich empfinde mich auch nicht als solches; denn mein empfindendes Ich wird von mir gleichsam wahrgenommen. Ich werde mir geoffenbart — jeden Morgen — und mit jedem neuen Gedanken. Ich fühle, daß es nicht absolut von mir abhängt, mich mir selber zu offenbaren. Ich will, liebe und denke frei; aber ich bin nicht frei zu wollen, zu lieben und zu denken — in jedem Augenblick.

Könnte ich frei mein Wollen, Lieben, Denken anfangen, würde ich nicht bloß in allen Momenten vollständig dasevn, sondern würde mich auch auf mein Entstehen besinnen können. Ich werde mir gegeben — immerfort — wie ich mir ursprünglich gegeben wurde. Etwas giebt und nimmt mir mich selber, nach seinem, nicht nach meinem Belieben. Wer ist nie, trotz seinem besten Willen eingeschlafen? Wer ist nicht wider seinen Willen ohnmächtig geworden? Und wer ist nicht öfters ohne seinen Willen sowohl aus der Ohnmacht als aus dem Schlafe wieder aufgewacht? Ich möchte sagen immer. Keiner sollte sagen: Ich erwache von selbst; sondern selbst in dem Falle, daß man (was möglich ist) dem Schlafe entspringt gerade in der Stunde, worin man es sich Abends zuvor fest vorgesetzt: Ich wurde von selbst geweckt. Was also in mir ist, als Ich, ist zugleich außer mir — anderswo — und im angeführten Falle erwache ich nicht, (denn das Ich kann nicht schlafen) ich wecke mich. Mein außer mir vorhandenes Ich weckt mein schlafendes Individ; nimmt wieder davon Besitz, begeistet und beseelt es wieder. Das Leben von der Wiege bis zum Grabe ist kein fortfließendes, reines, bestimmtes Dasevn. Es ist ein unaufhörlicher Wechsel von Sevn und Nichtsevn, von Wachen und Schlafen, von Kommen und Verschwinden, von Bewußtsevn und Bewußtlosigkeit des bestimmten Individs, worin nichts wesentlich ist, als der Typus desselben, woran alle diese Wechselno-

mente gereiht werden. Ein ununterbrochenes Selbſtbewußtſeyn giebt es gar nicht. Man vergleicht das Leben gewöhnlich mit einem Strom, ich laſſe das Bild gelten, aber ſein Fluidum iſt nicht Waſſer, ſondern Queckſilber. Es ſtrömt fort in bald großen, bald kleinen, bald aus einander, bald in einander laufenden Tropfen; und der Lücken giebt es eben ſo viele als Füllen in dieſem wunderbaren Continuum. Man könnte die Reihe der Momente unſeres Lebenslaufs eben ſo füglich eine Folge von Todesmomenten, als eine Folge von Lebensgenüſſen nennen. Ich habe berechnet, daß ich während meiner bisherigen Lebenszeit, wenn es hoch kommt, ohngefähr in dem zwölften Theile davon in allem da geweſen bin? Wo war ich in den übrigen eilf Theilen? Und da es kaum der Mühe lohnte, ein Individ, wie das meinige, für den zwölften Theil des Gebrauchs davon zu organiſiren, wer war in den übrigen eilf Theilen der Zeit da? Wer bewohnte während meiner Abweſenheit das von mir verlaſſene Haus — und benutzte nicht nur den Platz, ſondern die Möbel, die ich alle da ließ? Zwölf Seelen hätten natürlicherweiſe an meinem zeitlichen Daſeyn genug gehabt, da ich mir mit dem zwölften Theil deſſelben beholfen habe.

* * *

Ein Hauptbeweis (für mich) für die Unſterblichkeit der Seele — iſt die Rechtſchaffenheit eines ſie nicht Glaubenden. Daß es redliche, tugendhafte Menſchen gegeben, die nicht an Gott geglaubt haben, bezweifle ich — daß es aber ſolche gegeben, die keine Hoffnung, auch nicht die mindeſte, einer Fortdauer nach dem Tode gehabt, weiß ich mit hiſtoriſcher Gewißheit. Was war die Triebfeder der Tugend ſolcher Menſchen? Warum bekämpften ſie ihre Lüſte? Nicht aus Gottesfurcht. Denn dieſe

bezieht ſich auf den Richter der Todten. Die ich perſönlich gekannt habe, haben ſich alle auf *ihre eigene Würde* berufen. Geſetzt auch, ſagten ſie (Kantiſch) ich werde nach dem Tode vernichtet — geſetzt ſogar es wäre kein Gott — ich würde mich ja ſelbſt verachten müſſen, wenn ich nicht meine Pflichten erfüllte. Ich geſtehe, daß die auf Gott und Unſterblichkeit (als Belohnung) verzichtthuende Rechtſchaffenheit, die Tugend aus bloßer Gewiſſenhaftigkeit ohne religiöſe Triebfeder, die Tugend, als bloße Aufrechthaltung eigener Würde, für mich etwas *Erhabneres* hat, als die ſich durch Religion belebende, geſchweige durch Religion begründende. Ich werfe mich vor einem tugendhaften, ſtrengmoraliſchen, gerechten und guten Menſchen nieder, der an Gottes Daſeyn zweifelt, und von ſeiner Vernichtung nach dem Tode überzeugt iſt — allein, alles was mir ſeine erhabene Erſcheinung beweist, iſt, daß die Unſterblichkeit ihm noch ſicherer iſt als mir.

Wie würde ein Weſen ſich in dem Grade achten können, das heute Alles und morgen Nichts iſt? Ein zeitlich und räumlich realiſirter Widerſpruch? Ein ſechzig und wenn's hoch kommt achzig Jahre denkender Tod? Eine Tugend, die zu nichts taugt? Ein Spiegel der Gottheit aus bloßem Glas? Gebrannter Sand mit etwas Queckſilber dahinter, ſollte nicht nur das Univerſum, ſondern mehr als das Univerſum abſpiegeln können?

Kant.

(Vernunft. Ahndung. Offenbarung.)

(18. Dec. 1800)

Ich habe wenigstens siebenmal, meistens in verschiedenen Rücksichten die Kantischen Hauptschriften studirt, und was mir heller und heller geworden, ist die dem vortrefflichen Manne selber unbekannte, durchgängige Herrschaft des Verstandes über die Vernunft in beinahe allem seinem Philosophiren. Sein Wille sogar ist ihm selber unbewußt allmälig mehr verständig als vernünftig geworden, mit andern Worten, er hat sich, als Wahrheitssucher, in eben dem Grade categorisirt, worin Andere sich sensualisirt, als idealisirt haben.

Ueberall daher, wo der bloße Verstand angewendet werden soll, im ganzen Reiche des Wissenschaftlichen, als solchem, in allem was bestimmten Regeln unterworfen werden kann und werden soll, in allem wo Erfahrung und Nachdenken hinreicht, im Physischen, Historischen, Politischen und Gesellig moralischen (Legalen), in allen den Fächern, mit einem Wort, worin sich französische Philosophen versucht haben, finde ich ihn beinahe vollkommen, über alle mir bekannten nüchternen, kalten, ruhigen, scharfen Denker, Hume selbst nicht ausgenommen, hoch erhaben; in allem Begreiflichen und Begrenzten finde ich ihn grenzenlos vortrefflich, und durch die vielleicht einzige Vielseitigkeit oder richtiger Umschauungsfähigkeit seines Verstandes, der nur in ihm ein vollständiger sicherer Mensch-Instinkt scheint, ist er mir beinahe Orakel.

Hingegen, wo die Vernunft als Vorhalterin der Ideen — Wahrgeberin, möchte ich sagen, des Unbegreiflichen, Unbegrenzten, Uebermenschlichen — schwebt, im unbedingt Moralischen, in der Religion — in der Poesie — in der Metaphysik, inwiefern sie hyperphysisch ist — in allem, wo Erfahrung, Prüfung und Nachdenken nicht hinreicht; sondern wo Ahndung, tiefes Gefühl, höhere Einbildungskraft, und eigentliche, alles andere Vermögen potenzirende Vernunft als Flügel des im Vorhandenen begrenzten, eingesponnenen Geistes, nöthig sind, sind' ich ihn — nichts weniger als unfähig; aber ich möchte sagen: unwillig. Er scheint mir absichtlich, aus einer zu verständigen Scheu vor'm Fallen, die Flügel hängen zu lassen. Seine ehrliche Treue gegen das bestimmt Wahre macht ihn gleichsam mißtrauisch in seine heiligste Neigung: die innige, schwärmerische Liebe zum bestimmenden Wahren an sich. Er hat jene Wahrheit der Begriffe, welche ich die Richtigkeit, die Regelmäßigkeit nennen möchte, geheirathet, nimis uxorius amnis, und aus Furcht sich in die weit schönere der Ideen zu verlieben — mag er lieber gegen sie ungerecht werden, als eines Ehebruchs sich schuldig machen. Es ist ihm gewissermaßen zu verzeihen, denn seine Frau Gemahlin ist allerdings das Muster einer keuschen, haushälterischen, alle Pflichten treu erfüllenden Gattin. Was sag' ich, zu verzeihen! Nicht bloß zu verzeihen und zu entschuldigen — zu rechtfertigen ist er. Denn ohne Verstoß (Uebertretung der Regel, die ihm Sünde) könnte er nicht einer höhern Wahrheit, als die er einmal geheirathet, nachgeben — und es ist gegen die Natur eines Weisen, wie Kants, selbst der Tugend zu lieb ein Verbrechen zu begehen. Daß er es nicht gethan, ist sogar zu bewundern. Denn daß es ihm nicht absolut unmöglich gewesen (aus natürlicher Unfähigkeit), dafür bürgen

mir jene Flügel, die ich oft bei ihm in sechsfacher sexagesimaler Breite ausgespannt gesehen, und denen so viel ich sehen konnte nichts zum Fluge fehlte. Dafür bürgen mir die Fühlhörner (um ein anderes Gleichniß zu brauchen) die er so oft ausstreckt, aber freilich schnell wieder einzieht, bei jeder Annäherung des Uebersinnlichen.

Was hat also Kant durch seine Kritik der reinen Vernunft geleistet? Alles was diesseits der reinen Vernunft liegt, beinahe vollkommen in's Reine gebracht — die Küsten dieser neuen Welt befahren, viele derselben in ihren Aus- und Einbiegungen gemessen — das Meer um sie herum sondirt — viele Klippen und Sandbänke, Strömungen, Abweichungen der Magnetnadel und dergleichen die Schifffahrt dahin an sich betreffende Schwierigkeiten richtig angegeben und entfliehbar gemacht — mit ächt Cookischer Genauigkeit — wie er überhaupt im Weltumsegeln des Mundus intelligibilis mir ein wahrer Cook ist. In's Innerste dieser neuen Welt ist er aber nicht eingedrungen, (und hat auch das mit Cook gemein, daß ihm mehr an der Küstenmessung als an der Länderkunde lag) weil er darin nicht hat eindringen wollen. Da ist vielleicht, oder vielmehr gewiß, mancher frühere Weltumsegler, z. B. Plato, weiter gewesen.

Die Vernunft (die Vorhalterin der Ideen), kann sich als Weltentdeckerin drei verschiedener Vehikel bedienen: des sinnlichen Wahrnehmens: der Füße — des Verstandes, der künstlich angestellten Erfahrung: des Schiffs — des geistigen Gefühls der durch Andacht, Ahndung und Glaube beflügelten Einbildungskraft des Luftballons. Um ihr Ziel zu erreichen wird sie wahrscheinlich alle drei nach Erforderniß der zu überwindenden Schwierigkeiten brauchen müssen.

Das ſicherſte Vehikel iſt allerdings das der Füße. Dadurch kommt ſie aber nur bis an die Grenze des Continents — durch's Grobſinnliche der Empfindungen. Wo dieß aufhört fängt ein Weg an, wo Kunſt nöthig wird um weiter zu kommen, das große Meer des Feinſinnlichen — des Begreiflichen, Sittlichen, wiſſenſchaftlich Geregelten. Jenes Land ſcheint aber nicht an der Grenze dieſes feinſinnlichen Meeres unmittelbar zu liegen, ſondern darüber weg, gleichſam durch eine Kluft getrennt. Hier liegen nicht nur Fußangeln, worüber ſich hüpfen ließe — nicht nur Klippen, wodurch ſich ſteuern ließe — ſondern himmelanſteigende ſchroffe Eisgebirge — oder wenn man lieber will, weil es an ſich gleich iſt, ein in den Abgrund hinabgähnender bodenloſer Schlund, worüber weg nur geiſtige Flügel bringen können.

Daß wir ſolche haben, leugnet kein philoſophiſcher Fußgänger oder Schiffer. Was er leugnet, iſt, daß ſie hinüberbringen — oder daß, wenn ſie hinüberbrächten, das geſuchte Land jenſeits da ſey — erſteres der Skeptiker, letzteres der materialiſtiſche Dogmatiker.

Abnduna geben beide zu, nur leugnet der Erſtere das richtige Ahnden des Möglichen — der Letztere die Möglichkeit des Geahndeten, auch zugegeben, daß richtig geahndet wurde. Mit dem Letzteren habe ich es gar nicht zu thun, wie überhaupt jede Behauptung, die einen Widerſpruch unmittelbar in ſich ſelbſt enthält, von mir nicht widerſprochen zu werden braucht.

Der Skeptiker iſt zu geſcheut, um das Daſeyn einer überſinnlichen Welt zu leugnen. Er leugnet überhaupt nichts, wenn er conſequent iſt, als die Berechtigung des Behauptens. Am Ende behauptet er doch auch etwas ſchlechthin — und zwar das, woran uns einzig und allein weſentlich gelegen iſt, um weiter zu kommen, das Letztgewiſſe nehmlich, worauf ſich alles Zweifeln

gründet und ohne deſſen Vorhandenſeyn kein Zweifel möglich wäre. Mit der Annahme dieſer Doppelſeitigkeit nimmt er alles an, was Andere annehmen, nur nimmt er es nicht als Wahrheit, ſondern als Trug, nicht als Erkenntniß, ſondern als Täuſchung an. Da er indeſſen conſequent zugiebt, er könne ſich wohl in dieſer Annahme täuſchen — kann keine Philoſophie ſich mit Recht über den Skeptiker beſchweren, ſo wie er, als Skeptiker, auch keine Philoſophie, ſondern nur das dogmatiſch Entſcheidende in einer jeden angreift. Und in letzter Inſtanz dürfte er Recht haben.

Wäre Kant Skeptiker geblieben, womit er anfieng, würde er vielleicht in ſeiner kritiſchen Prüfung einen Schritt weiter gethan haben; aber ſo verführte ihn ſein Verſtand, ſchon auf der Mitte des Weges, Dogmatiker zu werden; und als ſolcher ſchnitt er ſich endlich zuletzt die ihm angebornen Flügel, die er bis dahin nur hatte hängen laſſen, als nicht bloß gefährliche, ſondern an ſich ſchädliche Glieder, rein ab.

Man könnte vielleicht ſagen: Wer Skeptiker iſt, wird nie ein philoſophiſches Syſtem zu Stande bringen, und wer nicht Skeptiker iſt — nie ein haltbares und vollſtändiges. Wer die Philoſophie für eine Wiſſenſchaft hält, oder die Wiſſenſchaft für Philoſophie, wird ſie nothwendig entweder verwerfen oder verfehlen müſſen.

Kritiſche Philoſophie iſt keine Philoſophie, ſo wenig als Aeſthetik Kunſt, oder Theorie Praxis iſt.

Es giebt nur zwei mögliche Philoſophien als wiſſenſchaftliche Syſteme. Der bloß ſubjective Fichtismus — und bloß objective, Spinozismus. — Das Eine hebt aber das Andere auf, wie im Indifferenzſyſtem der Identität, das nichts als ein Multiplicationsexempel beider iſt.

Skeptiker im höheren reinern Verstande waren Sokrates, Plato — und gewissermaßen alle alten Wahrheitsforscher bis Aristoteles — der es endlich bestimmt erraten zu haben wähnte, und die Philosophie, so wie alles Andere, durch die zergliedernde und systematisirende Allmacht seines Verstandes zur Wissenschaft — nicht machte — aber vernichtete. Doch giebt es auch in ihm Zeichen und Spuren einer durch alle Kunst dringenden ursprünglichen Skepsis.

Aristoteles und Kant (der Wissenschaften Columbus und Locke) sind vielleicht die zwei größten wissenschaftlichen Professoren gewesen, die existirt haben. Zusammengenommen haben sie vielleicht alles entdeckt, was auf der oberen und unteren Hemisphäre von Bedeutung entdeckt werden kann. Allein in der eigentlichen Weltumsegelung der Philosophie ist von dieser Erde nicht die Rede. Wenn Plato und Jacobi an Erd- und Meerkenntnissen weit unter ihnen sind, dürften sie doch in dem, wovon die Rede ist, sie weit überflogen haben. Die Memnonssäule der Philosophie setzt einen ganz andern Bildner voraus, als selbst Phidias oder Praxiteles.

Wir haben von drei verschiedenen Vehikeln der wahrheitsuchenden — auf Entdeckungen ausgehenden Vernunft gesprochen — von den Füßen, von den Schwimmwerkzeugen, und von den Flügeln, oder vom Wagen, vom Schiff und von dem Luftballon. Es ist Mode geworden die letzten Vehikel zu verlachen. In der That zur Erkundigung der Erde und des Meeres — und vollends zum Wühlen in der ersteren und zum Tauchen

in das letztere — als Mittel der Gelehrsamkeit, oder der eigennützigen Klugheit (der gemeinen Welt theoretische und practische Philosophie) sind sie nicht bloß untauglich, sondern zweckwidrig. Man verlacht sie aber auch als chimärisch (an sich unmöglich) — und wie einst die Möglichkeit über's Meer zu reisen, bevor noch Schiffe erfunden wurden — und die Möglichkeit durch die Luft zu reisen, bevor noch Aerostaten — geleugnet wurde — wird noch von vielen das wahrheitahndende Vermögen der menschlichen Vernunft geleugnet.

Wie wenn sie gerade nichts als dies wahrheitahndende Vermögen selbst wäre? Daß sie lange als solche nicht erschien, beweist nichts. Auch das Flügelpferd hatte nach den ältesten Fabeln keine Flügel.

Das Verlachen des Ahndens — wegen des Grillenfangens — des Glaubens, wegen des Schwärmens — des geistigen Sehens, wegen der Geisterseherei — der Religion wegen der Superstition — ist eben so ungerecht oder läppisch, als die Verachtung des Nachdenkens wegen des Grübelns — des Suchens wegen des Irrens — der Gelehrsamkeit wegen der Pedanterei — der Moral wegen der positiven Legalität seyn würde. Es heißt den Körper des Schattens wegen nichtig finden — den Gebrauch des Mißbrauchs wegen verwerfen — und die Sonne am Himmel einiger Feuersbrünste wegen verfluchen. Weil der Wahnsinn mit Bildern spielt, weil ein Tollhäusler keine ordentliche Prosa spricht, darum darf die Welt keine Ilias und Odyssee haben — darum sind Shakspears Tragödien unter aller Kritik. Freilich über aller prosaischen. Weil ein Schuster über den halb oder vielleicht gar nicht verstandenen Plato geschwärmt, und einige junge Studenten über den vielleicht wieder mißverstandenen schwärmenden Schuster ganz toll geworden sind — darum ist Plato ein philosophischer Phantast,

die höhere Philoſophie Tollhäuslerei — und der Genius des Sokrates ein Kobold. Aber der Menſch iſt im Stande, die Menſchheit wegen der Anthropologie, und die Gottheit ſelbſt wegen der Theologie zu verachten.

Das Verbieten der Abndung in der Philoſophie, weil das Geahndete dunkel iſt in Vergleichung mit den ſogenannten klaren Begriffen, und in der That dem nichts Abndenden nichts ſagt, ſieht dem Verbieten der Pauſen in der Muſik jenes Hofmarſchalls ähnlich, der mit Unwillen einige Inſtrumente in einem Concert am Hofe von Zeit zu Zeit ſchweigen bemerkte. „Im Dienſte ſeiner Durchlaucht werden keine Pauſen gelitten.“ Der Herr Hofmarſchall würde Recht gehabt haben, wenn Geräuſch und Muſik einerlei wäre.

So wie aber aus lauter bloßen Tönen nie eine Muſik zu Stande kommen würde — jeder Lärm würde ſonſt Muſik ſeyn — aus lauter bloßen Farben keine Malerei — aus lauter bloßen Strichen keine Zeichnung — ſo kömmt auch aus lauter noch ſo klaren abſtrakten Begriffen in Ewigkeit keine Philoſophie heraus.

Es giebt aber Hofmarſchälle im Dienſte ſeiner Durchlaucht der Wiſſenſchaft, denen es an philoſophiſchem Gehör fehlt, wie am maleriſchen Auge. Für ſie ſind Muſik und Malerei bloße Quantitäten der Eindrücke auf die Netzhaut und das Trommelfell, und nicht Qualitäten, die nur dem innern Ohr und Auge empfindlich ſind. Nur das muſikaliſche Ohr hört die Muſik — nur der Philoſoph verſteht den Philoſophen, und nur der Dichter empfindet den Dichter.

Alle Menſchen ſind nicht Philoſophen und Dichter, ſelbſt in der gemeinen Bedeutung nicht. Denn geſetzt auch, ſie hätten alle philoſophiſche und poetiſche Anlagen, was ich ſo wenig glaube, als daß ſie alle muſikaliſche oder maleriſche Anlagen haben — ſo würde doch Gut

wickelung dieſer Anlagen erfordert und Uebung, um ſie zu Lehrern oder Beurtheilern zu erheben. Eben ſo wenig ſind alle ſogenannte Dichter und Philoſophen — das Eine oder das Andere in höherem Sinne, in der eigentlichen, das Ideal wo nicht erſchöpfenden doch berührenden Bedeutung. Wären ſie es aber auch — ich nehme die vollkommenſten an, ſie ſeyen nun viele oder wenige, ſo wären doch die Schriften der letztern nicht die wahre Philoſophie ſelbſt, wenn auch die Gedichte der erſtern die wahre Dichtung wären.

Denn wahre Philoſophie liegt und muß nothwendig hinter der Vorſtellung liegen, wenn wahre Poeſie auch die Darſtellung ſelber iſt.

Es dürfte ſich nach genauer Prüfung (aber freilich eines andern prüfenden Vermögens als des bloßen Verſtandes — ich möchte lieber ſagen nach vollendeter Beherzigung in voller Begeiſterung) — finden, daß eigentliche Poeſie nichts anderes ſey, als Darſtellung eigentlicher Philoſophie.

Aus dieſem würde folgen, daß jenes in der Metaphyſik Geſuchte, ſich zweckmäßiger in Bildern, Gefühlen und Thaten, ausdrücken ließe, als in Zeichen, Begriffen und ſyſtematiſchen Abſchnitten. Ich ſpreche hier von der Poeſie überhaupt — Idealiſirung der Natur — in Sprache, in Farben oder Tönen — ſchöner Kunſt.

Wie wenn die Verſinnlichung der Idealwelt (Offenbarung des Ueberſinnlichen) nur durch die Idealiſirung der Sinnenwelt möglich wäre — darin läge! Wer Augen hat, der ſehe! wer Ohren hat, der höre!

Plato.

(Unſterblichkeit.)

(18. Dec 1809.)

Es iſt unbegreiflich, wie der edle vielabnende Stollberg den Plato im Gaſtmahl, wo Sokrates die Diotima ſagen läßt:

„Wähnſt du, daß Alceſte den Tod für Admet,
„Achilles dem Patroclus im Tode zu folgen, unſer
„Kodrus, zu Erhaltung der Herrſchaft ſeiner Söhne ſich
„in den Tod zu ſtürzen, gewählt haben würden, wofern
„ſie nicht gehofft hätten, ihrer Tugend ein unſterbliches
„Andenken zu ſtiften, welches unter uns blüht? Weit
„gefehlt! ich wenigſtens meine, daß alle der unſterblichen
„Tugend und ſo ehrenvollen Ruhmes wegen ſolche Thaten
„thun. Deſtomehr thun ſie es, je beſſer ſie ſind. Denn
„es gelüſtet ſie des Unſterblichen.“ —

Es iſt unbegreiflich, ſag' ich, wie er dieſe ſchöne und klare, ächt platoniſche und ſocratiſche Stelle ſo ganz hat mißverſtehen können, daß er in einer Note dazu ausbricht:

„Es thut mir weh, daß die ſonſt ſo weiſe Diotima
„jener Helden Thaten dem Ehrgeize zuſchreibt, Thaten,
„welche weit edler erſcheinen, wenn wir ihren Grund in
„der Liebe ſuchen u. ſ. w.“

Man ſollte beinahe fürchten, er habe das ganze Geſpräch Socrates und Diotimas nicht verſtanden; denn alles Vorhergehende zeigt ja deutlich, daß Diotima jene

Thaten der Liebe zuſchreibt. „Der unſterblichen Tugend und eines ſo ehrenvollen Ruhmes wegen thun ſie ſolche Thaten“ ſagt Diotima. Wo iſt hier von Ehrgeiz die Rede? Wenn vollends jener Hang zur Unſterblichkeit und ihrer Offenbarung (im Ruhm) als das Grundweſen der Liebe, weſentlich als ein Begehren des dauernden Guten, erklärt worden iſt.

O! wie hat Plato recht, wenn er in ſeinem Briefe an Dion ſagt:

„Jeder weiſe und brave Mann wird ſich hüten, „über hohe Weisheitslehren je etwas Schriftliches den „Menſchen mitzutheilen, wodurch er gegen ſelbe nur „Verdacht und verwirrendes Mißverſtändniß hervorbrin „gen würde.“ Denn geſchieht das am grünen Holze ꝛc.

Vom Urſprunge des Böſen.

(19. Dec. 1809.)

Das Böſe iſt nicht ein Weſen, ein Ding, eine Subſtanz, ein für ſich beſtehendes Etwas — und es iſt darum lächerlich nach ſeinem Urſprung als Quell zu fragen. Dieſer Quell müßte das Böſe an ſich ſeyn, und an ſich iſt das Böſe nichts. Ich möchte ſagen, daß es eben darum Böſe iſt, daß es keine Haltung an ſich, keine weſentliche Realität habe. Was an ſich iſt und irgend eine Haltung an ſich hat, iſt nothwendig gut — was an ſich eine vollſtändige Haltung hat, ſich ſelbſt zum Daſeyn genug iſt, das höchſte Gut.

Das Böſe iſt ein ſubjectives Verhältniß des an ſich Guten. Sein Urſprung iſt alſo nicht eine Urſache, Quell, ſondern ein Grund — gleichſam ein Stoß. Mit andern Worten: es hat keinen eigentlichen Urſprung.

Das Uebel hat ebenfalls keinen Urſprung; denn es iſt nichts an ſich, ein bloßes Verhältniß, das wahrſcheinlich gar nicht ſtattfinden würde, wenn es nichts Böſes gäbe. Das Böſe iſt ein geiſtiges, das Uebel ein körperliches Verhältniß, beide des einzelnen geiſtigen Weſens.

Beider Grund iſt alſo keine Urſache, kein Urſprung im Ewigen, ſondern eine Veranlaſſung — in der Zeit.

Wenn aber etwas da iſt, auch nur als bloßes Verhältniß, ja ſogar als das nichtigſte aller Verhältniſſe: Lücke — in der Erſcheinung, muß irgend ein Grund

dieſer nichtigen Erſcheinung vorhanden ſeyn. Dieſer Grund des Böſen iſt das Gute — in der Zeit; oder das Gute, nicht an ſich, ſondern außer ſich; **das endliche Gute.**

Die Verendlichung des unendlich Guten, die moraliſche Schöpfung, war nur durch eine Losreißung des Geiſtigen von der Nothwendigkeit, und ein Anheften desſelben an die Zufälligkeit d. Freiheit möglich.

Wenn endliche Geiſter ſeyn ſollten, mußten ſie nothwendig unvollkommen ſeyn. Wie konnte aber die Vollkommenheit etwas Unvollkommenes hervorbringen?

Ich antworte: die ewige, unendliche Unvollkommenheit hat nicht das Unvollkommene hervorgebracht; ſondern ſie hat die Vollkommenheit auf alle mögliche Weiſen geoffenbart, von der vollkommenſten bis zur unvollkommenſten.

Die Frage: warum iſt das Uebel da? und warum erſcheint das Böſe? iſt an ſich gleich bedeutend mit der Frage: warum iſt überhaupt etwas da? Denn von dem Augenblick an, da Etwas da ſeyn ſollte, mußte nothwendig das Böſe und das Uebel auch da ſeyn können.

Wenn man aber nun, aus redlichem Haß gegen das Böſe, der ſich in einer ſchönen Seele groß genug denken läßt, um deſſen Abweſenheit jedes beſondere Gut vielleicht gerne, wenigſtens im Momente der Empörung dagegen, aufzuopfern, weiter fragen wollte: warum iſt ein ſo verruchtes Ding als Etwas da, das ſelbſt beſchränkt (mithin nicht von hinreichlicher Wichtigkeit) einen Greuel von ungeheurer Wichtigkeit nothwendig macht — (warum hat es ein Menſchengeſchlecht geben ſollen, da es Tyrannen und Sclaven giebt?) ſo antworte ich: Die Frage: warum giebt es etwas? iſt mit der Frage: warum iſt die Welt da? gleichbedeutend.

Verſteigt man ſich nun in ſeiner theoretiſchen Heiligkeit (denn die iſt grenzenlos, oft ſelbſt in dem größten practiſchen Taugenichts) ſo weit, daß man fragt: warum iſt die Welt, das Univerſum da? ſo antworte ich: weil Gott da iſt.

Demjenigen, der über dieſe Grenze des Warums noch wegfragt, antworte ich nicht mehr, ſondern wende mich von ihm ab mit der allem ein Ende machenden Frage: Warum fragen Sie?

Die Philoſophen, die wegen dergleichen Schwierigkeiten nicht Gottes Daſeyn annehmen wollen — wollen eigentlich nichts als Gottes Daſeyn, kein anderes Daſeyn, als das Daſeyn Gottes. Denn alle rühren von einem Daſeyn außer ihm her.

Aphoriſtiſche Gedanken.

(20. Dec. 1809)

Als ich den edlen ſcharf- und tiefdenkenden, zugleich aber auch hell- und weitſinnenden Profeſſor Kielmayer fragte, welches wiſſenſchaftliche Werk er für das vorzüglichſte hielte in der ganzen Bibliothek menſchlicher Kenntniſſe, zeigte er mir Yvonels Ueber die Weidenraupe.

Wenn Jemand in der Philoſophie, mit methaphyſiſchem Geiſte, doch einmal das Beiſpiel Yvonels befolgen wollte — und wie er in der Naturkunde eines der kleinſten Phänomene wählte, um deſſen Betrachtung und Unterſuchung zu erſchöpfen, ſtatt ein oberflächliches Buffoniſches Werk über die ganze Natur, eine Naturgeſchichte zu liefern — ein Phänomen des Denkens — irgend einen einzelnen allgemeinen Begriff — irgend ein bedeutendes Wort in der Sprache — herausnehmen wollte, um daran die ganze Kritik der reinen Vernunft zu erſchöpfen, ſtatt oberflächliche Syſteme der theoretiſchen und practiſchen Philoſophie zu geben!

Bevor Jemand eine eben ſo erſchöpfende Abhandlung über das Bindwort Und, zum Beiſpiel, ſchreibt als Yvonel über die Weidenraupe — wird kein gründlicher Schritt vorwärts in der Methaphyſik gethan werden.

* * *

Glauben verhält ſich zum Wollen, wie Wiſſen zum Wünſchen.

* * *

Wiſſen iſt die Erkenntniß und Ueberzeugung des beſeelten menſchlichen Körpers.

Glauben iſt die Erkenntniß und Ueberzeugung der beſeelten menſchlichen Seele.

* * *

Erkennen im Geiſte u[illegible] in der Wahrheit heißt nicht Wiſſen, ſondern Glauben. Erkennen im Leibe (ſinnlich) und in der Erſcheinung hingegen ſollte alles menſchliche Wiſſen heißen.

* * *

Es iſt nicht ſo ausgemacht, daß die meiſten tugendliebenden Gläubigen irrig geglaubt, als daß alle kenntnißliebenden Wiſſer irrig gewußt haben. Sollte aber das Eine ſich an dem Andern nicht über beide zum philoſophiſchen Erkennen erheben können? zur Weisheit?

* * *

Die Scheu vor dem Glauben in der Philoſophie des Aberglaubens wegen, iſt eine wahre Waſſerſcheu — und vielleicht wie dieſe einem raſenden Durſt zuzuſchreiben. Der Waſſerſcheue fürchtet ſich ſogar vor dem Licht, weil es an Durchſichtigkeit eine entfernte Aehnlichkeit mit dem Waſſer hat. So gerade fürchtet der Ungläubige religiöſe Empfindungen, weil ſie eine entfernte Aehnlichkeit mit ſchwärmeriſchen Grillen haben.

Urtheil.

Wäre das Wiſſen das Höchſte in der Philoſophie, ſo müßte ein ſchlechter, ungerechter, laſterhafter Menſch es in der Erkenntniß des Wahren eben ſo weit bringen

können, als der gute, gerechte, tugendhafte — der Thor eben ſo weit als der Weiſe — weil er eben ſo gut als dieſer phyſiſch vollkommen organiſirt ſeyn kann. Sagt man, warum nicht? ſo frag' ich: wo bleibt euer Zuſammenhang zwiſchen theoretiſcher und practiſcher Philoſophie? Was wird in dieſem Fall aus der theoretiſchen in Anwendung auf das Verhalten der Menſchen?

Wenn das Wahre in keiner Verbindung mit dem Guten ſteht — warum die Wahrheit ſuchen?

Stepſo.

Wahrheit iſt ein relativer Begriff, das Gute aber ein poſitiver. Wahrheit, als bloße Wahrheit, das Wahre an ſich ohne weiters iſt kein Weſen — iſt Modus eines Weſens. Wer alles Wahre wüßte, würde am Ende nichts haben, wenn er nichts darin glaubte. Denn die ganze Ausbeute wäre ein Zuſammenſtimmen überhaupt des Lebens und des Bildes. Was ſieht aber, und was wird geſehen? Ich ſehe richtig — zugegeben; aber der Geſtäupte fühlt auch richtig — was hat er davon? Zuſammenſtimmen des Objectiven und Subjectiven in einem Bewußtſeyn: Vapulo. Die geſuchte Wahrheit.

* * *

Daß Wahrheit kein poſitiver, ſondern ein bloßer Relationsbegriff des Poſitiven ſey, erhellt unter anderm aus der Betrachtung ſeiner Gradloſigkeit. Alles Poſitive hat einen Grad vom Kleinſten bis zum Größten, vom Niedrigſten bis zum Höchſten, vom Unvollkommenſten bis zum Vollkommenſten.

So giebt es Grade des Etwas, aber keine des Nichts — Grade des Lichts, aber keine der Finſterniß — Grade

des Lebens, aber keine des Todes — Grade der Fülle, aber nicht der Leere — Grade des Seyns (als Wesen), aber keine des Daseyns (als Existenz).

Wahr — wahrer — am wahrsten — sollte immer wahrscheinlich — wahrscheinlicher — am wahrscheinlichsten heißen.

Leer, leerer u. s. w., leerscheinend, leerscheinender u. s. w.

Kants Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Metaphysik einzuführen, laß' ich gelten — aber die Größe des Negativen darin verbitt' ich mir!

Die Wahrheit der Wahrheit wegen zu suchen heißt — Suchen überhaupt, nicht um zu finden, sondern um zu suchen. Das Schlechte ist so wahr als das Gute, das Schädliche als das Nützliche, das Schändliche als das Ehrenvolle.

Es ist aber eine Lüge, oder wenigstens eine Täuschung, wenn Jemand behauptet die Wahrheit, bloß um der Wahrheit willen, zu suchen — irgend ein Verhältniß, nur des bloßen Verhältnisses willen. Demjenigen, der dies Verfahren nur heuchelt, um durch einen gewissen Anschein von Unparteilichkeit zu blenden, habe ich nichts zu sagen — dem sich Täuschenden bemerke ich folgendes:

Die Wahrheit ohne Rücksicht auf persönliches Interesse suchen, heißt noch nicht, die bloße Wahrheit, als solche, weil sie wahr ist, suchen. Es heißt höchstens sie ihres eigenen Werthes, ihrer eigenen Vollkommenheit wegen suchen, weil man ihr eine solche zuschreibt, wenn nicht im Verhältniß zu unserm Individuum, so doch im Verhältniß überhaupt zu irgend etwas. Man sucht sie also als Mittel — nicht als Zweck — des Findens. Etwa wie derjenige, der eine Kerze in der Nacht anzündet, nicht des Kerzenlichtes wegen; denn warum

zündet er bei Tage keine an — sondern des Sehens wegen.

Es sucht eigentlich keiner die Wahrheit, sondern die Vernunft sucht sie in Jedermann, so wie der Mensch nicht das Licht sucht, sondern das Sehen in ihm, das Auge. Das Auge sucht aber das Licht nicht bloß des Lichts, sondern der Helle wegen — und so die Vernunft die Wahrheit des Seyns wegen. Die Vernunft sucht das Seyn in der Wahrheit, das Ewige — und der vernünftige Mensch sucht das Gute im Seyn.

Kenne dich ſelbſt.

(12 Dec. 1809.)

Die ganze Welt weiß, welch eine allgemeine Bewunderung die alte Inſchrift am Tempel zu Delphi: „Kenne dich ſelbſt", bei allen ältern und neuern Philoſophen erregt hat. Es giebt vielleicht nichts unbedingter für ächt philoſophiſch Gehaltenes, nichts allgemeiner Verehrtes im ganzen Schatz der menſchlichen Weisheit, als dieſe mit religiöſer Ehrfurcht heilig aufbewahrte Weiſung — die einzige, in deren Würdigung alle ſtreitenden Parteien, nicht nur der Philoſophen, ſondern gar der Nichtphiloſophen, ſoweit meine hiſtoriſche Kenntniß und geſellige Erfahrung reicht, gemeinſchaftlich übereinkommen. Ohne Zweifel mit Recht, und ſich an dieſer Inſchrift zu vergreifen wäre ein wahres Crimen læsæ majestatis nicht nur der gelehrten philoſophirenden Vernunft, ſondern des ungelehrten nicht philoſophirenden menſchlichen Verſtandes. Ich ſelber, je mehr ich dieſer Inſchrift nachgrüble, je mehr erſtaune ich über die philoſophiſche Tiefe darin. Nur nimmt mich Wunder, welch ein noch größeres Aufheben daraus gemacht, welch eine noch größere Bewunderung es erregt haben, und wie noch mehr ich ſelbſt über die Tiefe ſtaunen würde, wenn die Inſchrift auf jenem Tempel etwa: „Kenne mehr als dich ſelbſt!" gelautet hätte. Ich überlaſſe jedem meiner Leſer, den Fall hypothetiſch anzunehmen und ſelber nachzudenken.

(23. Dec 1809.)

Kant, ſowohl als Hume, verwechſelte das Was mit dem Esse, das Seyn mit dem Dinge, die Gedanken mit den Begriffen, und das Begriffene mit dem Gedachten.

Dieſe Verwechſelung bringt mit ſich, entweder die Schranken für das Beſchränkte ſelbſt — die Grenzen für das Begrenzte — (Raum und Zeit für bloße Formen der Subjectivität, Gott und die Welt für bloße Ideen z. B. wie Kant) zu halten, oder weil das Abſurde hierin lebhaft wahrgenommen wird, das Begrenzte wegen der Grenze, das Beſchränkte wegen den Schranken ſchlechthin zu leugnen, wie Hume.

Im Objecte (als bloß Gedachten) iſt kein Weſen — im Weſen als bloßem Objecte kein Seyn. Ohne Denken könnte nichts exiſtiren. Die Vernunft ſpricht ewig nur ein einziges Wort aus: = iſt — und nichts anderes ſpricht dieſes Wort aus. Sie behauptet nichts als Seyn überhaupt, Exiſtenz an ſich — ſie iſt über das Weſen der Dinge zu erhaben, um ſich herabzulaſſen darüber das mindeſte zu ſagen. Nur die Phantaſie ſchwatzt über das Weſen der Dinge, unwiſſend ob wach oder im Traume, vernimmt wie, wenn ſie ſind, was ſie ſind, und wo ſie ſind; aber weiß ſchlechterdings nicht, ob ſie ſind — das einzige, was die Vernunft weiß; aber freilich auch, wenn nicht das Weſentlichſte, das Wichtigſte. Man halte dies nicht für Unſinn, weil etwas mehr als Sinn darin iſt — und weil ich gezwungen bin, das was mehr als ſinnt — ſchwatzen zu laſſen — das Ob iſt die verſteckte Grund-Kategorie aller denkbaren Kategorien — die logiſche Copula, der wahre Logos in der Logik — nicht das Ich ſondern das **Bin** der eigentlichſte, wahrſte, höchſte, göttlichſte Gedanke des Menſchen — das **iſt** das

Göttliche in der Natur — das **Seyn** (das Infinitivum, Esse) die Gottheit selber.

Die denkende Seele fragt daher wenig nach dem Was, Wie, Wenn, Wo — danach fragt jedes Leben und erhält unmittelbar befriedigende Antwort in und durch das Leben selbst. Die Phantasie wird durch Phantasmata befriedigt — und deren giebt es ja selbst nach dem alles Dasevn zermalmenden Kant und dem alles Seyn durch sein Ich zernichtenden Fichte, und dem alles, was jene noch als Schein übrig ließen, durch seine Indifferenz sogar als Schein tilgenden Schelling — in der allernichtigsten aller Nichtwelten, genug, um Jahr aus Jahr ein so vergnügt wie ein Maikäfer, ja sogar wie ein Kaiser, zu leben. Und so ein Leben, wie der Engel, in Hebels schönem Gedichte sagt, ist denn wohl auch für ein Thierli gut. Was aber höhere als käferliche oder kaiserliche Bedürfnisse in der Philosophie hat, der fragt nach etwas ganz Anderem, nach etwas von den Formen, Beschaffenheiten, Verhältnissen und Modificationen der Dinge himmelweitverschiedenen — nach demjenigen nehmlich, was ihnen selbst und allen ihren Gestaltungen gemeinschaftlich zu Grunde liegt, und was einzig und allein, unter allen Bewegungen und Veränderungen, bleibend an und in ihnen ist, mithin mehr als nur scheint, mehr als nur entsteht und vergeht, mehr als nur lebt (denn dies ist gleichbedeutend mit stirbt) mit einem Worte: ist. Dieses ist, was in ihnen und an ihnen, denkt und gedacht wird — und dies kann nichts anderes als das Göttliche in ihnen seyn — das Unwandelbare, Einfache, Unveränderliche, Ewigbleibende.

Wer meines Bedünkens zuerst unter den Philosophen sich diese Frage (meiner Vernunft gemäß) scharf abgeschnitten von allen andern aufstellte — und obgleich der erste (historisch bekannte) am richtigsten zu lösen anfieng,

vielleicht wirklich löste, war Pythagoras, und zwar (lache nicht, und um's Himmels willen glaube mich ja nicht auf neumyſtiſchem Wege) in ſeiner Zahlenlehre, wie ich ſie mir vorſtelle.

Die pythagoriſche Vergötterung der Zahlen ſchrieb ich zwar lange auf die große Liſte der menſchlichen Schwärmereien, und kümmerte mich ſo wenig darum, wie um die Swedenborgiſchen Geiſterſeherein, weil ich ſie für bloße Schwärmereien hielt. Nachher, als der Pythagoras durch alles, was ich von ſeinem Leben und Weben in der Geſchichte erfuhr, mir zu einem der verehrungswürdigſten Menſchen geworden war, hielt ich es wenigſtens der Mühe werth, mir ſeine beſondere Aufmerkſamkeit auf die Zahlen, wo möglich, als eine vernünftige Ausſchweifung wenigſtens zu erklären. Was ein Pythagoras wichtig befunden hat, ſagte ich mir, darfſt du nicht als unnütz, geſchweige denn toll verdammen. Er muß irgend eine Anſicht der Zahlen gehabt haben, nach welcher ſie wenigſtens eben ſo bedeutend werden, als die geometriſchen Figuren — ja wer weiß? vielleicht eben ſo bedeutend, als die platoniſchen Ideen, oder die ariſtoteliſchen und kantiſchen Kategorien. Suchen wir einmal dieſe Anſicht auszufinden.

Nach mannigfaltiger Betrachtung der einzelnen Zahlen und des ganzen Zahlenſyſtems fand ich natürlicherweiſe, einmal darauf gebracht, daß etwas Göttliches darin ſich offenbaren könne, manches Göttliche, ja gewiſſermaßen alles Göttliche darin — denn ich fand die Arithmetik, wie die Geometrie und die Logik, nichts weniger als einen reinen Spiegel meiner Vernunft — die Vernunft gleichſam objectivirt in etwas außer meinem Ich vorhandenen.

Es fiel mir auf, daß eben ſo wenig als irgend eine Kunſt oder Wiſſenſchaft ohne Mathematik und Logik hätte entſtehen können, dieſe beiden noch weni-

ger ohne Zahlen jemals hätten auch nur anfangen können. Das Allgemeingeltende und Allgemeingültige in der Geometrie und Logik war mir längst aufgefallen, jetzt fiel mir auf, daß das eigentlich Allgemeingeltende in beiden ſich auf das Arithmetiſche in beiden beſchränken lieſe — und ich wurde bei dieſer Entdeckung ordentlich pythagoriſch begeiſtert. Ich hatte in der Geometrie von jeher gleichſam das Gerippe der Sinnenwelt gefunden — eine Urzeichnung und Umriß des Univerſums — die urſprünglichen Geſetze des Außermirvorhandenen. In der Logik fand ich gleichſam das Gerippe der Vernunft, eine Urzeichnung und Umriß meines Geiſtes, die urſprünglichen Geſetze des Inmirwaltenden. Wie? ſagt' ich, wenn ich in der Arithmetik die Geſetze jenes X finden ſollte, welches das in mir mit dem außer mir, die Logik mit der Geometrie verknüpft — dasjenige was im Raume und in der Zeit zugleich iſt, und ohne welches Raum und Zeit ſich nicht anſchauen oder conſtruiren laſſen?

Ich fand es in der That.

Was iſt Raum? Reines Nebeneinander. Geometrie.
Was iſt Zeit? Reines Nacheinander. Logik.
Was iſt in Beiden? Reines Einander.
Was iſt reines Einander? Außereinander.
Was iſt Raum und Zeit gemeinſchaftlich? Reines Außereinander. Arithmetik.

Erſt durch die Arithmetik erhält der mathematiſche Punkt in der Geometrie und die Copula in der Logik eine Bedeutung. Jener iſt keine bloße Grenze — dieſer keine bloße Verbindung. Beide ſind das unbedingte, abſolute, unwandelbare, alles haltende, durch ſich ſelbſt und in ſich ſelbſt allein begründete Eins — das im Raume ſich geometriſch und in der Zeit logiſch in allen Formen, in allen Bildern und Gedanken, als das Beharrende offenbart.

Durch dieſes Eins allein entſteht die Linie, die Fläche und der Cubus — durch dieſes Eins allein der Gedanke, der Begriff und die Idee.

Pythagoras hatte alſo Recht: Zahl iſt das Allgemeine, das Urſprüngliche, das Erſte. Zahl iſt das einzige Unvertilgbare, das Bleibende, das Ewige. Zahl iſt das einzige ſichtbare, hörbare, fühlbare, offenbare Ueberſinnliche. Kein Wunder, daß er den Zahlen Wunderkraft zuſchrieb. Wie er ſie dachte und wie man ſie ihrem Urweſen nach denken muß, ſind ſie eben ſo viel Strahlen des ewigen unendlichen Lichts — eben ſo viel Offenbarungen der Gottheit.

Das Wunder aller Wunder iſt das Außereinander. Wer dies begreifen könnte, würde die Welt begreifen; wer aber das Eins, was in dem Außereinander zugleich neben und nacheinander iſt, begreifen würde, würde die Natur und durch dieſe Gott begreifen.

So weit meine Ehrenrettung der pythagoriſchen Schwärmerei. Ob der edle Mann es ſo verſtanden hat, weiß ich nicht; ich weiß nur, daß er es auch ſo hätte verſtehen können, und daß wir einander verſtehen würden, wenn mich auch hier ſonſt kein Menſch verſtünde.

Daran ſtoße man ſich ja nicht, daß die Arithmetik die Gemeinſte aller Wiſſenſchaften iſt. Es giebt eine noch gemeinere, die Sprache. Eine der ungemeinſten und vornehmſten Wiſſenſchaften iſt die Heraldik — was haben wir aber davon?

Ueber Demonſtration.

(24 Dec 1809.)

Das Daſeyn Gottes demonſtriren hielt ich bisher für unſinnig und unvernünftig, weil Gott, als göttliches (über meine Sinnlichkeit und Vernunft unendlich erhabenes) Weſen, als das unendliche ewige, in ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt beſtehende Seyn, das **vollkommene — univerſale — wahre** — einzige ganze **Ur- und Allſeyn** — allerdings nicht begriffen werden kann.

Nach genauerer Unterſuchung meiner Begriffe, oder vielmehr desjenigen, was ich mir dachte dabei, vom Daſeyn — Seyn — Demonſtriren und Begreifen, ergab ſich mir aber, daß ich Daſeyn mit Seyn, und Begreifen mit Demonſtriren eben ſo ſehr als Unſinn mit Unvernunft verwechſelte. Ich will mich beſtreben, den Gang meines Nachdenkens hierüber darzuſtellen.

Ich prüfte zuerſt das Wort Demonſtriren, um mir klar zu machen, was ich eigentlich im Sinne hatte, wenn ich demonſtriren wollte. Ich fand, daß ich ſo zu ſagen nichts dabei im Sinne hatte, d. daß nie mein Sinn, ſondern das Ueberſinnliche in mir bei jeder Demonſtration — (einer mathematiſchen z. B.) beſchäftigt ſey, und daß durch jede Demonſtration etwas Ueberſinnliches, meine Vernunft und nicht meinen Sinn Befriedigendes herausgebracht werde. Ich will mich deutlicher erklären. In jeder bisherigen Demonſtration, ſeit Euclides, der doch wohl gewußt hat, was Demonſtration

heiße, fand ich das Sinnliche (im Raume Sichtbare) des zu Demonſtrirenden bei Seite gelegt, gleichſam weggeworfen — das Daſeyn alſo des zu Demonſtrirenden aufgehoben; denn das Daſeyn iſt immer was Sinnliches, weil das Da ein ſchlechthin ſinnlicher Stand und Umſtand iſt. Dieſes ſichtbare △ z. B. wird als dasjenige, was da iſt, was meinem Auge als dies Dreieck da angezeigt wurde, meiner Vernunft als Dreieck überhaupt gleichſam ausgezeigt, als allgemeines, überſinnliches, mithin unſichtbares Dreieck dieſer Vernunft klar gemacht; das Zufällige daran und Veränderliche, was durch mein Auge einzig meinem Sinn geliefert wurde — nicht um die Idee vom Dreieck zu bekommen (wie Hume meint) ſondern um die Idee vom Dreieck, die ewig in meiner Vernunft mit dem Vermögen in's Unendliche zu unterſcheiden war, gerade in dieſem Moment rege zu machen (wie Kant und Andere gegen Hume richtig zeigen) — dies Zufällige und Veränderliche z: zu meinem Sinn Relative, die drei Federſtriche — die Farbe (hier die ſchwarze) eines jeden — die Länge eines jeden — die Figur ſogar, wofern ſie nicht mit der Form zuſammentrifft, (wie ich bis weiter glaube) kurz Alles, was dies Dreieck einzig und allein zum Dreieck meinem äußeren und inneren Sinne machte — löſcht Euclides rein aus, wenn er mir das Dreieck demonſtrirt. Das Monſtriren hört alſo eo ipso mit dem Demonſtriren auf. Statt ein Dreieck nur zu ſehen, muß ich das Dreieck mir zu denken anfangen. Iſt es mir nun einmal demonſtrirt, das iſt, hab' ich mir ſein als Dreieck überhaupt beſtimmtes Weſen durch Ausweiſen des Nothwendigen und Unveränderlichen daran rein und vollſtändig gedacht, ſo können fortan alle wirklichen Dreiecke in der Welt verſchwinden — ich brauche keine Monſtration mehr. Die Demonſtration der Möglichkeit aus einem einzigen

Wirklichen reicht bin, um mir in Ewigkeit den Triangel zu denken, o: alle möglichen Triangel in meiner Vernunft zu finden, als Vernunftdinge. Bin ich nun zugleich ein mit Sinnlichkeit begabtes Wesen, so kann ich hinfort auch wirkliche Triangel monstriren (gesetzt es wären zufälliger Weise keine sichtbaren da — an meiner Wand zum Beispiel, oder auf meinem Papier — das heißt, ich kann sie construiren. Denn Construiren heißt monstriren aus der Vernunft in die Sinnenwelt hinein. Demonstriren monstriren aus der Sinnenwelt in die Vernunft hinein. (Das Eine macht gleichsam die Probe des Andern, und so zerfällt das unendliche All in zwei dem Menschen nothwendig verschiedene Welten, die monstrable und demonstrable, die aber gleichsam zusammenfallen und einander decken, wie die sichtbare Dreiseitigkeit und die unsichtbare Dreiwinklichkeit des Triangels. Das letzte Monstrable aber und das letzte Demonstrable in beiden, der concrete sinnliche Schein an sich, und das reine vernünftige Seyn an sich — mit einem Worte die Materie und der Geist — oder (wenn man will) der Urstoff und die Urform, an beiden ist weder monstrabel noch demonstrabel, als Wesen jenseits des doppelten Seyns. Das heißt: Gott und die Welt — Geist und Materie — Unendlichkeit und Endliches — sind in ihrer Identität weder monstrabel noch demonstrabel. Denn wäre die Materie in ihrer Urquelle, in ihrem X ÷ Materie monstrabel, so müßte ÷ Materie = Geist monstrirt werden können; wäre der Geist in seiner Urwirkung, in seinem X ÷ Geist demonstrabel, so müßte ÷ Geist = Materie monstrirt werden können — das nach dem obigen sich widerspricht).

Allein, möchte man einwenden, das alles heißt phantasirt und nicht philosophirt; denn wenn alles am

monſtrirten Triangel: Striche, Farbe, Größe, Figur, aufgehoben und zernichtet wird, was bleibt dann zu demonſtriren übrig, was bleibt davon für die Vernunft übrig? Alles, antworte ich, was ihn zum Triangel macht, d. drei Winkel. Wozu aber dann, fragt man mit einigem Recht, der monſtrirte Triangel? Warum die drei Winkel aus ihm nehmen, da du ſie ebenſogut anderswoher hätteſt nehmen können, oder vielmehr nirgendwoher, da du ſie ſchon hatteſt? Warum bauen, bloß um zu zerſtören. Deine Vernunft war einzig an den drei Winkeln gelegen, dieſe aber hatte ſie. Wozu das unnütze Geſtelle der drei Seiten, wozu das Monſtriren und das unnütze Demonſtriren? Heißt es nicht eine wahre Paſtetenbäckerei. Du haſt ein Rebhuhn, und möchteſt es gerne eſſen. Anſtatt nun das abgezupfte Rebhuhn zu kochen, und es ſo zu eſſen, nimmſt du Mehl und andere Ingredienzen, machſt einen Teig daraus, legſt das abgezupfte Rebhuhn darein, ſuchſt irgend eine künſtliche Form heraus, die nichts weniger als die des Rebhuhns iſt, ſondern vielmehr die einer Melone, backſt das Ding, und wenn es fertig iſt und aufgetiſcht, zerſtörſt du die mit ſo vielem Aufwand zu Stande gebrachte Paſtete, wirfſt ſie weg (wenn du zu Schiffe biſt in's Meer) und genießeſt nichts von dem ganzen gebackenen Gericht, als dein abgezupftes Rebhuhn.

Ich antworte, das dem allem allerdings ſo iſt, nur mit dem Unterſchiede, daß nicht ich dieſe unnützſcheinende Paſtetenbäckerei unſerer Erkenntniſſe erfunden habe, ſondern daß die Natur der Dinge ſie ſo mit ſich bringe, die da keinen geiſtigen Kern ohne materielle Schaale meinem intellectuellen Genuß geliefert hat. Es iſt nicht meine Schuld, daß drei Winkel, ob ſie gleich nothwendig in meiner Idee vom Raume liegen, mir nur innerhalb drei Seiten vorgeſtellt werden können, ſo wenig als

es meine Schuld iſt, daß ich nur unter Bedingungen zu dem Unbedingten gelangen kann, durch's Aeußere zum Innern, durch Mittel zum Zweck, durch Daſeyn zum Seyn, durch Mannigfaltigkeit zur Einheit, durch Wiſſen zur Weisheit, durch den Schein zum Weſen, und (laß mich das Wort ausſprechen, weil ich die Sache meine) durch's Sinnliche zum Ueberſinnlichen, durch Täuſchung zur Wahrheit, durch Schatten zum Lichte, durch die Natur zu Gott, durch die Schöpfung zum Schöpfer.

Aber außerdem, daß es nun einmal ſo iſt, und alſo nicht meine Schuld, nicht ein von mir willkürlich erſonnenes Syſtem, ſondern Natureinrichtung o: Weltſyſtem — Einfa[illegible] im Mannigfaltigen — glaube ich auch einzuſehen, warum es ſo iſt, und ſeyn muß, nicht anders ſeyn kann.

Wäre, um bei der Paſtete zu bleiben, kein Unterſchied im Geſchmack zwiſchen ſo bereitetem Rebhuhnfleiſch und ſimpel gekochtem, würde allerdings die Rebhuhn-Paſtetenbäckerei die abgeſchmackteſte aller Erfindungen der Kochkunſt ſeyn. Kenner der Sache behaupten aber, es ſey ein gar gewaltiger Unterſchied, inwiefern das ſo gekochte Fleiſch theils intenſiver gekocht, mürber, theils durch die Verhütung der Evaporation, ſaftiger, theils durch Einſaugen der Ingredienzen ſeiner Umhüllung gewürzt wird — ohngefähr wie der ehrliche Cook es mit den Schweinepaſtetenbäckereien der Südſeeinſulaner befand. (Erzählung der Geſchichte nach Cook.) Ich genieße alſo (wenn dies wahr iſt, denn ich habe meine ganze Kenntniß davon aus dem Cook, indem ich mir ſagte: was an einem Spannferkel geſchieht, kann wohl auch an einem Rebhuhn geſchehen) mehr an einem aus der Paſtete geholten Fleiſch, als an einem gekochten Fleiſche überhaupt — gekochtes Fleiſch nehmlich + ÷ Paſtete; das heißt das zugleich, was von der weggeworfenen Hülle

an dem Fleiſche abgeſetzt war, es mag nun Würze ſeyn, oder was es wolle. Die Bäckerei war mithin in Rückſicht auf meinen Gaumen nicht ganz unnütz. Mein demonſtrirter Triangel hat etwas vom zerſtörten monſtrirten bekommen und behalten = X + ÷ △.

Geſetzt aber auch, Cook hätte Unrecht, und in der Erde und in der Luft gekochtes Schweinefleiſch wäre an Geſchmack nicht verſchieden — Rebhuhn für den Gaumen, gleich wie es auch zubereitet worden — ſo ließe ſich doch für die Paſtetenzubereitung eine andere Rechtfertigung finden.

Etwas gebildete menſchliche Eſſer ſehen nehmlich nicht allein auf die Materie, ſondern auch auf die Form des Eſſens, und befriedigen gern mit dem Appetit des Gaumens zugleich den Appetit des Auges; nun iſt aber eine Paſtete ein weit äſthetiſcherer Gegenſtand auf einem Tiſche, als ein bloß gekochtes Rebhuhn, oder vielmehr jene iſt äſthetiſch, dieſes gar nicht. Die Bäckerei wäre mithin in Rückſicht auf meinen Genuß überhaupt ſo wenig unnütz, daß ſie mir im Gegentheil bei'm Rebhuhn einen doppelten gewährte, gekochtes Fleiſch nehmlich + ſichtbare Paſtete. Mein demonſtrirter Triangel hat etwas ſchönes vom zerſtörten monſtrirten bekommen = X + Figur.

Das *De* in dem Worte fiel mir auf, und machte mich auf das Monſtriren aufmerkſam, worin ich das ſinnliche Verfahren im Sinnlichen fand: empiriſch wahrnehmen und ſinnlich zeigen, durch den Sinn dem Sinne darſtellen, im Actus des Lebens. Ich fand, daß kein Daſeyn als Da-Seyn ſich monſtriren ließe; nur das Da ſeyende, das Ding nehmlich, das Etwas, das gleichſam im Daſeyn Schwimmende, das Ens nicht das Esse, indem ſich nur Schranken überhaupt monſtriren laſſen (in der Geometrie z. B. die Figuren, nicht der

Raum), daß alſo nicht bloß vom Daſeyn Gottes gelte, es laſſe ſich nicht monſtriren, ſondern von jeglichem Daſeyn, alſo vom Daſeyn überhaupt. Ich merkte, daß, um mich irgend eines Daſeyns zu vergewiſſern, ich nicht bloß ſehen, hören, fühlen, riechen, koſten — ſondern denken müſſe — daß mithin Demonſtriren ſoviel als Denken o: nicht dem Sinne, ſondern der Vernunft zeigen heiße, durch die Vernunft der Vernunft darſtellen.

Nun ſtellt mir meine Vernunft das Daſeyn Gottes wenigſtens hypothetiſch, oder zum allerwenigſten problematiſch vor. Der hartnäckigſte Skeptiker und ſogar der Atheiſt ſtellt ſich Gottes Daſeyn negirend vor, mit einem Worte, Jedermann giebt die Idee wenigſtens als leer, als bloße Form der Vernunft zu. Jedes denkende Weſen denkt Gott — nicht als Ens, ſondern als Esse — denn Gott als Ens denken heißt Gott phantaſiren. Warum kam es mir denn lange vor, ob ich gleich die Exiſtenz Gottes dachte, ſogar, wie mir immer ſchien, ohne dieſen Grundgedanken, nichts anderes klar denken konnte, daß ich dennoch dies Daſeyn nicht demonſtriren konnte? und daß es ſich überhaupt nicht demonſtriren ließ? Denn ſelbſt, bevor ich Kant geleſen, kam mir dies unmöglich vor, und ſeinen einzigmöglichen Beweisgrund (die erſte Schrift, die ich von ihm las) fand ich unbefriedigend. Demonſtriren iſt alſo nicht Denken, oder Denken iſt nicht Demonſtriren.

Das letztere, nicht das erſtere iſt wahr. Denken iſt nicht Demonſtriren; aber jedes Demonſtriren iſt Denken. Was kömmt im Demonſtriren zum Denken noch hinzu? Was iſt das De — in dem vernünftigen Weiſen? Das Ge — in dem vernünftigen Wiſſen.

Was monſtriren — zeigen iſt, brachte ich heraus: es ſey das Ding ſinnlich darſtellen dem Sinne, Denken

iſt das Seyn vernünftig darſtellen der Vernunft. Demonſtriren kann alſo nichts anderes ſeyn, als den Zuſammenhang beider zu zeigen, oder das Eine an dem Anderen zeigen. Gottes Daſeyn demonſtriren heißt: daſſelbe nicht in der Vernunft allein (denn das geſchiebt immer) ſondern in dem Sinnlichen zugleich zu zeigen. Zur Demonſtration iſt Conſtruction nöthig.

Alle Begriffe ſind ſinnlich, das heißt, als ſolche enthalten ſie nichts als ſinnliche Monſtrationen. Wir conſtruiren ſie eigentlich nicht; die Natur conſtruirt ſie; wir ſind zu ihrer Conſtruction gezwungen. Begreifen iſt zwar nicht ohne Denken; aber nicht das Denken ſelbſt, das Denken an ſich, das Denken überhaupt. Nur das Be darin gehört dem Denken, wie das De im Demonſtriren, und das Ver — der Vernunft im Vernehmen. Durch bloße Begriffe würden wir noch weniger überſinnliche Erkenntniſſe (Philoſophie) erhalten können, als die Thiere durch bloße Empfindungen, ſinnliche Kenntniſſe (Erfahrung).

Empfindungen ohne Begriffe ſind bloße Materie ohne Form, Begriffe ohne Empfindungen, bloße Formen ohne Materie. Jenes iſt unbeſtimmt, dieſes unbeſtimmend. Jenes verworren, dieſes leer.

Die Ideen ſind alſo leer, wenn ſie nur eine Totalität der bloßen Begriffe nach Kant, reiner Unſinn, tolle Träume, wenn ſie Totalität bloßer Empfindungen nach Hume ſeyn ſollten.

Aphorismen.

(24. Dec 1809.)

Das menſchliche Philoſophiren iſt ein Schwimmen gegen den Strom aufwärts zum ewigen Quell. Je mehr Waſſer er zurücklegt, je reiner und durchſichtiger es wird, je heller es ihn anſpült, deſto näher kommt er dem Urſprung; er bleibt aber darin, er muß hindurch, er kann nicht heraus. Nur bei Erreichung des Quells kömmt er auf's Trockne, und erkennt, daß er, den Quell von Anfang an ſuchend, in demſelben ſchwamm.

* * *

Das göttliche Weſen iſt Seyn durch ſich und Hervorbringung des Scheins an ſich, der Materie.

Gott denkt, und die Welt entſteht.

Jedes Atom iſt ein göttlicher Gedanke, ſchwanger mit Welten voll göttlicher Gedanken.

Der Geiſt wird Materie = Zeit.

Die Materie wird Geiſt = Ewigkeit.

* * *

Die Raumerfüllung (als ſolche) iſt lauter Materie.

Die Zeiterfüllung (als ſolche) iſt lauter Geiſt.

Die Fülle des Alls (als Raum- und Zeiterfüllung zugleich) iſt Leben.

* * *

Dies Leben, dieſe Fülle des Alls, dieſe Erfüllung des Raumes und der Zeit entſtrömt der Quelle des Seyns, der Gottheit, jener Fülle der Unendlichkeit, deren Schatten der Raum, und der Ewigkeit, deren Schein die Zeit iſt, oder vielmehr der Unendlichkeit, deren Schatten die Materie durch Dazwiſchentreten des Raums und der Ewigkeit, deren Schein der Geiſt durch's Vehikel der Zeit iſt.

Die Schöpfung (das endliche Daſeyn) iſt eine ewige Verwandelung des Geiſtes in Materie und der Materie in Geiſt. Das Urſeyn, das Erſchaffende, bleibt ewig dabei Daſſelbe. Weil ein Cirkel, deſſen Centrum überall, und deſſen Peripherie nirgends iſt, lauter unendliche Radien hat.

Die Gottheit ſetzt Alles außer ſich, weil ſie ſich ſelber ſetzt.

Sie ſetzt das Endliche, weil nur am Endlichen das Unendliche geoffenbart werden kann.

Es iſt ein grober Anthropomorphismus, wenn man ſich die Schöpfung Gottes aus Nichts o: aus Gott, ſich ſo vorſtellt, als gienge dem Unendlichen dadurch etwas ab, oder als gienge dem Unendlichen dabei etwas zu. Als wenn dem Denker dadurch etwas abgienge, daß er denkt. Allein es geht dabei eine Veränderung vor. Nicht im Denken, außerhalb deſſelben geht ſie vor.

Der Menſch bringt durch ſein Denken nur Gedanken (Formen), Gott bringt durch ſein Denken Welten, vom Atom bis zum Planetenſyſtem, Materie (Stoff) hervor. Die einzige erkennbare, von Gott hervorgebrachte Form iſt 1. Eins, denn dieſe kann dem Endlichen nicht gehören o: von keinem endlichen Gedanken herrühren — weil Alles außer Gott zwei in's Unendliche durch die die ganze Vielheit bildet.

Dies 1 ſcheint mir gleichſam Gottes Finger in der

ganzen Natur und in meiner eigenen Vernunft. Wie jener Philosoph behauptete, wenn er irgendwo auf einer wilden Insel im Südmeer auf eine völlig richtig gezeichnete geometrische Figur im Sande stieße, er ausrufen würde: Hier ist ein Mensch gewesen — so ruft meine Seele bei jeder erblickten reinen Einheit aus: Hier ist Gott! Denn es ist das wahre göttliche Gepräge am Kleinsten und am Größten. Hätte das Ich seine reine Würde, trüg' es unverkennbar dies Gepräge der Vollkommenheit und Allmacht, so würde ich auch meine Philosophie damit anfangen. Aber trotz seiner einfältigen Figur ist *I* selbst im Englischen ein Diphtong.

Alle Begriffe, bis auf die der Vernunft, sind in letzter Instanz (für die Vernunft, nicht für den Verstand) Theilbegriffe außer der alleinigen Idee Gott.

Sie allein hat, so zu sagen, alle Vernunft Dimensionen. Allen andern fehlen in ihrer ganzen Unendlichkeit dennoch immer gewisse Merkmale des Alls.

Der Ewigkeit z. B. fehlen in der Vernunft gleichsam die beiden Dimensionen, die in dem Verstande der Zeit fehlen.

Der Welt (dem Universum) fehlt gleichsam die Dimension der unendlichen Länge.

Dem Ich fehlen vollends alle möglichen Dimensionen.

So enthielt bisher jedes Princip der Dinge zu wenig für das Principiatum.

Gott ist das einzige vollständig hinlängliche — das einzige Principium causarum.

Die Materie ist neben der Gottheit von Ewigkeit da; oder die Materie ist gleich ewig mit Gott, ist ein wahrer Satz in Rücksicht auf endliche Erkenntniß. Er kann aber nichts anderes bedeuten, als daß Gott seit Ewigkeit her die Materie hervorgebracht — d: ewig er-

ſchafft. Zwei Gründe ſind darum nicht zwei Principien. Nur der letzte Grund kann ein Princip ſeyn. Wo wäre der Grund der Materie — die Urſache der Sache — oder vielmehr das Ur — in der Urſache (denn Urſache iſt allerdings die Materie und ſogar Ur- — Sache κατ' ἐξοχήν) wenn es nicht Gott wäre?

Die Materie iſt von Ewigkeit her, das gebe ich zu; aber Gott iſt nicht von Ewigkeit her, die Ewigkeit iſt von Gott her! So ſpricht, wer über beide Ideen mit ſich ſelbſt im Reinen iſt.

(26. Dec. 1809.)

Ich bin Ich — heißt nicht Eins iſt Eins, ſondern Eins iſt 2. Meine Zahl als Ich iſt 2, nicht 1. Ich bin nicht einleuchtend, ſondern zweideutig — nicht einfach, ſondern zwiefach. Ich bin freilich eine Einheit (als einzeln) weil jede Vielheit, (als Einzelnheit unter einer Form — gedacht —) eine numeriſche Einheit hat. Eine Menge (Haufen) ſogar ein Gemengſel (Sammlung ungleichartiger) iſt auch, inwiefern es unterſchieden wird von einer andern Menge, oder von einem andern Gemengſel, eine Einheit o: eine blos numeriſche Einheit.

Ich bin Ich — (Individuum, nicht Indivisibile) — heißt aber auch nicht Eins iſt doppelt (duplum); ſondern Eins iſt zwiefach (duplex).

Meine Zahl iſt 2, nicht 1 + 1. Denn meine Einheit iſt ein Compositum nicht des Gleichartigen, ſondern des Ungleichartigen. Sie läßt ſich nicht in zwei gleiche Einheiten auflöſen. *)

---

*) Es giebt keine ſolche Einheit in der Welt — kein Duplum das ſich in zwei gleiche Einheiten auflöſen ließe — außerhalb des Geiſtes. Alle Composita rein-homogener Beſtandtheile ſind Geiſter oder Gedanken — essentialia — nicht entia rerum.

Beweis.

Ich bin nicht Eins — in keiner wesentlichen Bedeutung — nicht unum, simplex, sag' ich, außer in der bloß numerischen, worin jedes Mannigfache und Mannigfaltige, als Gegenstand, als Bild, als Figur, eine Einheit ist.

Wär' ich es, so müßte ich mir selber im Raume und in der Zeit immer gleich seyn — unveränderlich und unwandelbar. Ich müßte mir in jedem loco spatii und in jedem puncto temporis gleich seyn. Im Raume würde ich als Raumerfüllendes keinen Platz einnehmen, kein bestimmtes Quantum seyn. Denn Einheit als Einheit hat keine Quantität. Die quantitative Einheit ist eine bloß numerische; diese habe ich aber auch nicht einmal im Raume zu jeder Zeit. Ich war als Kind kleiner als ich jetzt bin. Mein Körper wird auch sogar als bloße Größe alle Augenblicke verändert. Ich nehme also nie im Raume einen gleich großen Platz ein, in jedem andern loco spatii bin ich auch, als bloße Quantität, ein anderer. Ergo: spatio duplex. Was von mir sich in der Zeit offenbart, mein geistiges Ich ist ebenfalls sich selber ungleich, in jedem puncto temporis ein anderes. In der Zeit sollte ich (als Zeiterfüllender) ein Continuum seyn ohne Wechsel — kein bestimmtes Quale seyn; denn Einheit als Einheit hat keine andere Qualität, als die die des Seyns der Ewigkeit. Ich bin aber, als Ich, so weit entfernt, diese qualitative Einheit in der Zeit zu haben, daß ich als Ich nicht nur in der Zeit wechsle o: anders denke, mehr denke, weniger denke — sondern sogar als Ich aufhöre o: öfters nicht denke.

Mein Ich, ich mag es nun nehmen, wie ich wolle, als Individuum (Subject in der Sinnenwelt) oder als Person (Subject in der Geisterwelt), ist also nicht Eins

— in der wahren Urbedeutung des Eins, in welcher Eins Eins iſt und nichts als Eins, das heißt in der Bedeutung des Seyns — des continuirlichen und immer gleichen ſich ſelbſt Seyns. Mit andern Worten, mein Ich iſt nicht in der erſten Perſon; und Ich bin, heißt nicht Ich denke, ſondern Es denkt in mir.

Hier liegt die Fichtiſche Täuſchung.

Probe.

Dächte ich, ſo wäre ich. Descartes cogito ergo sum, enthält eine Tautologie, und keinen Widerſpruch — sum cogitans. Bin ich, ſo denke ich — sum, ergo cogito (wie ich lange vor der Wiſſenſchaftslehre in Fichtes Stammbuch ſchrieb). Dies iſt alles ſo wahr, als 1 iſt Eins — und A gleich A. Es kömmt nur darauf an, in welcher Perſon ſich dieſe Wahrheit ausſpricht. Die Urwahrheit iſt allerdings darin ausgeſprochen, dieſe Urwahrheit nehmlich: Seyn und Denken iſt Eins. Alles Einfache iſt entweder denkend oder gedacht. Das denkende Einfache iſt Eins durch's Denken — das gedachte Einfache iſt Eins ebenfalls durch's Denken, und einzig und allein im Denken und durch's Denken. Dieſe Wahrheit in ihrer höchſten Potenz, in welcher ſie conſtituirend für alle andern Wahrheiten iſt, als Prinzip der Wahrheiten — in dieſer höchſten Potenz, worin ein Seyn alles Denken, und ein Denken alles Seyn hervorbringt — in dieſer höchſten Potenz, worin ſie allein Princip eines Syſtems (und keines geringeren als des Univerſums) ſeyn kann — dieſe Wahrheit kann nur Gott in der erſten Perſon, das heißt in ſeiner Perſon ausſprechen. Nur Gott kann Ich Bin und Ich Denke ſagen (indem Er's ſagt, iſt die Ewigkeit mit der Unendlichkeit da — Er iſt und die Welt wird, weil er denkend iſt) —

und das Ich bin, oder Ich denke, als **Principium principiorum** oder nur als **Principium causarum** in dem Munde eines Menſchen iſt die Blasphemie aller Blasphemien.

* * *

Daß ich nicht denke, ſondern daß es denkt in mir (mithin, daß ich nicht bin, ſondern daß etwas iſt in mir) davon, dünkt mir, könnte jeden Menſchen leicht die mindeſte philoſophiſche (nachdenkende) Beobachtung ſeines Selbſt überzeugen.

Schon die Begebenheit des Einſchlafens (um jetzt von keiner andern Unterbrechung meines Denkens zu ſprechen) und die des Erwachens aus dem Schlafe, ſollte mich darauf aufmerkſam machen, daß ich nicht denke, in wiefern ich organiſches Weſen Ich bin, ſondern nur in wiefern ich bin. Denn entweder hat das Ich keine Bedeutung, oder es will ſo viel als perſönliches Selbſtbewußtſeyn ſagen. Nun hört aber mein perſönliches Bewußtſeyn im Schlafe gar nicht auf; denn ich träume, und auch das verworrenſte Träumen, wenn ich es als mein Träumen empfinde, ſetzt perſönliches Bewußtſeyn voraus. Denke und will ich aber im Schlafe? Dann heißt Träumen und Denken Einerlei; und zwiſchen Phantaſien und Gedanken iſt kein Unterſchied mehr. Ich täuſche mich, würde ſo viel als: ich erkenne, heißen, welches abſurd iſt.

Geſetzt aber, wie man allerdings wach träumen kann, man könnte auch ſchlafend denken, ſo giebt es doch ein Drittes mit völligem Selbſtbewußtſeyn: empfinden ohne zu denken. Würde ich, wenn ich als Ich dächte, je mit völligem Bewußtſeyn meiner ſelbſt bloß empfinden, zumal wenn die Empfindung Schmerz

iſt? Hieße es nicht, denkend nicht denken? Ich denke = ich denke nicht? Hienge es von mir ab zu denken, wenn ich wollte, würde ich nie zu denken aufhören, nie bloß empfinden, nie leiden, nie einſchlafen, nie wahnſinnig werden. Der Wahnſinnige hat perſönliches Bewußtſeyn ſo gut, wie der Verſtändige, und ſpricht ſein Ich ſo beſtimmt aus, als der Philoſoph.

Kant ſagt: wenn mein Pferd auf einmal Ich ſagte, würde ich gleich davon abſteigen und meinen Hut abnehmen. Dann reite man ja nichts als Füllen, denn ſicherlich ſagt das erwachſene Pferd in ſeiner Sprache Ich und empfindet den Reuter als Etwas, das auf ihm ſelbſt, und nicht auf etwas außer ihm reitet; es würde ihn ſonſt nicht öfters abwerfen. Man ſpricht den Thieren alle Perſönlichkeit ab, ob mit Recht, kommt darauf an, was man unter Perſönlichkeit verſteht. Verſteht man darunter Selbſtbewußtſeyn, iſt es vermeſſen den Thieren Perſönlichkeit abzuſprechen; denn ſie haben alle Merkmale derſelben.

Ich heißt ſchlechterdings nichts anders als das concentrirte Gefühl meiner Mannigfaltigkeit — Selbſtbewußtſeyn, als ſolches, iſt nichts als Gefühl der Individualität, und jedes Individuum, bis auf die kleinſte Pflanze, muß ein helleres oder dunkleres Selbſtbewußtſeyn haben.

Jetzt z. B. höre ich zu denken auf (ob ich gleich gerne dieſen Gedanken ausdenken wollte) weil ich empfinde, daß ich in dieſem Augenblick nicht denken kann. Ich verlaſſe nicht mein Denken — das Denken verläßt mich — das Denken geht mir aus. Ich bin noch immer da, als Ich, ich empfinde, daß ich nicht mehr denken kann; ich bin zwar da, aber anders da; daß ich mich

dennoch aber noch bewegen könne — aufſtehen z. B. und im Zimmer auf- und abgehen — bis das, was in mir denkt und mir entflogen iſt, mich wieder anfliegt. Ich werde es aber ſuchen; denn denken will ich. Daß das Ich als bloßes Ich begehren könne, daran iſt kein Zweifel. „Du dachteſt doch eben," ſage ich mir — und mein Ich ſcheint in ein Du verwandelt.

Ich ahnde alſo ein weit höheres Selbſtbewußtſeyn als mein hieſiges Ich-Bewußtſeyn — das kein continuirliches Bewußtſeyn iſt. Kein Bewußtſeyn in der Zeit kann ein continuirliches ſeyn. Das Göttliche in mir liegt nicht in meinem Selbſtbewußtſeyn, ſondern in meinem Bewußtſeyn deſſelben — darüber — nicht in meinem Ich, ſondern in meinem freien Aufheben dieſes Ichs, im Denken, Wollen, Lieben, Seyn. Es giebt kein abſolutes Ich außer Gott. Ein abſolutes Ich außer Ihm iſt ein Widerſpruch, wie eine abſolute Individualität, eine nothwendige Zufälligkeit.

Wenn ich denke, bin ich nicht da; wenn ich da bin, denke ich nicht.

Ueber philoſophiſche Temperamente.

(26. Dec. 1809)

Mein Kopf iſt weit entfernt irgend ein philoſophiſches Syſtem, als Philoſophie, zu verachten — nur als Syſtem verwerfe ich ſie alle. Plato, Ariſtoteles, Zeno, Epicurus, Descartes, Leibniz, Hume, Kant, Reinhold, Fichte, Spinoza, Jacobi, Kielmaier, Leſage, Schelling, Bardili — ſind mir alle ehrwürdige Denker. Jeder von ihnen hat ſeine eigenthümliche Kraft, und ihre Schriften ſind eben ſo viele wichtige Beiträge zur Philoſophie — nur finde ich die Sophie in keinem ihrer Werke enthalten. Ich lerne von Allen. Es ſind verſchiedene Augengläſer, die ich nacheinander meiner Naſe aufſetze, um die Natur dadurch zu ſehen; ich vergeſſe aber nicht, daß wenn ich ſie weglege, ich mein eigenes an ihrer Stelle brauche. Denn durch irgend eines muß ich ſehen o: durch irgend ein angenommenes Princip — durch irgend eine Hypotheſe. So ſollte man eigentlich die verſchiedenen Syſteme nennen: Verſuche — Proben — Leitfaden; nicht Lehrgebäude.

* * *

Es giebt keine allgemeingültige und allgemeingeltende Darſtellung der Philoſophie — ob ich gleich nicht leugne, daß ſie an ſich, ganz intellectuell betrachtet, in ihren letzten und höchſten Principien eine und dieſelbe iſt.

Es giebt daher nothwendig, und wird immer auf dieſer Erde geben: vier verſchiedene philoſophiſche Syſteme.

Aus demſelben theils, theils aus einem ähnlichen Grunde, warum es vier verſchiedene Weltgegenden giebt, giebt es *vier* verſchiedene Wege, worauf die Wahrheit geſucht werden kann, und wovon jeder, wenn er nur fortgeſetzt wird, zu demſelben alleinigen Ziele führt. Es giebt unſtreitig, hat immer gegeben und wird immer geben, vier verſchiedene Temperamente in der einen und derſelben menſchlichen Natur. Das Temperament unſerer ſinnlichen wird aber immer das Temperament unſerer überſinnlichen Natur modificiren. Vergeſſen wir ja nicht, daß endliche Denkvermögen modifizirte Denkvermögen ſind.

Jeder philoſophirende Geiſt geht in ſeiner Darſtellung des Gedachten wenigſtens von etwas ihn Beſtimmenden aus. Geſetzt auch, die reine Wahrheit beſtimme ihn zum Denken überhaupt — geſetzt ſogar, ſie beſtimmen ihn allein ſo und ſo zu denken — ſo beſtimmt ſie ihn doch gewiß nicht, *ſo und ſo* ſein Denken darzuſtellen, oder auch nur *ſo und ſo* ſein Denken anzufangen. Denn jeder giebt zu, daß wenn er auch rein denkt, er nicht rein ſpricht oder rein ſchreibt.

Jeder geht alſo in ſeinem Darſtellen des Suchens der Wahrheit (Syſtem) entweder von einem ſanguiniſchen oder choleriſchen, oder melancholiſchen, oder phlegmatiſchen Standpunkt aus, um zum Mittelpunkt zu gelangen, wo weder Sanguinik, noch Cholerik, noch Melancholie, noch Phlegma iſt — ſondern Temperamentvollkommenheit, oder Temperamentloſigkeit, oder Temperamentvereinigung oder Temperamentindifferenz — mit einem Worte: was Anderes, als ſo und ſo beſtimmtes Temperament iſt. Er

nimmt aber auf dem ganzen Wege ſein beſtimmtes Temperament mit ſich, das heißt, er bleibt in der Richtung, die es ihm unbewußt gab, und ſoll ſogar darin bleiben.

Man ſieht leicht ein, daß ich dieſe 4 Temperamentsunterſchiede nur gleichnißweiſe annehme — dahingeſtellt laſſend, ob dieſe Eintheilung an ſich gegründet ſey oder nicht — ich hätte eben ſo gut, um meine Philoſophen zu unterſcheiden, das Beiſpiel der Elemente (nach der alten Eintheilung der Peripatetiker) wählen können, und ſagen: jeder hat gleichſam ſein ihm eigenthümliches Element, und wie die Materie ſich in Luft, Feuer, Waſſer und Erde (nach Ariſtoteles) und niemals rein darſtellt, ſo hat jeder denkende Geiſt in der Erdenhülle entweder eine luftige, eine feurige, eine wäſſerichte oder eine irdene Spiritualität, womit nicht geſagt werden ſoll, daß der Geiſt Luft, Feuer, Waſſer oder Erde ſey, ſondern daß er ſich in jedem ſterblichen (und vielleicht in jedem unſterblichen) Individ aus pſychologiſchen Gründen, nach einer Analogie mit der Materie, entweder feurig, luftig, irden oder wäſſerig offenbare — wie mein Styl z. B. hier (ohne darum eben Waſſer zu ſeyn) wäſſerig iſt. Ich wähle aber am liebſten unter mehreren ſich mir darbietenden Tetratomien gerade jene der Temperamente, wegen der anerkannten Miſchung derſelben; da ich befunden, daß keine der vier philoſophiſchen Secten, worin die Metaphyſik zerfällt, ſo durchaus conſequent ſey, daß jede nicht etwas von der Natur der drei andern an ſich haben ſollte.

Vorläufig brauche ich aber dies gar nicht, laſſe es vielmehr gänzlich bei Seite, und bitte den Leſer vom Bilde nichts als die vierfache Entgegenſetzung zu behalten, um ſich klar und lebhaft vier Punkte vorzuſtellen, wovon meine Philoſophen ausgehen.

Der erſte geht ſeinem Temperament zufolge von Norden nach Süden — der zweite von Oſten nach Weſten — der dritte von Süden nach Norden — der vierte von Weſten nach Oſten — in der Region menſchlicher Erkenntniſſe. Zwei und zwei gehen einander ſchnurſtracks entgegen — alle vier gerade vorwärts in einem fort.

Nun giebt es aber eine unendliche Menge Linien des Compaſſes zwiſchen den vier Cardinalgegenden: Nordweſt — Südoſt — Weſt-Nord-Weſt — Oſt-Nordoſt und ſo weiter. Auf dieſen gehen zwiſchen jenen die Popularphiloſophen und beinahe alle ihre Leſer, ſie ſelbſt, als ſolche, ausgenommen, hin und her.

Wie ſchief und widerſinnig muß dieſen nicht der Gang aller vier vorkommen, wenn ſie erfahren, daß ſie alle das Nehmliche ſuchen, und auf dem kürzeſten Wege zum Ziel zu gelangen wünſchen. In der That, aus dem Standpunkt jener Popularphiloſophen geſehen, gehen ſie nicht nur einander entgegen, ſondern in ſo ſchiefer Richtung ſogar, daß ſie gar kein Ziel zu haben ſcheinen. Daher die allgemeine Klage des Publicums über die Nichtigkeit der metaphyſiſchen Beſtrebungen.

Jeder der vier Philoſophen ſelber ſieht Einen der drei ſich gerade entgegen wandeln, und die zwei Andern rechts und links in ſchräger Richtung daherſchreiten. Er weiß nur Eins, das weiß er aber gewiß, daß nehmlich, was er ſucht, gerade vor ihm liege. Wie ſollt' es ihm nicht vorkommen, daß die drei Andern entweder ganz irre gehen, oder ganz was anderes, als er, ſuchen müſſen? Daher das Achſelzucken der Philoſophen, um nicht mehr zu ſagen, über einander.

Es iſt indeſſen eine bloße optiſche Täuſchung. Sie gehen alle vier (ich rede nur von denen, die wirklich

gerade, ohne zur Linken oder Rechten abzuweichen, vorwärts geben) gleich richtig — und kommen alle — wenn ſie ihren Gang muthig und unverdroſſen fortſetzen und vollenden, zum Ziel, wo ſie ſich umarmen.

Fragen.

(30. Dec. 1808)

In einem Lande, wo es keine Krankheiten gäbe, würde die Sprache Worte für dieſelben beſitzen?

Wenn aber in einer Sprache alle die Worte, welche Mängel, Fehler, Unarten ꝛc. ausdrücken, weg wären, würden die übrigen wirklich was bedeuten können, und wenn ſie was bedeuteten, völlig? Hebt die Abweſenheit der Negation nicht die Affirmation auf. Würde eine ſolche Sprache Poeſie, Beredtſamkeit und vollends Philoſophie haben können? Läßt ſich malen mit bloßem Licht? Läßt ſich denken mit bloßer Vernunft? Läßt ſich handeln mit bloßer Freiheit? Läßt ſich wiſſen mit bloßer Wahrheit?

Giebt es etwas außerhalb der Worte der Menſchen, das ſeinen Claſſificationen (wozu nicht bloß die Kategorien und Gedankenformen aller Art, ſondern die Vermögen und Fähigkeiten aller Art gehören, z. B. Vernunft, Verſtand, Geſicht, Sinn) entſpricht? Wäre es nicht rathſam, nachdem man die reine und practiſche

Vernunft kritiſirt hat, einmal zu unterſuchen, ob man ein Wort oder eine Sache kritiſirt habe?

Giebt es reine Vernunft? Giebt es überhaupt Vernunft. Mit andern Worten: iſt Vernunft das, was wir Vernunft nennen? Exiſtirt ſie anders als mit Sinnlichkeit, Verſtand zuſammen, und gleichſam verſchmolzen?

Laſſen die Vermögen des Gemüths mit Sicherheit ſich ſondern und trennen? anders als zur Verſtändlichkeit derſelben, als bloße Zeichen, abgeſteckt in derſelben Untrennbarkeit.

Haben alle Menſchen Vernunft, oder haben ſie nicht alle? und wenn — hat die Vernunft (die reine) Grade? Was heißt Grade im Vermögen des Einfachen und Unendlichen — alſo warum haben nicht alle Vernünftler recht? Wie kann irgend ein metaphyſiſches Syſtem falſch ſeyn? Wie können ſie verſchieden ſeyn?

Wurden die Worte Glauben, Wiſſen, Denken, Empfinden, Begreifen von kritiſchen Philoſophen erfunden?

Was berechtigt dazu, Glauben für unphiloſophiſcher als Wiſſen — in letzter Inſtanz — zu halten? Wie wenn es umgekehrt wäre?

Wie? wenn wir gerade zufolge unſerer Kraft glauben, und zufolge unſerer Beſchränkung wiſſen? Wie, wenn das Wiſſen das Reſultat unſeres Leidens, das Glauben das Reſultat unſeres Handelns — jenes der Ausdruck unſerer Abhängigkeit, dieſes unſerer Freiheit wäre? Und die alten Claſſificationen angenommen, wie wenn wir gerade als vernünftige Weſen glaubten und als ſinnliche nur etwas wüßten. Wiſſen oder glauben die Thiere?

Hieße das Wort Anſchauung, überall, wo es bei Kant, Jacobi, und andern wirklich denkenden philoſophiſchen Schriftſtellern vorkommt — das Humiſche *Impression* — nicht beſſer Offenbarung? Was berechtigt uns, der Anregung unſers Gemüths durch etwas außer demſelben (denn das iſt, was Hume Impression, und die Andern Anſchauung nennen) eine active Form zu geben — ſtatt einer paſſiven? Wird nicht hiedurch ſchon anticipirt und ein Begriff erſchlichen, der von unendlicher Folge iſt? Das kantiſche Wort Anſchauung iſt meines Bedünkens zu ſubjectiv — und es dürfte dem redlichen Manne während ſeines langen kritiſchen Geſchäfts einen unaufhörlichen ſubjectiven Streich — das Humiſche *Impression*, zu objectiv, und das dürfte ihm einen beſtändigen objectiven Streich geſpielt haben. Ich weiß nicht, wie das Wort Offenbarung in die deutſche Sprache gekommen iſt, denn es iſt nicht überſetzt. (Alle aus fremden Sprachen überſetzten Worte tragen ein unverkennbares Gepräge, wenn ſie zuſammengeſetzt ſind. Revelatio ſollte Entdeckung heißen, oder eigentlich Enthüllung, und nie würde es mir einfallen, es aus der alten anders zu überſetzen). Aber ich weiß nicht was

beſſer ausdrücken könnte, was man mit einer urſprünglichen äußern Wahrnehmung, mit dem eigentlichen reinen Vernehmen ausdrücken ſoll. Der Sinn, der äußere oder innere, wird von etwas als außer uns afficirt (deutſch angeregt — zum Gefühl gebracht). Was iſt das, eine Wirkung des Sinns, oder eine Wirkung des Etwas außer dem Sinn, ein Prädicat des Subjects oder des Objects? Sage ich: es iſt das erſtere, ſo urtheile ich ja ſchon, bevor ich urtheile, und zwar zu Gunſten einer Anſicht, die erſt gerechtfertigt werden muß, einer ſubjectiven nehmlich, und durchgängig ſubjectiven, woraus der ganze Idealismus nachher von ſelbſt folgt; denn da, das was ich vom Object urſprünglich vernehme, nur meine eigene Thätigkeit iſt, ſo iſt $A = A + B$; — ſage ich: es iſt das letztere, urtheile ich ebenfalls anticipirend, nur umgekehrt zu Gunſten einer objectiven Anſicht, woraus der ganze Materialismus folgt, und Spinoza hat Recht; denn da das, was ich vom Subject urſprünglich vernehme, nur Thätigkeit des Objects iſt, ſo iſt $B = B + A$.

Ich darf alſo weder das Erſtere noch das Letztere vor der Hand annehmen, denn mein Vernehmen iſt im Momente eben ſo ſehr ein Vernehmen von etwas in mir, das auf einmal da iſt, als von etwas außer mir, das auf einmal da iſt, und der Actus iſt ſo plötzlich, daß kein Vor und Nach in der Gegenſeitigkeit ſtattfindet. Es iſt ein Zuſammentreffen zweier Punkte in einem Raum und in einer Zeit, wovon ſich bis weiter nichts ſagen läßt, als: iſt — iſt — und das urſprüngliche Gefühl dabei iſt nichts als eine Unterſcheidung im Iſt — und zwar eine abſolute.

Die ganze innere und äußere Welt liegt aber ſchon im Keim in dieſer urſprünglichen Unterſcheidung. Es iſt ein plötzliches Erwachen im erſten Strahle des Lebens. Demnach iſt mir in der Erkenntniß Unterſchied an der Spitze. Mein Regewerden in dieſem Moment, meine Empfindung, mein Erwachen, mein Vernehmen, wie man es nennen will, darf ich nicht weder ein Handeln, wodurch jenes X aus meinem X heraus, noch ein Leiden, wodurch jenes X in mein X hereinkäme, nennen, noch vice versa darf es ein Handeln oder ein Leiden des äußern Etwas genannt werden, mithin weder Anſchauung noch Eindruck. Daß es Anſchauungen und Eindrücke gebe, leugne ich nicht — nur ſind die erſten, urſprünglichen, X X des Unterſchieds, worin die Rede iſt, keine ſolche. Denn jene ſind ſchon beſtimmt durch den Unterſchied, Anſchauungen und Eindrück ſetzen ſchon Reflexion voraus. Wie alle Verba activa et passiva, wovor ein Ich geſetzt werden kann. Hier iſt aber vom Ich noch lange nicht die Rede; denn auch dem Thiere geben wir ja Vernehmungen von etwas zu, dem wir doch keine Perſönlichkeit geben. Es iſt ein ganz neutrales Es das hier bisweilen obwaltet.

Nun iſt merkwürdig, daß in der Sprache des Menſchen ſich Worte gebildet haben, die ohne Merkmale der Subjectivität, ohne Gepräge des ſonſt ſich Allem aufdrückenden Ich ſind, mit einem Worte, unperſönliche Verba, und es iſt ein des Philoſophen nicht unwürdiges Geſchäft, ſie zu ſtudiren und zu beherzigen. Dieſe Verba impersonalia laſſen ſich ſelbſt in denen auffinden, denen man ſpäter das Ich hinzugefügt, wie z. B. es blitzt — es donnert — es regnet. Es geſchieht — es erfolgt — es wird. Es ſcheint — es iſt. Zu dieſen Verben rechne ich alle Verba reciproca. Es ereignet, oder es ergiebt ſich. Und in dieſe Claſſe ſetze ich, trotz Adelung und

Andern, das active Verbum Offenbaren — als urſprünglich imperſonell: es offenbart ſich. Es wird ſich bald offenbaren, was an der Sache iſt; es wird ſich zeigen.

Was geht nun im Vernehmen eines Gegenſtandes dem Merken, Beachten, Wahrnehmen, Anſchauen des Vernehmenden und dem Eindruck des Vernommenen vor? oder vielmehr, was liegt der Anſchauung und dem Eindruck zu Grunde? Unſtreitig eine Offenbarung; denn würde nichts geoffenbart, ſo würde nichts angeſchaut werden können, de non apparentibus et non existentibus eadem est ratio. Erſcheinung kann dieſe Offenbarung nicht genannt werden, denn ſchon in dieſem Worte liegt mehr Beſtimmtes, als was zum bloßen Vernehmen nothwendig iſt; nehmlich was Sichtbares, Hörbares — unter dem Unterſchied.

Dieſe Offenbarung nun, wodurch die erſte Unterſcheidung entſteht — iſt zugleich eine Offenbarung des Inneren und Aeußeren, des Ichs und des Nichtichs, des Nominalen und Realen, des Subjectiven und Objectiven — des Etwas nehmlich, worauf ſich unſere Generalia, Universalia, Ideen, Zeichen als ſolche (nicht Bilder) beziehen — des Etwas, das weder Individuum noch bloßes Nomen proprium ſeyn kann: Bedeutung irgend eines Allgemeinen — Offenbarung des zu Unterſcheidenden, in einem zwar innigen unzertrennlichen, aber doch darum nicht abſoluten Zuſammenhang; — denn im abſoluten Zuſammenhang würde nie Unterſchied ſtattfinden können. Was ſich in dieſer Offenbarung offenbart, iſt bis weiter nichts als das reine Iſt = nicht die **Sache**, (Res, denn jede Sache iſt eine beſondere: dieſe Sache) noch das Wort, (denn jedes Wort iſt bloßes Zeichen) und weder Wort noch Sache hat iſolirt von einander Bedeutung — ſon-

dern das Bedeutende an der Sache, und das Bedeutete in dem Worte: das Weſen der Sache nehmlich. Z. B. wenn ich einen Baum denke — denke ich weder dieſen Baum, noch Baum das Wort, das ja auch arbor, dendron heißen kann — ſondern ich denke Bäumlichkeit o: Weſen des Baums. Dächte ich nicht etwas von jedem einzelnen, beſtimmten Baum Verſchiedenes — nicht etwas von meinem Zeichen Verſchiedenes — ſo würde ich nicht Baum denken, ſondern bloß ſehen oder bloß ausſprechen, und in Ewigkeit nie erkennen o: unterſcheiden.

Fragen.

(4. Januar 1810.)

Iſt die Mode gewordene Eintheilung der Natur in zwei von einander unendlich verſchiedene — ganz ungleichartige Welten — die ſinnliche und überſinnliche — in wiefern dadurch nicht bloße Modificationen der vorhandenen Natur verſtanden werden, ſtatthaft?

* * *

Was berechtigt die Vernunft zur Annahme eines andern Syſtems der Dinge, als dasjenige, worin ſie ſchon exiſtirt, ſich hat entwickeln können, und ſich in's Unendliche entwickeln kann?

* * *

Was fehlt den Objecten der ſinnlichen — durch Erfahrung erkennbaren Welt, von dem Tropfen bis zur Sonne, vom Inſecte bis zum Menſchen — zumal wenn man ſich dieſe in Millionen Sonnenſyſtemen variirt und immer vollkommener bis in's Unendliche denken kann, um ſie nicht zu würdigen, ſie als Dinge an ſich gelten zu laſſen? Sind Dinge an ſich denn gleichbedeutend mit Weſen an ſich?

* * *

Heißt eine überſinnliche Welt ſtatuiren, wenn man alles wohl überlegt, anders, als eine durchaus einfache Welt annehmen?

* * *

Oder, wenn man unter einer überſinnlichen Welt eine bloß geiſtige — unkörperliche — eine Gedankenwelt verſteht — iſt nicht dieſe ſchon im jetzigen Univerſum da unter dem Namen der Freiheit? und iſt es nicht ein Widerſpruch, dasjenige, wodurch eine Welt allein beſtehen kann, wiederum Welt zu nennen?

* * *

Mich däucht, ein ewiges quid pro quo herrſche in aller bisherigen Philoſophie bei dem Streiten über Erſcheinungen und Dinge an ſich.

* * *

Was ſind denn die Erſcheinungen, wenn ſie nicht gerade Dinge an ſich ſind, inſofern ſie erſcheinen? Etwa Erſcheinungen von Gott? Aber dann müßten ſie noch mehr als Dinge an ſich ſeyn — = Weſen der Dinge; denn Gott kann doch nicht unweſentlich erſcheinen. Erſcheinungen der Dinge? Was ſind denn dieſe Dinge? Weſen??? — Nein! Erſcheinungen der Weſen ſind die Erſcheinungen, d. h. Dinge an ſich — Dinge, und nichts weiter — res proprie dictae — Dinge κατ' ἐξοχήν, discreta — Individua.

* * *

Jede Seele iſt ein Weſen an ſich — jeder Körper ein Ding an ſich. **Weſen** an ſich (ohne Individualitätsbeſtimmung) iſt Geiſt. **Ding** an ſich (ohne dieſelbe) Materie.

* * *

Materie iſt Erſcheinung des Geiſtes — Geiſt Offenbarung Gottes.

Einheit.

(10. Januar 1810.)

Die Zahlen in der Arithmetik correſpondiren mit den Linien in der Geometrie — die geraden Zahlen mit den geraden, die ungeraden Zahlen mit den krummen Linien.

Die numeriſche Einheit 1 entſpricht dem conſtruirten geometriſchen Punkt •, worüber nicht wie über den ſogenannten mathematiſchen (eigentlich metaphyſiſchen) geſtritten werden kann, ob er theilbar oder untheilbar, endlich oder unendlich iſt. Denn er iſt nothwendig theilbar, wie jedes Quantum, nothwendig endlich, wie alles Concrete. Er iſt ſchon ein Begriff o: es iſt in ihm etwas Begriffenes, ſeine Einheit iſt eine Verſtandeseinheit, nicht eine Vernunfteinheit — er enthält ſchon eine Vielheit, und ſogar eine Mannigfaltigkeit — er ſpielt ſeine Rolle im Bedingten, iſt mithin ſelbſt ein Ding, wie alle ſeine Eigenſchaften, Verhältniſſe, Anwendungen und Folgen in der Verſtandeswiſſenſchaft, der Geometrie*) beweiſen.

---

*) Ich nenne jede Wiſſenſchaft aus Begriffen, jede die Raum- und Zeitanſchauung vorausſetzt, Verſtandeswiſſenſchaft — mithin ſind Arithmetik, Geometrie, und ſelbſt die Logik Verſtandeswiſſenſchaften. Vernunftwiſſenſchaft (aus bloßen Ideen) wenn es eine giebt, muß jenen vorhergehen und ſie begründen. In ihr allein iſt das Reale jener Formalien — das Seyn ihres Daſeyns, Copula.

Das eigentliche Eins, das Ur-Eins, die jeder Einheit in letzter Instanz zu Grunde liegende Einheit, entspricht dem mathematischen Punkt, den die Vernunft in dem geometrischen voraussetzt. Es ist dieses Eins, wie jener Punkt, durchaus untheilbar, schlechthin unendlich. Es läßt sich von beiden schlechterdings nichts prädiciren, als Seyn. Daseyn begründendes Seyn, Anschauung und Denken möglich machendes — Griff im Begriff — das Schaffen in jeglicher Beschaffenheit — das Uebersinnliche κατ' ἐξοχήν — das Vernünftige, das Ewige, das Nothwendige, das Göttliche.

Dieses Eins, oder dieser Punkt, spielt als Bestandtheil weder in der Arithmetik, noch in der Geometrie, noch in der Logik eine Rolle — denn die Copula ist kein logischer Bestandtheil. Die Ureinheit in allen dreien, im 1, im . und im *est* — giebt aber allen Bestandtheilen jener Wissenschaften im Einzelnen und im Ganzen Bestand, denn sie ist das einzige gemeinschaftlich Bestehende in denselben. Ohne diese Ureinheit wären ihre numerische, geometrische, logische Einheiten unmöglich. Mit anderen Worten: der Verstand ist nichts als bestimmte, begrenzte, concrete, bedingte, sinnlich abhängige Anwendung der Vernunft — jeder Verstand ist nothwendig dualistisch — und fängt mit Verdoppelung an, weil er aus der Verdoppelung entsteht, ohne welche sich kein Vernunftwesen endlich, kein endliches Wesen vernünftig denken läßt.

Was ist also dieses Eins, dieser Punkt, dieses ist, die keine Begriffe sind, und doch alle Begriffe begleiten, weil sie in allen vorhanden? Die wahren Entia — oder vielmehr (denn an sich bedeuten Eins, Punkt, und ist dasselbe) das wahre Ens Rationis — das aber, weit entfernt ein chimärisches, eingebildetes, phantastisches Traumding zu seyn — gerade sich das allerrealste, alles Mögliche und Wirkliche begründende, nothwendige,

über alle Einbildungskraft und Phantasie erhabene Princip findet. Das Einzige, woran nichts chimärisches haftet, noch haften kann.

Es ist gleichsam der Codex, das Evangelium, die ganze heilige Schrift der Vernunft, aus einem einzigen Buch bestehend, das nur ein einziges Kapitel enthält, in einem einzigen Wort zusammengedrängt, welches Wort nur eine Sylbe hat, die ein einziger Buchstabe bezeichnet, und zwar am schicklichsten mit dem einfachsten Zeichen. Eine äußerst kurze und kleine, aber auch in seiner Zeitkürze und Räumlichkeit für den Zeit und Raum entrückten Geist ewige und unendliche Offenbarung! Denn nehmt dieses Nichts für den Verstand weg, und das All hat für die Vernunft keine Bedeutung. Setzt es aber — oder vielmehr sündigt es nicht durch Mißbrauch eures Verstandes aus dem Allerheiligsten eures Gemüths weg — und ihr habt mehr als die Welt, mehr als ein All, das so wie der bloße Verstand es einrichtet, wohl auch ein bloßer Traum seyn könnte.

Ich freute mich noch vor Kurzem meinen Angriff auf Kants Behauptung, daß die Arithmetik synthetische Sätze a priori enthalte, bestätigt zu finden, als ich einige Tage, nachdem ich meine Bemerkung hierüber niedergeschrieben, bei meinem Freunde Fauriel Garves Uebersetzung von Aristoteles Ethik fand, und darin sah, daß dieser zwar nicht tiefe, aber sehr umsichtige und unparteiliche Denker ganz die nehmliche macht. Allein nach genauer Prüfung der Garvischen Einwürfe fand ich, daß er, Kant, in dem Sinne, worin er's nimmt, Unrecht thut; denn freilich ist der Satz 7 + 5 = 12 ein synthetischer Satz; aber nur darum weil 1 + 1 ein synthetisches Verfahren ist.

Jenen Unterſchied zwiſchen der Vernunfteinheit und der Verſtandeseinheit, ſcheint mir Kant nicht gehörig gewürdigt zu haben. Sein Auflöſen der Frage: wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich? wäre anders ausgefallen, wenn er ſich mehr zu der urſprünglichen Idee, als zu den urſprünglichen Begriffen gehalten hätte.

Erſtlich hätte er vor Allem fragen ſollen: Wie ſind Urtheile a priori möglich? Denn ſobald ſie da ſind, und er von ihnen ausgeht, ohne ihr Entſtehen zu beachten, iſt und bleibt er unter Begriffen, und kömmt auf dieſem Wege dem eigentlichen prius in dem a priori niemals näher.

Kant ſcheint mir überall das Charakteriſtiſche der Vernunft, ihre Einheit und Einfachheit zu verkennen. Schon ſeine Eintheilung derſelben in theoretiſche und practiſche, die noch dazu eine reale, und nicht bloß in der Anwendung verſchiedene, Theilung ſeyn ſoll, ſcheint mir unvernünftig. In der Vernunft ſind Theorie und Praxis Eins — und ſie darf ſich in ihrer Anwendung nicht widerſprechen. Die einzige Praxis der Vernunft iſt theoretiſch, und ihre einzige Theorie iſt Praxis = Religion.

Eins kann nicht definirt werden, ſo wenig als Punkt, oder Seyn, oder Sollen. An der Spitze jeder Wiſſenſchaft ſteht etwas, das keine Definition erlaubt, weil, um es zu definiren, man es ſelbſt zur Hülfe nehmen müßte — die Erklärung mithin bloße Tautologie werden würde. Alles was zur Erörterung einer urſprünglichen Idee geſagt werden kann, iſt: was ſie nicht einſchließt, negativ. — Was ſie einſchließt iſt ſie ſelbſt — poſitiv kann ſie alſo nicht erörtert werden.

Das nicht zu definirende in der Arithmetik iſt das 1.

Das nicht zu definirende in der Geometrie iſt der Punkt.

Das nicht zu definirende in der Logik ist das *Est* — die Copula.

Das nicht zu definirende in der Moral ist das Soll.

Das nicht zu definirende in der Physik ist die Substanz.

Das nicht zu definirende in der Psychologie ist das Ich.

Metaphysik ist Wissenschaft des nicht zu definirenden.

* * *

Jede numerische Einheit ist eine Vielheit; denn jede numerische Einheit läßt sich in's Unendliche dividiren.

* * *

Jeder geometrische Punkt ist ein Ausgedehntes; denn jeder geometrische Punkt läßt sich ebenfalls in's Unendliche theilen.

* * *

Der eigentliche mathematische Punkt, der mit dem metaphysischen correspondirt, sollte der dynamische Punkt heißen. Mathematik setzt Dynamik voraus,*) wie Logik Metaphysik und Moral Religion. Jede Form setzt einen Stoff, jede Quantität eine Qualität voraus. Der verborgene Stoff, die Qualitas occulta der reinen Arithmetik, Geometrie und Logik, ist die Einheit. Alles andere ist bloße Form.

* * *

Das einzige Reale in allem Mannigfaltigen ist die Einheit — denn in ihr allein liegt das Dynamische.

* * *

*) Mathematik setzt nicht bloß den Raum, sondern das Bewegliche im Raume voraus — mithin Bewegung — Dynamik.

Das abſolut Dynamiſche, die Kraft der Kräfte, die Qualitas qualitatum, deren Merkmale 1, ., Copula, Sollen, Subſtanz, Ich ſind, iſt das Seyn.

* * *

Das Seyn an ſich, das Seyn in und hinter allen Einheiten, Punkten, Verbindungen, moraliſchen Geſetzen, Subſtanzen und Freiheiten iſt Gott.

* * *

Jede Zahl, jede geometriſche Figur, jedes logiſche und moraliſche Geſetz, oder jedes iſt und jedes ſoll, jede Subſtanz, auch nur gedacht, jedes Ich — iſt eine göttliche Offenbarung.

* * *

Ich bin; aber dieſer arithmetiſche, geometriſche, logiſche, moraliſche, phyſiſche Ausſpruch hat keine metaphyſiſche, keine eigentlich philoſophiſche Bedeutung, keine innere Wahrheit, wenn die darin enthaltene Einheit nicht ſo viel ausſagt, als: Gott in mir.

* * *

Cogito, ergo sum — heißt: Gott denkt, alſo bin ich. Sum, ergo cogito: Gott iſt, alſo denke ich.

* * *

Verſtand iſt das Prisma der Vernunft. Kant hat in ſeiner Vernunft-Kritik die Sonne über dem Prisma vergeſſen. Der Verſtand kann in verſchiedenen endlichen Weſen unendlich verſchieden ſeyn; aber es kann nur eine einzige, allen denkenden Weſen gemeinſchaftliche Vernunft geben. Denn der Verſtand, der mehrere Formeln beſitzt, kann allerlei Formen haben, andere, wenigere oder mehr Kategorien, die Vernunft aber, die nur

eine Form hat, die der formloſen Einheit, kann nicht vielfach ſeyn.

* * *

Es giebt keine Antinomien der reinen Vernunft. Was Kant ſo nennt, ſind im Verſtande allein gegründete Widerſprüche, die von der häufigen Verwechſelung der Kraft im Gemüthe mit dem Vermögen des Gemüthes herrühren.

Alle Anklagen Kants gegen die theoretiſche Vernunft überhaupt treffen, meines Bedünkens, nur den Verſtand, und zumal den Gebrauch des Verſtandes.

* * *

Das moraliſche Geſetz ſteht in der Vernunft geſchrieben. Es wird aber nicht von der Vernunft gegeben. Es iſt mit der Vernunft und in der Vernunft gegeben.

* * *

Die practiſche Vernunft giebt es, ſagt Kant — wer gab aber die practiſche Vernunft? Der reine Wille; wer gab den reinen Willen? Die Freiheit? Handle frei, würde es dann heißen, und frage nach keinem andern Geſetz!

Vernunft.

(10. Januar 1810)

Der menſchliche Geiſt, als Geiſt, beſitzt unmittelbar nur eine einzige formelle Wahrheit, die des Princips der Einheit, worauf er auch alle ihm bis jetzt gelungenen Syſteme gebaut hat: das Geſetz des Widerſpruchs. Ich nenne es das Princip der Einheit, weil es, genau betrachtet, nichts als die Nothwendigkeit des einen und unwandelbaren Seyns ausdrückt. „Keinem Dinge kommen widerſprechende Merkmale zu" heißt: Jedes Ding iſt Eins mit ſich ſelber.

* * *

Alle anderen Wahrheiten und Kenntniſſe beſitzt der menſchliche Geiſt nur mittelbar, gleichſam geſpiegelt, nicht ſo ſehr als Satz, wie als Gegenſatz, à contre coup. Jeder Theſis ſteht eine Antitheſis gegenüber, und jene wird meiſtens nur durch dieſe gefunden. Die täuſchende Verdoppelung der Anſichten aller Dinge, die in ſeiner urſprünglich doppelten Natur gegründet iſt, giebt indeſſen glücklicherweiſe gleichſam einen Erſatz für das Schiefe in unſerer Erkenntniß durch die Schiefe ſelbſt. Sie macht nehmlich eine Operation möglich, die mit den Rechnungsproben oder gewiſſen chemiſchen Rectifications-Verſuchen eine Aehnlichkeit hat — das Beweiſen nehmlich aus dem Gegentheil.

Meine erſten Axiomata bei'm Philoſophiren würden alſo ohngefähr ſo lauten:

1. Was unmittelbar einleuchtet und alle Wahrheit begründet und möglich macht, iſt wahr.

2. Wovon das Gegentheil ſich widerſpricht, iſt wahr.

* * *

Jedes Wiſſen ſetzt Glauben voraus, d. i. eine unmittelbare Ueberzeugung des Seyns im Gewußten. Dieſe unmittelbare Ueberzeugung iſt nicht unſer menſchliches Selbſtbewußtſeyn, ſondern das Bewußtſeyn, dem wir Selbſtbewußtſeyn und Weltbewußtſeyn unterordnen, Gottbewußtſeyn — gleichſam das höhere Selbſtbewußtſeyn der Vernunft in ihrer Einheit, Ewigkeit und Unwandelbarkeit.

Die Vernunft erkennt unmittelbar nichts als ſich; unſere Vernunft unmittelbar nichts als ihren Urſprung, ihre Quelle. Unmittelbar erkennen heißt ohne Merkmale wahrnehmen. Die Vernunft erkennt. Sie erkennt aber nichts als das Urſprüngliche, das Einfache, das Ewige, das Unwandelbare. Dies erkennt ſie als Ur-Vernunft. Ihre Ideen ſind unmittelbare Erkenntniſſe, Glaubensartikel in einer höchſten Bedeutung, Urprämiſſen zu allen verſtändigen Schlüſſen. Vernunft läßt ſich ohne Verſtand denken, wie Licht ohne Farbe; aber Verſtand läßt ſich nicht ohne Vernunft denken, ſo wenig als Farbe ohne Licht. Man kann erkennen, ohne zu wiſſen — aber unmöglich wiſſen, ohne zu erkennen. Jedes nicht auf Erkenntniß gegründete Wiſſen iſt Nichtwiſſen. Jeder Menſch erkennt ſeine Exiſtenz, ſogar der tollſte Idealiſt und der verzweifeltſte Skeptiker; aber kein Menſch weiß ſeine Exiſtenz.

* * *

Wo keine Erkenntniß von Gott vorhanden iſt, iſt keine Vernunft vorhanden; denn die Vernunft iſt nichts anderes als Erkenntniß von Gott. Die Idee von Gott iſt aber in jedem freien, denkenden und fühlenden Weſen vorhanden, und ſelbſt der dogmatiſche Atheiſt hat eine Idee von Gott. Denn alle Beweiſe ſeines Verſtandes gegen das göttliche Daſeyn ſind eben ſo viele Bekämpfungen der Idee ſeiner Vernunft. Was leugnet der Gottesleugner? Seine Idee. Sein Wiſſen alſo ſtreitet gegen ſein Erkennen. Dieſes war urſprünglich — jenes erworben. Es iſt die Zeit, die ſich zum Kampf rüſtet gegen die Ewigkeit — der Schatten, der das Licht aufheben will.

Gottes Erkenntniß, oder Glaube an Gott, iſt das Erſte und Letzte aller Philoſophie.

* * *

Die Vernunft iſt nichts als die innere Exiſtenz des Menſchen — die Subſtanz des Erkennens und Wollens. Sie iſt kein Organ (wie Kant ſie irgendwo nennt) ſondern jedes Organ, von denen der Sinnlichkeit bis zum Verſtande, iſt ihr Accidens. Die reine Vernunft iſt das Princip, die Urſache, die Wahrheit alles Wiſſenſchaftlichen und Sittlichen im Menſchen. Sie iſt abſolut einfach, und weder an ſich theoretiſch noch practiſch, noch beides zugleich, ſondern die eine, untheilbare und unwandelbare Vernunft offenbart ſich theoretiſch und practiſch, indem ſie durch ſich ſelber erkennt, mittelſt des Verſtandes weiß, mittelſt der Freiheit will, und mittelſt der Sinnlichkeit anſchaut. Eine Kritik der reinen Vernunft iſt ein Widerſpruch, theils weil in ihr nichts zu kritiſiren iſt, theils weil das, was kritiſirt, ja ſie ſelbſt iſt. Die Vernunft iſt eine Kraft und kein Vermögen — ſie beſitzt die Vermögen. Die Vernunft hat Verſtand o:

iſt denkend — die Vernunft hat Freiheit o: iſt wollend — die Vernunft hat Sinnlichkeit o: iſt anſchauend.

* * *

Es giebt keine eigentliche Vernunftmoral, ſo wenig als eine Verſtandes-Religion denkbar iſt.

Die Moral der Vernunft iſt Religion — ſie geht der Sittenlehre des Verſtandes vorher — und ſanktionirt die Moral, die ohne ſie nie mehr noch weniger als Politik werden kann — ariſtoteliſche Ethik — Mäßigkeit.

Die Vernunft mißt nicht. Das Meſſen fängt erſt durch den Verſtand an.

Das unbedingte Sollen in der Moral gehört allerdings der Vernunft — nicht dem Verſtande. Dies Sollen ſpielt aber in der Ethik die Rolle des *est* in der Logik — und iſt genau unterſucht daſſelbe o: der practiſche Ausdruck des Seyns. So wenig aber ich durch mich ſelber bin, ſo wenig ſoll ich durch mich ſelber. So wenig ich mein Daſeyn ohne Religion erklären kann, ſo wenig kann ich meine Pflicht ohne Religion begreifen.

Moral ohne Religion iſt eine angewandte Wiſſenſchaft, der man ihren reinen Theil abſpricht.

Freiheit.

(11 Januar 1810.)

Daß der menſchliche Wille frei ſey, dafür bürgt ein inniges tiefes Gefühl bei jeder großen oder kleinen zu unternehmenden Handlung. Der Beweis dieſer Freiheit außer unſerm Gewiſſen, der gleichſam hiſtoriſche Beweis iſt Beifall und Tadel. Sie entſprechen in der Erſcheinung der Zufriedenheit und der Reue — und weder jene Erſcheinungen noch dieſe Gefühle wären ohne Freiheit zu erklären. Wenn der däniſche Conſul in Guinea ſeinen bis dahin treuen geliebten Löwen, nachdem dieſer ſeinen einzigen Sohn zerriſſen, todtſchießt, ſo thut er es einzig und allein, weil er in der alle Ueberzeugung aufhebenden Wallung des Schmerzes, in dem Löwen nicht bloß den Tödter, ſondern den Mörder ſeines Sohnes ſieht, und ſeinem animaliſchen Naturzwang menſchliche Freiheit unterſchiebt. Daher ſeine Reue nachher bei kälterem Blute über die genommene Rache — aber auch ſein Troſt am Ende, indem er ſich ſagt, daß er in dem Moment, da er den unſchuldigen Löwen tödtete, ſelbſt nicht frei, ſondern naturgedrungen handelte.

Der Beweis für die Willensfreiheit im Menſchen im geſunden Zuſtande kann aber auch philoſophiſch (logiſch und metaphyſiſch) nicht blos pſychologiſch und hiſtoriſch geführt werden — durch Argumentiren e contrario. Ich finde aber alle dieſe Beweiſe meiſtens überflüſſig, weil ihre Stärke am Ende im Beweiſenden, oder im zu Beweiſenden ſchon liegt, und jeder vernünftige

Menſch, als vernünftig, ſo wenig daran zweifelt, daß er Freiheit habe, als daß er denke, oder vernünftig ſey. Die Sache ſelbſt iſt nehmlich (wie jede Urwahrheit) klarer und einleuchtender, als alles, was zu ihrer Erklärung angeführt werden kann. Daß der kürzeſte Weg zwiſchen zwei Punkten eine gerade Linie ſeyn müſſe, und daß eine gerade Linie der kürzeſte Weg zwiſchen zwei Punkten ſey — iſt ein Satz, der evidenter iſt, als irgend ein künſtlicher noch ſo ſtrenger Schluß ſeyn kann; weil das Ueberzeugende im Schluſſe in der Grundanſchauung liegt — und jede Anſchauung einleuchtender iſt als ein Schluß.

Der Fatalismus muß hingegen bewieſen werden, weil er nicht unmittelbar einleuchtet. Alle Beweiſe dafür ſtützen ſich aber auf die Naturnothwendigkeit.

Dieſe iſt ebenfalls einleuchtend, obgleich nicht ſo abſolut unmittelbar wie die Freiheit. Ihre Evidenz verhält ſich zu jener, wie die vom Daſeyn des Körpers zu der vom Daſeyn der Seele. Ich laſſe ſie aber gelten, weil ich, um etwas denken zu können, ſowohl Materie als Geiſt annehmen muß. Die philoſophiſche Frage wegen der Freiheit iſt alſo nicht: Iſt der Menſch frei? Denn die bloße Frage beweiſt es — ſondern: wie kann die Freiheit mit der Naturnothwendigkeit — oder wie kann Naturnothwendigkeit mit der Freiheit beſtehen?

Und hier geſtehe ich, daß Spinoza's im Wurfe Bewußtſeyn erhaltender Stein, anſtatt mir ein Anſtoß zu ſeyn, mir ein für die Freiheit erwünſchtes Bild iſt.

Ich ſetze, daß neben dem aus der Schleuder geworfenen Stein eine Lerche die Luft zugleich durchſchießt. Unterwegs erhält jener Bewußtſeyn, und ſagt: Ich fliege. Er fühlt die mitgetheilte Bewegung als ſeine Bewegung. Die Lerche, die freilich ihren Flug ſelbſt anfieng, und

(ich ſetze den Fall) ſah, wie jener hingegen geworfen wurde, lacht über die Einbildung ihres Reiſekameraden. Aber mit Unrecht. Denn die Rede iſt ja nicht vom Entſtehen des Flugs, ſondern vom Fluge — der Stein ſagt ja nicht: Ich flog von jeher — er ſagt ja nur: ich fliege, und er fliegt in der That, ſo gut wie die Lerche. Auch dieſe flog ja nicht von jeher. Flug von jeher iſt ja nicht Flug, nicht einmal Bewegung; denn jede Bewegung muß einen Anfang haben. So die Freiheit. — Freiheit von jeher wäre ja Nothwendigkeit. Die menſchliche Freiheit iſt mitgetheilte Freiheit, wie der Flug des Steins mitgetheilter Flug. Wenn die Lerche ſagt, der Stein fliegt nicht, hat ſie freilich recht; aber wenn der Stein ſagt, ich fliege, hat er auch recht.

Jede Bewegung und jede Handlung in der Welt kann zugleich nothwendig und frei ſeyn; das Eine hebt das Andere gar nicht auf. Es iſt denkbar, daß die Bewegungen der Planeten um die Sonne ſo frei ſind, als die Reiſen der Planetarier um ihre Planeten, und umgekehrt, daß Cooks Reiſe um die Erde ſo naturnothwendig in letzter Inſtanz war, als die Reiſe dieſer um die Sonne. Es kömmt darauf an, wie das Bewegte ſich der Bewegung bewußt wird. Wird es ſich derſelben als eigene, als Wille, bewußt, iſt ſie frei — empfindet es dieſelbe als Zwang, iſt ſie es nicht. Denn Freiheit und Nothwendigkeit können nur im Bewußtſeyn ſtattfinden — außerhalb eines Bewußtſeyns exiſtiren ſie nicht — weil außerhalb des Bewußtſeyns keine Unterſcheidung ſtattfindet.

Ob die menſchliche Freiheit eine abſolute Freiheit ſey? iſt eine lächerliche Frage — wie mir überhaupt jede Frage nach etwas Abſolutem in einem endlichen Weſen lächerlich ſcheint.

Die Eintheilung der Vernunft (die eine wahre Aufhebung der reinen Vernunft iſt) in theoretiſche — unwahre, und practiſche — wahre — iſt meines Bedünkens der Grundfehler im ganzen Kantiſchen Syſtem, welcher die meiſten, wo nicht alle erheblichen Irrthümer dieſes vortrefflichen Denkers zur Folge gehabt.

Abgeſehen davon, daß das ganze Gebäude des Syſtems durch dieſen falſchen Entwurf ſchief und mangelhaft ausgefallen iſt, ein Fehler, dem die in der Luft gebaute Verbindungsgallerie der Kritik der Urtheilskraft (übrigens, meines Erachtens, Kants eigentliches Meiſterwerk) nicht abgeholfen hat — ſcheint dieſe — nicht doppelte Anſicht der Vernunft, (denn die laſſe ich gelten) ſondern Anſicht einer doppelten Vernunft, Einfluß auf jede andere Eintheilung in den Materialien zum Bau gehabt zu haben.

So würde er ſchwerlich ohne dieſe eigenthümliche Anſicht den Unterſchied zwiſchen Denken und Erkennen ſo beſtimmt haben, wie er ihn angiebt. In einer Note nehmlich zu der Stelle in ſeiner Vorrede, wo er zugiebt, daß wir die Gegenſtände als Dinge an ſich, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigſtens denken können — ſagt er:

„Einen Gegenſtand erkennen, dazu wird erfordert, daß ich ſeine Möglichkeit (es ſey nach dem Zeugniß der Erfahrung aus ſeiner Wirklichkeit, oder a priori durch Vernunft) beweiſen könne. Aber denken kann ich was ich will, wenn ich mir nur nicht ſelbſt widerſpreche, d. i. wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke iſt, ob ich zwar dafür nicht ſtehen kann, ob im Inbegriffe aller Möglichkeiten dieſem auch ein Object correſpondire oder nicht. Um einem ſolchen Begriffe aber objective Gültigkeit, reale Möglichkeit (!!!), denn die erſtere war bloß eine logiſche (???) als wenn es eine andere Mög-

lichkeit gäbe?) beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert. Dieſes Mehrere aber braucht eben nicht in theoretiſchen Erkenntnißquellen geſucht zu werden, es kann auch in practiſchen liegen."

* * *

Tranſcendentaler Idealismus iſt nur dem Namen nach vom realen Idealismus verſchieden; und muß in ſeiner abſoluten Conſequenz nothwendig Egoismus werden. Kant hat ſehr unrecht aus ſeinem Stand- und Geſichtspunkte Berkeley der Abſurdität zu beſchuldigen, ſowie nachher in ſeiner Erklärung über die Fichtiſche Philoſophie, deſſen Wiſſenſchaftslehre als ein ganz unhaltbares Syſtem fallen zu laſſen; denn ſein eigenes Syſtem, wenn ſeine Kritik nicht eine Propädeutik ex opposito ſeyn ſoll, hat nur in einem Berkeley oder Fichte Halt — nehmlich am Ich als Ich, und nichts weiter als Ich. Denn was er von ſeinen Materialien der Erkenntniß, von empiriſcher, (die er ja annimmt) von möglicher Erfahrung u. ſ. w. ſpricht, giebt ſeinem Syſtem keinen Halt, da ja die Empfindungen eben ſo wenig vom Realen enthalten, als die Begriffe, oder die Ideen. Sie ſind ja eben ſo ſubjectiv als dieſe in letzter Inſtanz; denn es iſt ja ſchlechterdings nichts an ſich in ihnen vorhanden, als Empfindung. Ich frage Kant, was iſt in ihnen von den Formen der Vorſtellungen weſentlich Verſchiedenes vorhanden, als ihre Veränderlichkeit? Nun ſagten Berkeley und Fichte, und vor ihnen Fohi und Parmenides nach ächt Kantiſchen Principien: dies Veränderliche iſt nur in meinem Ich, das mit ſich ſelber ſpielt, in ſeinen Formen ſich mannigfaltig bewegt. Was du Stoff nennſt, iſt ideale Materie, das Ich als bloßes Nicht-Ich — das Ich ſelbſt, das ſich, bald wach, bald träumend, außer ſich ſelber ſetzt, bald ſo, bald ſo ſich im eigenen Spiegel gebehrdet.

Raum und Zeit.

(12. Januar 1810.)

Raum und Zeit ſind nicht Formen unſerer Sinnlichkeit, ſondern reine Anſchauungen unſerer Vernunft; denn es ſind unſere Begriffe von Beiden unendliche Begriffe, die nichts Begriffenes enthalten o: Ideen. Wie ſollte unſere beſtimmte und begrenzte Sinnlichkeit unendliche Formen haben können. Unſere Sinnlichkeit wendet ihre Formen: Sehen, Hören, Fühlen, Riechen, Schmecken, auf das im Raum und in der Zeit enthaltene an. Wären Raum und Zeit bloße Formen unſerer Sinnlichkeit, oder bloße ſinnliche Anſchauungen, ſo würden wir mit unſerer ſinnlichen Erfahrung weiter reichen, als mit unſerm Verſtand. Wir würden Sinn für's Unendliche haben, welches ein Widerſpruch iſt.

Mannigfaltiges iſt die Form des äußern Sinns — nicht Raum.

(Der innere Sinn iſt — Vernunft.)

* * *

Kants Erörterung von Raum und Zeit iſt äußerſt verworren:

Der Raum iſt eine nothwendige Vorſtellung a priori, die allen äußern Anſchauungen zu Grunde liegt. Er iſt aber auch ſelbſt eine Anſchauung *a priori* . . . . . p. 40
und eine äußere Anſchauung, und

die Form des äußeren Sinnes überhaupt p. 41
und die Form aller Erſcheinungen äußerer
Sinne . . . . . p. 42
Er iſt Form der Receptivität . . . p. 43

* * *

Zwar ſagt Kant, p. 47, etwas zur Erklärung der Bedeutung ſeines Worts Anſchauung, woraus jene Erörterung etwas deutlicher wird: „Die Vorſtellung, die nur durch einen einzigen Gegenſtand gegeben werden kann, iſt Anſchauung.“ Allein folgt nicht hieraus, daß die Vorſtellung Raum einen Gegenſtand vorausſetzt? Welcher iſt dieſer? Der Raum. Der Raum iſt alſo zugleich: Anſchauung, Form, Vorſtellung und Gegenſtand. Jeder Gegenſtand iſt aber objectiv. Der Raum iſt alſo zugleich bloß ſubjectiv und objectiv. Und ſo die Zeit.

* * *

Der Raum iſt allerdings eine reine innere Anſchauung, aber nicht unſerer Sinnlichkeit, ſondern unſerer Vernunft — und nichts anders als das reine Seyn o: das Eins außer einander. Die Einheit als Grund. Die Zeit nichts als das reine Seyn o: das Eins nach einander. Die Einheit als Folge.

Seyn iſt das Einzige, was ſowohl dem Objectiven als dem Subjectiven zu Grunde liegt.

* * *

Das Seyn offenbart ſich uns in allem Einfachen und Unendlichen — in der abſoluten Einheit — im Denken — im Wollen — im Raum — und in der Zeit. Alle Ideen der Vernunft ſind reine Anſchauungen des Urſeyns.

Der Raum ist das wahre Ding an sich, und die Zeit seine ewige Dauer.

Unserer vorstellenden Sinnlichkeit gehört aber der Unterschied zwischen Raum und Zeit. Außer unserm Vorstellungsvermögen dürften sie eine und dieselbe Einheit sein; aber daß sie als Halt des Universums nicht bloß in uns, sondern außer uns wirklich vorhanden sind, dafür bürgt uns Alles, was unser einzelnes Daseyn verbürgt. Wie und was sie sind, wissen wir freilich nicht, so wenig als wie und was wir selber sind, auch prädiciren wir nichts von ihnen als die Realität der Idee — die ja gerade nichts mehr noch weniger als ein Außer — Vor — und Nach unserer Subjectivität enthält.

Demnach dürfte Kant am Ende Recht behalten, daß Raum und Zeit — als Raum und Zeit (in wiefern der Raum das bloße Außereinander — die Zeit das bloße Nacheinander ist) sich auf unsere Sinnlichkeit beziehen — oder daß unsere Anschauung des Universums unter diesen Formen eine sinnliche Anschauung sey. Nur erhält dann unsere Sinnlichkeit dadurch einen weit höhern Rang unter den Vermögen des Gemüths, als man ihr bisher eingeräumt, und wird gleichsam für die Ewigkeit gestempelt. Denn der geometrische Raum und die arithmetische Zeit sind übersinnlich — und was sich auf das Uebersinnliche bezieht, muß übersinnlich seyn. Etwas Endliches kann nicht eine unendliche Form besitzen. Mithin sind wenigstens die Schlüsse falsch, die Kant aus der Subjectivität des Raums und der Zeit zieht. Wie wenn gerade diese Sinnlichkeit und Subjectivität dem Raum und der Zeit entsprünge?

Denn eben so gut wie das Sittengesetz uns durch seine Nothwendigkeit zwingt, einen Gesetzgeber außer uns anzunehmen, dürfte unser Sinnengesetz uns zwingen,

die ganze Welt hinter den Erſcheinungen zu poſtuliren. Ich ſehe nicht ein, warum die Sinnlichkeit nicht eben ſo gut in Anſehung der Welt und ihrer Fortdauer ein πῶ στῶ geben ſollte, als die practiſche Vernunft in Anſehung Gottes und der Unſterblichkeit. Denn hat dieſe eine Moral, hat jene eine Geometrie aufzuweiſen.

Es würde nicht ſchwer fallen, in einer Kritik der practiſchen Sinnlichkeit, ad modum der Kritik der practiſchen Vernunft, alles in Poſtulaten wieder einzuholen, was die reine in Demonſtrationen eingebüßt hat.

Denken.

(13. Januar 1810.)

Ich werde immer mehr und mehr in der Meinung beſtätigt, daß ich nicht denke, ſondern daß es in mir denkt. Ich nenne es Meinung, weil es mir noch nicht vollkommen einleuchtet, nur ſo vorſchwebt.

Die Fortſetzung meines Denkens, wenn ich nicht da bin — im Schlafe — und das Aufhören meines Denkens, wenn ich da bin, zeigt an, daß das Denken in mir außer meinem individuellen Bewußtſeyn, mithin etwas anderes als mein Ich ſey, und daß dieſes Ich eher ein Accidens des Denkens, als das Denken ein Accidens des Ichs ſeyn müſſe.

Das Denken ſcheint mir größer und bleibender als mein Daſeyn, als individuelles Daſeyn. Dieſes ſcheint mir gleichſam in jenem theils mit, theils ohne Bewußtſeyn zu ſchwimmen, wie in einem Elemente. Es ſcheint mir die Luft, worin meine Seele ſchwebt, nicht das Schweben.

Das Denken ſcheint mir etwas durchaus unperſönliches zu ſeyn. Im Augenblicke, wo ich mich meiner als Perſon bewußt werde, geht es mir aus! und indem ich Ich denke ſage, denke ich ſchon nicht mehr. Wenn ich mir mich ſelbſt denke, höre ich auf Subject zu ſeyn. Ich bin es alſo nicht, was mich denkt. Etwas in mir denkt mich — dies fühl' ich gleichſam. Dies mich Denkende kann aber unmöglich meine Perſönlichkeit

ſeyn; denn was gedacht wird, wird unterſchieden, und wie ſollte dieſelbe Perſönlichkeit dieſelbe Perſönlichkeit unterſcheiden können?

Selbſtbewußtſeyn iſt ein Empfinden und kein Denken, nur durch Empfindung werd' ich meiner bewußt.*) Das ſicherſte Mittel, ſeines Selbſtbewußtſeyns los zu werden, iſt das Denken; und Malebranche und Andere dürften Unrecht haben, die ſtoiſche Unempfindlichkeit als prahleriſche Lüge unbedingt zu verdammen, weil es mir ſehr wahrſcheinlich iſt, daß ein gewiſſer Grad der Denkkraft und eine gewiſſe Anſtrengung derſelben vermögend wäre, jede Empfindung, ſelbſt des Schmerzens, wegzudenken.

Was heißt aber Anſtrengung der Denkkraft, wenn ich nicht perſönlich denke? Denn freilich mein Handeln iſt perſönlich, und nur im Handeln iſt Anſtrengung möglich — das Denken wäre demnach ein Handeln — mithin eine That meines Ichs. Es ſcheint ſo. Aber wie? wenn die Anſtrengung, um zu denken, und bei'm Denken, keine Anſtrengung des Denkens, ſondern des Wollens wäre? Verfolgen wir einen Augenblick dieſe Anſicht.

Daß ich will — daß Wille Perſönlichkeit vorausſetze — daß ich ſogar nur durch meinen Willen, oder im Charakter des Wollens wahres Ich bin, ſcheint mir ausgemacht. Wollen hat aber eine Qualität, mithin Grade, ich kann mehr oder weniger energiſch, dynamiſch, innig wollen. Ferner ich kann recht oder unrecht wollen. Ich kann mich alſo im Wollen anſtrengen; weil in der Natur des Wollens gerade die Anſtrengung liegt. Das Denken hat aber keine Qualität, mithin keine Grade — ich kann nicht recht oder unrecht denken (unrecht denken iſt nichtdenken) ich kann nur richtig (logiſch) denken. —

*) Ich kann mein Selbſtbewußtſeyn denken, aber nicht mein Selbſt. Dies fühle ich nur?

Denken, als Denken, ist immer richtig. Selbst das, was im verworrenen Denken gedacht ist, ist richtig, nur die darein gemischte Phantasie, oder die die Lücken des Denkens büßenden Worte und Ausdrücke machen es verworren — es läßt sich aber an sich so wenig unrichtig rein denken, als an sich unrichtig mathematisch construiren. Ich kann nicht mehr oder weniger stark, mehr oder weniger innig denken, weil ich nicht dynamisch, sondern mathematisch denke (dynamisch denken heißt: Wollen, mathematisch wollen, ebenfalls ein Widerspruch, würde denken heißen). Der auffallendste Gedanke, Eins, ist weder stark noch schwach, er ist da; und die einzige Qualität der Gedanken ist, daß sie da sind. Seyn ist alles, was sie als Materie enthalten, alles Andere an ihnen ist Form — und weder Seyn noch Form hat Grade im Denken, weil jedes Minussein im Denken als Denken Nichts ist. Die sogenannte Anstrengung der Denkkraft ist also keine Anstrengung des Denkens selbst, sondern des meinem Denken vorangehenden oder es begleitenden Wollens. Es ist eine Anstrengung, das Denken zu erhaschen und festzuhalten. Und nur diese Anstrengung, nicht das Denken selbst, hat persönlichen Werth, weil sie allein dem Ich gehört, das nicht denkt, aber denken will. Nur in wiefern ich will, habe ich eine persönliche Würde. Das vollkommenste Denken, das Denken des Vollkommenen, kann zwar Bewunderung einflößen, aber nie Achtung für das Individuum, woran es sich offenbart. Daher Wissenschaft zwar bewundert, Tugend allein geachtet wird. Ich gestehe es, ich bewundere oft meine eigenen Gedanken, wegen ihrer innern Vollkommenheit, wegen ihrer Fruchtbarkeit, wegen ihrer Unendlichkeit, und bisweilen wegen ihrer Schönheit; aber ich achte mich darum nicht das mindeste mehr; umgekehrt es ist in solchen Momenten, wo das allen

denkenden Weſen leuchtende Licht mir in ſeiner ganzen Herrlichkeit aufgeht, daß ich mich als Ich (Baggeſen) am meiſten verachte, weil ich mein armſeliges Wollen, das mir ganz gehört, in meinem göttlichen Denken, das nicht mir gehört, am grellſten ſchwarz ſehe.

Raum und Zeit.

(14. Januar 1810.)

Raum und Zeit ſind intellectuelle Anſchauungen. Nothwendige Baſis nicht bloß des Gedachten, ſondern alles Denkbaren o: des Wirklichen und des Möglichen.

Raum und Zeit, als unterſchieden (duplex, duplum) ſind nur im Vorſtellungsvermögen vorhanden — außer demſelben ſind ſie Eins (simplex, unum).

Was im Raum und in der Zeit, als unterſchieden, als im Duplo, mittelbar angeſchaut wird, iſt die Welt. Was im Raum und in der Zeit, als im Uno, unmittelbar angeſchaut wird, iſt die Gottheit.

Die in der Grundanſchauung von Raum und Zeit, intellectuell, unmittelbar wahrgenommenen Einheit — iſt das Seyn Gottes. Die in dieſer Grundanſchauung mittelbar durch Verſtand und Sinnlichkeit wahrgenommene Vielheit — iſt die ſubjective und objective Erſcheinung Gottes. Jene iſt die Vernunftoffenbarung der Urſachen — dieſe die Sinnenoffenbarung der Sachen — jene des Unbedingten, dieſe des Bedingten — jene des Grunds, dieſe der Folge — jene des Schöpfers, dieſe der Schöpfung — und ſo fort durch alle Kategorien des Eins und des Alls.

In der intellectuellen unmittelbaren Grundanſchauung iſt nichts Erkennbares, weil nichts darin unterſchieden wird — nichts Denkbares, als die nicht zu unterſcheidende, in jeder Hinſicht, Rückſicht und Abſicht unendliche Einheit — das Seyn. Alles andere Erkennbare und Denkbare ſchwimmt darin; ſelbſt das All, als Vielheit und Mannigfaltigkeit ſchwimmt in dieſer abſoluten, unendlichen und endloſen Einheit, denn Ueberall in jedem Punkt ein Univerſum iſt.

* * *

Jede Form iſt eine Einſchränkung.

* * *

Form iſt Beſtimmung des Unbeſchränkt-Beſtimmbaren.

* * *

Form iſt der Stempel der inneren Einheit im äußern Mannigfaltigen, als endlich.

* * *

Jede Form ſetzt zugleich Endlichkeit und Unendlichkeit voraus.

* * *

Raum und Zeit ſind keine Formen, weder der Sinnlichkeit, noch des Verſtandes, noch der Vernunft — noch der äußeren Dinge, noch der inneren Subſtanzen. Sie ſind vielmehr der Grund aller möglichen Formen, als ſolche. Sie werden als das Grenzenloſe in der Anſchauung durch jede Form begrenzt.

* * *

Der Stoff iſt (trotz Kant) eher als die Form. Form ſetzt Stoff voraus; aber nicht umgekehrt.

(15. Januar 1810.)

Der Raum kann nicht in mir seyn; denn dies hieße das Aeußere im Inneren setzen — ein baarer Widerspruch. Wäre aber der Raum eine nur bloß subjective Form — Form der Sinnlichkeit, die ja in mir und nicht außer mir gedacht werden muß, nach Kant, weil er ja nicht Form der Sinnenwesen, sondern des Sinnens seyn soll — so wäre er was Inneres, wie alles, was nicht an der Erscheinung haftet.

Gesetzt aber, der Raum wäre was Inneres, das durch eine optische Täuschung Aeußeres würde — subjective Form — wie kann er denn Form meiner Sinnlichkeit gerade seyn — da er ja das Gepräge der Einheit trägt; denn auch nach Kant giebt es ja nur einen absoluten Raum. Das Außereinander könnte zur Noth als Form meiner Sinnlichkeit gelten, allein der Raum ist ja ein Continuum, worin das Außereinander als Auseinander gedacht wird — mithin aprioriſcher noch als dieſes. Mit dem Nebeneinander kömmt man hier auch nicht aus; denn das Nebeneinander und Auseinander kann eben so gut als ein Nacheinander in die Zeit gesetzt werden. Die Zeit ist ein fließendes Nebeneinander nach und nach — wie der Raum ein starres Nebeneinander zugleich.

Sollten Raum und Zeit zu bloßen Formen durchaus herabgewürdigt werden, so müßten sie wenigstens Formen des absoluten Seyns, und nicht Formen des individuellen, zufälligen, empiriſchen Ichs seyn. Wo wird dies, meine ganze Sinnlichkeit (die sich ja wegdenken läßt, mithin alle ihre Formen) gesetzt, wenn nicht in Raum und Zeit? Ist Raum und Zeit mit meiner bloßen Subjectivität gegeben, so hat ja der Idealist recht — so hat ja Berkeley recht.

Sind aber Raum und Zeit Formen, frag' ich nach dem Stoff dieſer Formen; denn ohne Materie läßt ſich keine Form denken. Das Ding an ſich. Gut! aber dann iſt ja das Ding an ſich wenigſtens in ſeiner Exiſtenz nicht problematiſch, ſondern nothwendig, weil die Formen des Dinges an ſich nothwendig ſind. Nun iſt dieſer Stoff nicht mein Ich, worauf ſich die Form des Raumes gar nicht beziehen läßt — mithin ein Nicht-Ich, und dann haben wir ja die ganze Welt, und darüber.

Geſetzt aber, Raum und Zeit wären wirklich bloße Formen unſerer Sinnlichkeit, wozu ſind ſie da, wenn die Dinge an ſich lauter Erſcheinungen ſind. Der Möglichkeit der Erfahrung wegen; aber warum ſoll Erfahrung ſeyn — wenn ich nichts darin erfahre. Sind die Dinge, die ich erfahre, nichts als Erſcheinungen, ſo erfahre ich ja nichts an ihnen. Aber es iſt doch unterhaltend, ſich ſelbſt, ſeine eignen Formen, ſein eigenes Spiel damit, das Spiel mit ſich ſelbſt zu erfahren. Allerdings! Allein warum denn ſo ſtrenge über dieſes Spiel chicaniren? Warum nicht eben ſo gut phantaſiren als denken in dieſem Spiel mit ſich ſelbſt? Erſteres iſt (wenn objective Wahrheit unmöglich iſt) weit vorzuziehen, weil es unterhaltender iſt. Soll bloß geſpielt werden, kann man nicht ſpielend genug ſpielen? Die Kritik der reinen Vernunft ſcheint in dieſer Rückſicht ein Verſuch das Spielende im Spiel aufzuheben. Wenn aber um nichts geſpielt wird? Wozu dieſer langweilige Ernſt? Warum dieſe Scheu vor Irrthum in einer ewigen Lüge? Damit wir conſequent lügen! Aber warum ſollen wir conſequent lügen? Damit der eine Betrüger den andern verſtehe, mithin nur betrüge, ohne betrogen zu werden. Abſcheulich! Betriegen, bloß um zu betriegen — nicht einmal um Jemanden zu betriegen — nicht einmal um ſich ſelbſt zu betriegen.

Sind Raum und Zeit bloße Formen meiner Sinnlichkeit — ſo iſt ſogar das Exiſtiren überhaupt irgend eines Dinges an ſich in und außer meiner Vorſtellung ewig zweifelhaft, conſequent ſogar abſurd — ſo iſt die Natur ein unendlicher Betrug, und meine Vernunft eine ewige Lüge. Reiner Idealismus — oder grober Realismus (Materialismus) iſt wahre Seligkeit gegen dieſen Kriticismus. Der Idealiſt denkt doch ein Huhn — der Materialiſt frißt doch den Braten — beide vergnügt — ich übellauniger Kritiker wende nun Gedanken an, um mir den Schatten des Huhns zu formen, und Nägel, um dieſen Schatten zu zerreißen, habe weder geiſtiges noch körperliches Vergnügen dabei; denn conſequente Langeweile und üble Laune kann ich eben nicht Vergnügen nennen.

Vernunft.

(15. Januar 1810.)

Nichts erſcheint meiner Vernunft — nur meiner Sinnlichkeit erſcheint etwas. Daß die Dinge meinen Sinnen bloße Erſcheinungen ſind, daran kann ich nicht zweifeln — auch daß mein Verſtand ſich nur auf dieſe bezieht. Aber was geht das alles meine Vernunft an, die ſich mit nichts Sinnlichem, und überhaupt mit keinen Dingen, ſie mögen bloße Formen, oder Dinge an ſich, nur ſubjectiv oder objectiv zugleich vorhanden ſeyn — beſchäftigt. Sie hat ja mit der Materie, mit dem Mannigfaltigen nichts zu thun, und fragt ja nie darnach, in wiefern es ja in meinen Sinn fallen und von mir begriffen werden könne, ſie frägt nur nach dem, was unabhängig von aller Erfahrung iſt und ſeyn ſoll. Wie kann man ihr Antinomieen zufolge der Kategorieen aufbürden — ihr, die von den Kategorieen nichts weiß und nichts wiſſen mag, weil ſie Brillen ſind, die nicht für ihr allſehendes Auge gehören? Eben weil ſie keine Brille braucht, erſcheint ihr kein Gegenſtand ſo oder ſo kategoriſch gefärbt. Was ſie betrachtet, iſt: in ihrem göttlichen Spiegel, der keine Strahlen bricht noch zerſtreut, fällt Bild und Gegenſtand zuſammen. Die Sonne erſcheint nicht in ihrem Focus, ſie iſt darin; denn ſie zündet. Daher ſie dem Verſtand und der Sinnlichkeit Geſetze nicht nur vorſchreibt, ſondern ſie auszuüben zwingt.

Von der Unentbehrlichkeit einer gewiſſen Harmonie der Seelenkräfte und einer völligen Sammlung des Gemüths, um richtig zu philoſophiren.

Daß die Gegenſtände wirkliche Dinge ſeyen — glaube ich darum, weil ſie meinem ganzen geſammelten Gemüth ſo vorkommen.

Iſolire ich meine Sinne, abſtrahire ich von allen übrigen Vermögen der Wahrnehmung, fühle ich ſie durch dies einzige Medium, ſo kommen ſie mir vor als Empfindungen.

Iſolire ich meinen Verſtand, denke ich bloß Gegenſtände — indem ich von allen ſinnlichen Wahrnehmungen wegſehe — ſo kommen ſie mir vor als Begriffe.

Iſolire ich meine Vernunft, laſſe weg, was mir die Sinnlichkeit gegeben, und der Verſtand gedacht — kommen ſie mir vor als Ideen.

Sehe ich ſie durch das Glas der bloßen reflectirenden Urtheilskraft, nachdem ich von der Vernunft gezwungen, inne geworden, daß ſie weder Empfindungen, noch Begriffe, noch Ideen ſind — und iſolire ich zu dieſer neuen Anſicht dieſe reflectirende Urtheilskraft, ſo kommen ſie mir vor als bloße Erſcheinungen.

Stelle ich mir ſie aber ohne alle dieſe künſtliche Mittel (denn jede Iſolirung eines Wahrnehmungsvermögens und Anſtrengung deſſelben iſt künſtlich — die Natur hätte mir nicht Augen gegeben, wenn ſie gewollt hätte, ich ſollte bloß denken — ſo wenig als Vernunft und Verſtand und Urtheilskraft, wenn ſie gewollt, ich ſollte bloß ſehen —) ſtelle ich mir ſie als vernünftiger Menſch verſtändig, mit offenen Sinnen, ganz natürlich vor, und fälle ein unbefangenes Urtheil (nach Zeugniß meines geſammten Gemüthes) darüber — ſo ſind ſie zwar

Objecte, mithin Erſcheinungen in meinem Gemüth; aber zugleich etwas außer meinem Gemüth. Sie ſind, was ſie auch ſonſt an ſich ſeyn mögen, nebenbei das, wofür ich ſie halte. Und hierauf gerade beruht meines Bedünkens die Möglichkeit der Erfahrung.

Wären es bloße Erſcheinungen, ſo wäre ja alle Erfahrung unmöglich. Sie würde ja nur Täuſchung in's Unendliche vermehren.

Wenn der Spiegel hell und klar und rein iſt, eben geſchliffen, aus einem Stück, und kein Queckſilber hinten fehlt — ſo wird der darin geſpiegelte Gegenſtand, in ſo fern ſichtbar, dem ſich ſpiegelnden völlig gleich ſeyn.

Die Welt ſpiegelt ſich in unſer Gemüth. Wäre ſie einfach, würde dieſes wohl auch einfach ſeyn. Sie iſt aber nicht einfach, wie es ſcheint; darum auch unſer Gemüth ein ſehr zuſammengeſetzter Spiegel iſt. Wie würde aber Herrſchel den Himmel ſehen, wenn er eins der Gläſer weglegte, woraus ſein Teleſcop beſteht, um ihn noch genauer als genau zu betrachten?

Ich will hiemit nicht den beſondern Gebrauch jedes einzelnen Vermögens, ſogar mit Anſtrengung mitunter, verdammen. Umgekehrt, es iſt Pflicht dies und jenes zu iſoliren, wo es hingehört. Ich nehme das Teleſcop um Sterne, das Microſcop um Infuſionsthiere zu betrachten. Ich brauche meine Vernunft um Gott, meinen Verſtand um mich und die Welt, und meine Sinne um einzelne Dinge zu betrachten. Es wäre lächerlich, eine Malerei mit der Vernunft und eine Muſik mit dem Verſtande zu betrachten. Wem könnte es einfallen, Kants Metaphyſik der Sitten mit dem Geſchmack zu prüfen, oder Schillers Wallenſtein mit dem Geruch?

Sinne — Verſtand — Vernunft.

(15. Januar 1810.)

Die Sinne ſtellen zwar, was ſie anregt, als Objecte außer uns vor. Sie ſtellen uns aber in der That nur dar, was in uns ſelbſt als Empfindung vorgeht. Alles, was ich als bloßes Sinnenweſen wahrnehme, iſt zunächſt meine Empfindung. Ich *empfinde* — der Sinn lehrt mich aber weder was noch wie.

Der Verſtand zuerſt unterſcheidet in der Empfindung das Empfundene von dem Empfindenden und giebt mir ein Object — inneres oder äußeres — nachdem die Empfindung eine innere oder äußere iſt — ein Bewußtſeyn von in und außer mir. Der Verſtand ſtellt uns nichts außer uns und den Objecten vor. Er ſtellt nur uns und die Objecte vor.

Die Vernunft ſtellt uns Alles außer uns und den Objecten vor — nehmlich was beiden zu Grunde liegt — das Seyn. Im Subject, als bloßes Subject, iſt kein Seyn. Im Object eben ſo wenig — nur in der Vereinigung beider iſt Seyn — und dieſe Vereinigung iſt nur durch Vernunft möglich.

Nur als Vernunft exiſtiren wir.

Vernunft.

(16. Januar 1810.)

Principia essendi und Principia cognoscendi fallen in der Vernunft zuſammen.

* * *

Dieſe nur im Verſtande unterſchiedenen Vorſtellungen, woraus alle Begriffe in letzter Inſtanz beſtehen (urſprünglich zuſammengeſetzt ſind), und worin ſich alle Begriffe in letzter Inſtanz auflöſen — ſind Vernunft-Ideen.

* * *

Nur der Verſtand unterſcheidet Subject und Object — durch's Denken — die Sinnlichkeit nimmt das Object allein wahr — der Verſtand nur das Subject, nachdem das Object empfunden worden. Der Vernunft, die kein Ich hat, in der das Ich denkt, fällt das Subjective und Objective in Eins als Seyn.

* * *

Der Vernunft fällt daher nicht allein die Erſcheinung mit dem Dinge, und der Begriff mit der Erſcheinung — das Gedachte mit dem Denkenden — das Nicht-Ich mit dem Ich, die Materie mit der Form — die Wirklichkeit mit der Möglichkeit — das Endliche mit dem Unendlichen — das Bedingte mit dem Unbedingten — und ſo fort durch alle Gedanken- und Empfindungsformen und Gemüthsmodificationen, durch alle Modos essendi et cognoscendi — ſondern Alles mit Eins, und

die Welt mit Gott zuſammen in der Mutter-Idee aller Ideen: Seyn.

* * *

Die Geſchichte (denkbare) iſt das vorgeſtellte Leben der Welt.

* * *

Die Welt wird, wie der Menſch, in der Zeit geboren. Sie iſt von geſtern und von Ewigkeit her — ſie wird heute aufhören und niemals enden. Die Vernunft entſcheidet darüber nichts, als daß ſie ſey — mithin weder anfangen noch aufhören könne außerhalb unſerer Vorſtellung.

* * *

Die Vernunft iſt nicht ein Vorſtellungsvermögen — ſondern die menſchliche Vernunft (Verſtand in höchſter Bedeutung) iſt ein Denkvermögen des Vorſtellenden zugleich, der Vorſtellung und des Vorgeſtellten zuſammen.

* * *

Denken als Denken — Gedanke an ſich — iſt Seyn unter menſchlicher Form — ſo rein als im endlichen Wahren möglich. Kein Seraph kann eine reinere haben. Nur Gott hat keine Form, weil er ohne Schranken iſt.

* * *

Wenn unter dem All — dem Univerſum, alles verſtanden wird, was iſt — unabhängig von ſubjectiven Modificationen — ſo iſt Pantheismus das wahre theologiſche Syſtem der Vernunft.

* * *

Vernunft iſt das Vermögen des abſoluten menſchlichen Seyns, des Denkens und Wollens zugleich — nicht bloß des Denkens ohne Freiheit, noch

des Wollens ohne Wissen — (Verstand und Begierde) sondern die Vernunft ist die Quelle zugleich der Ideen und der Gesetze. Das absolute menschliche Seyn ist Glaube.

* * *

Die von Kant dargestellten Antinomieen der reinen Vernunft, wodurch er diese gleichsam zu prostituiren sucht (wie überhaupt ein gewisses schadenfrohes Necken dieses Vermögens in der ganzen Kritik d. r. V. durchscheint) sind offenbar nicht Antinomieen der Vernunft, sondern des Verstandes.

* * *

Wie Kant überhaupt in ihrem theoretischen Gebrauche die Vernunft erkennt — als das fünfte Rad am Wagen gleichsam des Gemüths, dessen Sinnlichkeit, Verstand, Urtheilskraft und Einbildungskraft er als nützliche Räder schätzt — so scheint mir auch seine Meinung von den Ideen das Verwerflichste, und der wahre Krebsschaden seiner Kritik.

Es sind Gott und die Welt, die Freiheit und die Seele Verstandesbegriffe, die die Vernunft zu Ideen zu erheben trachtet — S. 557, zwei mathematische (die Welt und die Seele) und zwei dynamische (die Freiheit und Gott).*)

* * *

Die Eintheilung scheint etwas gezwungen; allein wir müssen uns nun einmal nach der heiligen Kategorientafel in Allem richten.

* * *

*) (Es findet hier eine Verwechslung Statt. Kant spricht an dieser Stelle bloß von den kosmologischen Ideen. Anm. des Herausgebers.)

In Kant, als Philoſoph, dominirt die Urtheilskraft. Es ſollte aber in einem Philoſophen die Vernunft dominiren.

* * *

Die practiſche Vernunft giebt, nach Kant, die Unabhängigkeit von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit — warum ſollte die theoretiſche Vernunft nicht eben ſo gut eine Unabhängigkeit von der Nöthigung durch Anſchauungen der Sinnlichkeit geben können? Da es gewiß dieſelbe Vernunft iſt, die theoretiſch und practiſch ſich offenbart, dürfte es ſich ſo verhalten.

* * *

Das menſchliche Wiſſen (möchte ich ſagen) ad modum C. d. r. V. p. 562) iſt zwar eine Scientia imperfecta, aber nicht falsa, ſondern vera, weil Sinnlichkeit (auch angenommen, daß ſie täuſche) ihre Quelle nicht nothwendig iſt, ſondern dem Menſchen ein Vermögen beiwohnt, unabhängig von dem Einfluß ſinnlicher Vorſtellungen, Einheit zu denken.

* * *

„Der Menſch iſt in Anſehung gewiſſer Vermögen „(heißt es, Kritik der reinen Vern. pag. 574) ein in„telligibler Gegenſtand — und dieſe ihn über die Sin„nenwelt hebende Vermögen ſind Verſtand und Vernunft.“ Warum nicht auch Sinnlichkeit? möchte ich hier fragen. „Weil die Vernunft reine Formen — und der Verſtand „reine Formen haben.“ Aber die Sinnlichkeit hat ja auch, nach Kant, reine Formen (und zwar die allerreinſten). Warum ſind Ideen und Begriffe über reine Anſchauungen erhaben? Giebt es etwas reineres als Raum und Zeit? Die Kategorieen ſind grobe dagegen.

Es dünkt mir, ich könne ein Paar derſelben mit Händen greifen.

Von allen dieſen Formen ſoll nur ein empiriſcher Gebrauch gemacht werden. — Kant hat aber nirgends erklärt, wo man von reinen Ideen, Begriffen oder Anſchauungen einen empiriſchen Gebrauch machen könne — wie man apoſterioriſche Nüſſe mit aprioriſchen Nußknakern knaken und empiriſche Kerne mit intelligibeln Zähnen kauen könne. Wo ſind die Hände, womit die Begriffe die Empfindungen greifen? und wie geht es zu, daß auf der Naſe der Sinnlichkeit, die ein inwendig gekehrtes und ein auswärts gekehrtes Auge, beide blind, hat, eine Brille ſitzt, die zwei reine Gläſer hat, jedes größer als das Univerſum, das eine unendlich, das andere ewig — um nichts zu ſehen, als was die Naſe ſchon roch?

* * *

Die Stelle 575 der Kritik der reinen Vernunft, im neunten Abſchnitt — des zweiten Hauptſtücks — des zweiten Buchs — der zweiten Abtheilung — des zweiten Theils der Elementarlehre, vom empiriſchen Gebrauche des regulativen Principes — in der Erläuterung der kosmologiſchen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnothwendigkeit, in der dritten Auflöſung der kosmologiſchen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Urſachen möchte ich ſo parodiren:

„Daß dieſe Vernunft nun Cauſalität habe, wenig„ſtens wir uns eine dergleichen an ihr vorſtellen, iſt aus „den Imperativen klar, welche wir in allem Practiſchen „den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das „Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit und Ver„knüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur „ſonſt nicht vorkommt. — "

(Daß dieſe Vernunft nun etwas von der überſinnlichen Welt wiſſe, wenigſtens wir uns ein ſolches Wiſſen an ihr vorſtellen, iſt aus den Infinitiven klar, welche wir in allem Theoretiſchen der Speculation als Regeln aufgeben. Die Idee ſtellt eine Art von Weſen dar, und einen zureichenden Grund, der in der ganzen Natur ſonſt nicht vorkommt —)

— und ſo fort den ganzen Abſchnitt, woraus ſich ergeben würde, daß ſich zur Ehrenrettung der Vernunft in ihrem theoretiſchen Gebrauche eben ſo viel ſagen laſſe, als für ihre Unfehlbarkeit im Practiſchen. Ueberhaupt begreife ich nicht, wie Kant hat wollen können, daß eine blinde Führerin uns leiten ſolle; oder wie er hat glauben können, daß eine ſicher leitende Führerin blind ſey. Er ſchreibt derſelben Vernunft Allweisheit und totale Unwiſſenheit zu. Sie verſteht eine Welt zu regieren, die ſie nicht kennt. Es iſt eine wahre Pythia, deren Orakelſprüche alle Fürſten und Heerführer und Weiſen in ihren politiſchen und moraliſchen Angelegenheiten befolgen ſollen; ſie iſt aber ſelber toll, und wenn ſie ſich auf den practiſchen Dreifuß ſetzt, fährt der Gott auf einmal in die Prieſterin der Dampfhöhle, und Sokrates ſelbſt muß dann ehrfurchtsvoll zuhorchen. Kaum aber hat ſie ſich practiſch geäußert und ihren kategoriſchen Imperativ auf dem Dreifuß mit hohlem Ton und fürchterlich göttlichen Gebehrden von ſich gegeben, ſo liegt ſie wieder ohnmächtig und wie todt da. Und kömmt ſie wieder zu ſich außerhalb des Dreifußes und des von unten inſpirirenden Lochs, ſo verſucht einmal mit ihr zu ſprechen, und ihr werdet in den Antinomieen hören, was für tolles Zeug ſie ſchwazt, und wie einfältig, ich möchte ſagen dumm (wenn ſie nicht auch tückiſch wäre) ſie an und für ſich iſt.

* * *

Ich habe es, glaube ich, nach langem, ernstem Studium herausgebracht, wo der Krebsschaden des ganzen Kantischen Systems liegt.

Es ist in seiner Kategorieentafel. Nach dieser hat er seinen ganzen Plan entworfen, gleichsam nach einer Grundzeichnung. Die Zeichnung war aber leider falsch.

1. Die Kategorieen sind falsch — aus den von ihm selbst spitzfindig erklärten, syllogistischen Figuren — den Urtheilen abgeleitet — mehr Denkfiguren, einige darunter, als Denkformen.

2. Die Hauptrolle, die er ihnen gegeben, hat ihn verführt, die Ideen von den Verstandesbegriffen abzuleiten, meines Denkens, ein ganz rasender Verstoß gegen alle natürliche Logik.

Daher schreibt er der Vernunft zwar das Vermögen zu, Handlungen zu erzeugen (578), aber Ideen aus sich selbst zu schöpfen ab.

Ich will nicht richten. Aber hätte ich selber die Kritik der reinen und practischen Vernunft geschrieben, ich würde an meiner durchgängigen Redlichkeit im Philosophiren zweifeln, und mich fragen: Sollte eine geheime Lust, ein durchaus neues System zu Stande zu bringen, dich nicht mitunter verführt haben, deine offenen Augen zuzumachen?

* * *

Jedes denkende Wesen sieht, hört, empfindet Materie; das Gesehene, Gehörte, Empfundene wird aber gedacht, und das Gedachte angeschaut von seiner Seele, durch die Vernunft, als Geist. Nicht das empfundene, das nur Tinte auf Papier, nicht das gedachte, das nur Buchstaben aus Tinte geformt, sondern das angeschaute Wort des Geistes spricht ihn an.

* * *

Wer leugnet, daß die Kritik der reinen Vernunft, die ich da vor mir habe, aus drei empiriſchen Bänden, jeder Band aus materiellen Blättern, jedes Blatt aus lauter ſchwarzen Erſcheinungen auf reinem, leerem Papier beſtehe? Von ganzem Herzen gebe ich zu, daß jede dieſer Erſcheinungen, wenn ich davon abziehe, was meiner äußern Empfindung gehört, ein nichtiges Ding an ſich ſey, wovon nichts übrig, als die bloße Form, die ich ebenfalls durch Abſtractionen tilgen kann, bis meiner reinen Vernunft von der Kritik der reinen Vernunft gar nichts übrig bleibt — und es iſt gar keine Frage, daß ja dies unſterbliche Werk für manchen Leſer nichts als ein gedrucktes Buch in drei Bänden ſey. Ein ſolcher dürfte wohl auch, nachdem er es vom Anfang zu Ende nicht bloß geſehen und durchgeblättert, ſondern ſogar durchbuchſtabirt, und nichts herausgebracht, als eine Erfahrung mehr im Kantiſchen Sinne, eine Erfahrung nehmlich von nichts als dem Erfahren, ſchließen: er habe den langweiligen Traum einer Lectüre von 870 Seiten geträumt, wiſſe aber gar wohl, was ein ſolcher Traum, nehmlich gar nichts, bedeute. Wenn Jemand ihm nun von dem Verfaſſer dieſes Buchs ſpräche, kann ich mir gut vorſtellen, wie er lachen würde, zumal wenn derſelbe behauptete, es ſey ein Mann, der mehr wiſſe als er. Erſtlich, würde er antworten, habe ich das Ding ſelber gemacht; denn ich habe die Lectüre geträumt, folglich bin ich der eigentliche Verfaſſer — zweitens beſinne ich mich, daß die Lectüre langweilig war, das Buch ohne Sinn und Verſtand, jede Seite dumm, jedes Bändchen abſurd, und das Ganze leer und nichtig; folglich, wenn es einen andern Verfaſſer als mich hätte, wäre dieſer nicht ſo geſcheut als ich. Wenn ſein Freund ihn darauf früge: wie kannſt du aber ſo was Dummes träumen? würde er vielleicht antworten: das liegt in

dem practiſchen Schlaf! Weil ich zum Behuf deſſelben mich durchaus einbilden muß, theoretiſch zu wachen, das heißt: allerlei tolles Zeug zu thun. Dies Alles kann ich mir, wie geſagt, recht gut vorſtellen — aber folgt daraus, daß in der Kritik der reinen Vernunft kein Geiſt, weder Sinn noch Verſtand ſey, daß die wahre Kritik der Vernunft unabhängig von den Bänden, der Druckerſchwärze, dieſer Lectüre und dieſes Leſers, gar nicht exiſtire oder exiſtirt habe, und daß Kant nicht der Verfaſſer, oder ein dummer Verfaſſer derſelben ſey — oder daß ſie überhaupt keinen Verfaſſer gehabt habe? Ich appellire an Kant ſelber.

* * *

Anders leſe ich die Kritik der reinen Vernunft, und überhaupt jedes Buch von meinem eigenen kleinen Tuchez ab bis zum größten Folianten in der Bibliothek des Sichtbaren. So gewiß ich Buchſtaben hier ſehe, ſo gewiß glaube ich Jemanden, der ſie urſprünglich gezogen, ſo gewiß Gedrucktes iſt, iſt ein Druck, ſo gewiß beides, ein Setzer und Schreiber, und in letzter Inſtanz ein Autor. So gewiß Worte hier erſcheinen, muß ein Sinn dahinter ſeyn — und ſo gewiß Ordnung in der Wortfolge, ein ordnender Sinn. Um mich völlig davon zu überzeugen, verſuche ich jede Zeile rückwärts zu leſen, und werde inne, daß dadurch ein anderer oder gar kein ordentlicher Sinn herauskömmt. Zeichen ſind alſo nicht Begriffe, gedruckte Worte nicht Gedanken, bloß ſichtbare Wortfolge (denn die Zeile iſt von der Rechten zur Linken eben ſo ſichtbar, als von der Linken zur Rechten) nicht Sinn — mit einem Wort, bloß empfundene Materie, nicht Geiſt. Wodurch werden mir dennoch die materiellen Buchſtaben, Worte und Zeilen, Geiſt? Da-

durch, daß ich sie nicht bloß empfinde, sondern meine Empfindungen davon verständig ordne. Wie wird mir aber der gesammte materielle Druck eines Buchs Ausdruck eines einzelnen Geistes? Dadurch, daß ich meine verständig geordneten Empfindungen vernünftig einige. Wie sollte Geist mit Geist sich unterhalten können, wenn Frage und Antwort nicht in gleicher Sprache stattfinden? Wie sollte ich Geist wahrnehmen können, wenn ich nicht die Geistesaugen aufmache?

Wie die wunderschönen Farben der Tulpe mit zugebundenen Augen herausriechen? wie die Tafelmusik mit zugepfropften Ohren schmecken?

Soll ich aber nun ein philosophisches Buch nicht bloß sehend, mit dem äußeren und inneren Sinne fühlend buchstabiren, sondern mit Verstand und Vernunft denkend und anschauend lesen — wie sollte ich das große Buch der Schöpfung mit dem bloßen äußeren und inneren Sinn, mit dem bloßen Verstande o: mit dem bloßen Vermögen zu begreifen, würdigen? Wie werde ich hier mit den bloßen Formen meiner Sinnlichkeit und den bloßen Formen oder Formalitäten meines Verstandes ausreichen — wenn ich dort zur Würdigung eines endlichen Products nicht einmal damit allein ausreichen konnte. Und doch ist dies, was Kant will, wenn er die Ideen für unanwendbar auf das Wirkliche hält, und nichts für wesentlich hält, als was bloß empfunden ist, und als bloß empfunden den Verstandesstempel der Kategorieen trägt. Denn das heißt mit andern Worten, brauche deinen Sinn und deinen Verstand, aber ja nicht deine Vernunft, wenn du zur wahren Erkenntniß gelangen willst. Mach das Maul, beide Nasenlöcher (äußerer und innerer Sinn) und zumal die Hände (die Kategorieentafel) weit auf, aber die Augen zu — um die Wahrheit der Natur zu sehen.

Daß ich eine außer mir vorhandene Wahrheit nicht unmittelbar als Wahrheit wahrnehmen könne, wer leugnet das? Wer leugnet, daß ich zur Erkenntniß des Seyns außer mir nur durch Erscheinungen und Formen der Erscheinungen, durch Empfindungen und Begriffe, und durch Ideen, Vernunftanschauungen des Seyns in mir, komme? Aber ist diese Erkenntniß darum eine Täuschung, weil ich nur mittelbar dazu gelangte? Ist die Nahrung und Sättigung eine Täuschung, darum weil die mich nährende Frucht erst gewittert, dann gekostet, dann verschluckt, endlich verdaut, durch allerlei Organe und Canäle meiner Substanz assimilirt werden muß, bevor sie Wesen meines Wesens wird? Oder gehört die mich nährende Frucht, weil sie unterweges (in der Zeit) zwischen sich und mir, zwischen ihrem besondern Organismus und meinem organischen Wesen, desorganisirt wurde, durch die Zähne meiner Sinnlichkeit und durch das Verdauungswerkzeug meines Verstandes — weil sie wirklich während dieser Operation meines Essens und Verdauens weder Pflanze noch Thier war, gehörte sie an sich weder zur einen noch zur andern Natur? Wer leugnet, daß der Apfel zwischen meinen Zähnen Brei nur ist; aber welcher Wahnsinnige behauptet, dieser Brei sei nur Brei? habe nichts vom Apfel? Er ist gerade Apfelbrei. Wer leugnet, daß er noch unverdaut in meinem Magen, ehe die Sonderung der wesentlichen Theile von sich gegangen, unnütz, sogar wenn es dabei bliebe, schädlich ist? Aber wer ist wahnsinnig genug, darauf zu bestehen, es solle dabei bleiben — und bleibt es nicht dabei, glückt die Wiedergeburt des Apfels als organischer Nahrungsstoff, wer darf sagen, die Secretion sey alles?

Stinkende Excremente des gefressenen Begriffs von dem Unendlichen (um mich des Ausdrucks Novalis zu bedienen) sind allerdings alle durch die Zähne der

bloßen Formen der Sinnlichkeit, durch die Darmkanäle der Kategorieen gegangene, von der Vernunft unverdaute Empfindungen — man mag sie systematisch anhäufen wie man wolle, nach dem Princip der Subjectivität, oder dem der Objectivität, oder dem der Indifferenz — gleichviel. Aber darum ist nicht gesagt, daß alle Philosophie — bloß zum Dünger irgend eines philosophischen Bodens brauchbar sey.

* * *

Aber, sagt man, das Studium der Natur ist nicht mit dem Studium eines Buchs — die Nahrung des Geistes vom fremden Geist, nicht mit der Nahrung des Körpers von fremden Körpern zu vergleichen.

Wir wollen das erste Gleichniß untersuchen; es dürfte mehr liefern, als das Verlangte.

Den wahren Inhalt eines Buchs habe ich gesagt, nehme ich nur dadurch wahr, daß ich die Zeichen in Empfindungen, die Worte in Sinn, die Wortfolgen in Begriffe, und die Begriffe in Ideen verwandle — so nehmlich, daß ich beim Lesen nicht bloß meine Sinne, sondern meinen Verstand, nicht bloß beide, sondern meine Vernunft auch brauche. So nur verstehe ich und fasse ich das Buch — oder machst du es anders?

Es dünkt mir, ich mache es auch so. Ich könnte mich noch anders deutlich machen. Ich will damit nichts mehr noch weniger sagen, als daß ich nicht bloß als Pflanze, auch nicht bloß als Thier, sondern als Mensch den Inhalt oder die Nahrung des Buchs zu mir nehme.

* * *

Dies ist mir, wenn es deutlich ist, zu deutlich.

* * *

Kann eine Pflanze nicht den Inhalt eines Buchs wahrnehmen?

* * *

Ich ſehe nicht ein, wie?

* * *

Ganz und gar und zwar unmittelbar. Eine Mimosa sensitiva — eine Noli me tangere — würde nicht nur jedes Blatt im Buch, ſondern jeden Buchſtaben, wenn dieſe nur hinlänglich gehoben wären, auf Pflanzenweiſe empfinden — d. h. die feinen Buchſtaben ihrer eigenen Blätter, bei der Annäherung der gröberen des Buchs mit Zittern zurückziehen — vielleicht nicht eben mit Bewußtſein, aber doch gewiß mit Befühlſeyn.

Ein Affe würde, auf ſeine (vielleicht gerade vieler Magistrorum legentium) Weiſe, die Kritik der Vernunft vom Anfang zum Ende nicht bloß ſtäblich fühlen, ſondern wirklich buchſtäblich leſen können. Er würde ſchon ſelbſt umblättern (da man dies für die Senſitiva thun müßte) würde jede Zeile von der Linken zur Rechten, und jedes Wort darin ordentlich nicht bloß ſehen, vielleicht ſich gar Brillen aufſetzen (ich habe einen Affen ſelbſt das bei'm Leſen thun geſehen), um Alles recht einzuſehen; ſondern wirklich die Dinteneracheinungen durch mehrere Kategorieen ſeines Affenverſtandes filtriren und deſtilliren, durch alle beinahe — ich behaupte gar durch alle von Kant als wirklich nützliche und brauchbare anerkannte — würde alſo Alles von Anfang zu Ende in dem Buch nach und nach nicht bloß ſinnlich empfinden, ſondern nicht ohne Selbſtbewußtſeyn verſtändig begreifen.

Nach Kant, ſollte ich nun eben ſo thun und meine Vernunft, die Schwärmerin mit ihren durch keine Erfahrung zu bewährenden Ideen, bei Seite laſſend, ſeine

Kritik nur aufleſen und nachleſen. Ich, der ich aber weder ein Aff, noch ein Magister legens bin, der ich glaube, nicht bloß meine zeitlichen Fühlfäden und räumlichen Brillen, ſondern auch meine überſinnlichen Augen, um ſie zu benutzen, empfangen zu haben, ich leſe nicht nur die Zeilen auf, leſe nicht bloß die Worte nach, ſondern leſe beide durch. Den Tiefſinn meiner Vernunft brauchend, dringt mein Geiſt durch alle Schachteln und Hüllen der fremden Gedanken zum fremden Geiſte. Ich nehme nicht nur in der erſten, nicht nur in der zweiten, ſondern in der dritten Potenz o. in der Potenz des vernünftigen Wahrnehmens, wahr. *)

Aber — laſſen ſich die materielle Erſcheinungen, die Buchſtaben, Worte, Perioden und andere kleinere oder größere, ſichtbare und begreifliche Theile eines Buchs — mit den materiellen Erſcheinungen der ein-

---

*) Empfindung (ſinnliche) nenne ich die erſte Potenz der Wahrnehmung — (der Pflanze) — Begriff (verſtändlicher) die zweite Potenz der Wahrnehmungen — (des Thieres) — Idee, vernünftige Anſchauung (der Vernunft) die dritte Potenz der Wahrnehmung (des Menſchen). Ihre ſpecifiſche Bedingung durch die zwei untern Potenzen macht ſie zur menſchlichen (nicht rein geiſtigen) Wahrnehmung. Specifiſche ſag' ich — denn jeder endliche Geiſt nimmt durch Vermittelung wahr — aber dieſe Vermittelung kann, während die höchſte Potenz in der Form dieſelbe bleibt, ſehr verſchieden ſeyn. Wie der Sinn, ſo der Verſtand — wie beide ſo nicht die Vernunft, ſondern das Vernommene der Vernunft.

Sinnlich, verſtändig, vernünftig iſt alſo, oder kann der Menſch ſeyn. Es läßt ſich ein Dominium einer beſondern unter dieſen Potenzen denken. Welche ſcheint die Dominirende im Menſchen überhaupt zu ſeyn — im menſchlichen Geſchlechte? Die Potenz des Verſtandes

fachen und zusammengesetzten Körper, Bewegungen und Natur-Massen des Universums (worin ich, der Leser, selber ein Buchstabe, oder höchstens ein Wort, bin) vergleichen?

Wie sich vergleichen läßt! Jedes Gleichniß hinkt, weil's ein Aehneln nicht ein Gleichen ist. Dem Principio cognoscendi nach, subjectiv, in wie fern nur vom Studium des Einen und des Anderen die Rede ist, lassen sie sich vollkommen vergleichen. Und hievon war bis jetzt nur die Rede. Das Hinken des Gleichnisses betrifft nur das Principium essendi, objectiv — in wie ferne die Zeichen des Buchs willkührliche, zufällige anders seyn könnende, die des Universums nothwendige, nicht anders seyn könnende Zeichen sind.

Nach Kantischen Begriffen hinkt das Gleichniß aber nicht; denn ihm ist die Natur, wie das Buch, ein Artefact, und seine Zeichen, wie die Buchstaben, fingirt.

Du hast ja selbst (siehe deine Vorrede) erklärt, daß das Mehr, um objective Gültigkeit, die du reale Möglichkeit nennst, zu geben, dieses Mehr eben nicht in theoretischen Erkenntnißquellen gesucht zu werden brauche, es könne auch in practischer liegen. Nun ist aber die practische Erkenntnißquelle gerade das Ich in seiner höchsten Potenz, in seinem Setzen. Wir behaupten ja nicht, daß unser Ich ein bloß theoretisches, oder speculatives, sondern ein speculirendes und speculirtes Ich. Wir sagen nehmlich so. Im speculirenden Ich ist das Speculative die Form, das Speculirte der Stoff, beides aber das Ich. Es ist nehmlich das Auge das Gesicht und das Sichtbare zugleich — wie jedes Auge, wodurch Niemand schaut, mit dem Niemand sieht, und das nichts als seine eigene Form anschaut, nothwendig seyn muß. Es ist ein Gesicht, das zugleich das Auge und das Sichtbare ist — wie jedes Sehen, worin nichts gesehen wird,

nothwendig seyn muß. Es ist ein Sichtbares, das zugleich das Sehen und das Sehende ist — wie alles Sichtbare, dem nichts als Sichtbarkeit zu Grunde liegt, nothwendig seyn muß. Was kann Kant consequent auf diese Consequenzen antworten? Schlechterdings nichts; denn das Central Auge, das durch jedes Auge schaut; das Object alles subjectiven Sehens, und das Subject aller objectiven Sichtbarkeit, hat er wegkritisirt. Daß er das absolute Object seiner absoluten Subjectivität — den absoluten Gegenstand — das absolute Auge nicht geleugnet — danach frägt der speculirende Idealist mit Recht nicht — er hätte zufolge seiner Kritik es leugnen sollen. Denn nur durch Inconsequenz läßt er Gott und die Welt als etwas anders als bloße Gebehrden des sich in sich selbst spiegelnden Ich's gelten.

Der Kopernikanische Gedanke, den Satz der Sinnlichkeit, daß die Sonne um die Erde laufe, umzukehren, und die Sonne in's Centrum zu setzen, glückte. Der Kantische Gedanke, den Satz der Vernunft, daß Gott Urheber der menschlichen Freiheit sey, umzukehren, und die menschliche Freiheit zur Trägerin Gottes zu machen, glückte nicht.

Was Philosophiren voraussetzt.

Die seltensten Momente im menschlichen Leben sind die Vernunftmomente — die häufigsten und beinahe allgemeinen die Momente der Sinnlichkeit.

* * *

Im reinen Vernunftmoment hört das Selbstbewußtseyn auf, wie im bloßen Sinnenmoment. Wie in diesem das ganze Wesen gleichsam nichts als Empfindung ist, so ist in jenem der Mensch nichts als reines Seyn. Das Gefühl im Ergreifen dieses Seyns, oder im Ergriffenwerden desselben (die Seligkeit im reinen Denken und Wollen, das ich Glauben nenne) ist unendlich verschieden von dem Gefühl im Begreifen (das Vergnügen im Wissen) und vom Gefühl im Greifen (die sinnliche Lust im Empfinden) die beide keine wahren, keine innern Gefühle sind — sondern isolirte, bloß thätiges oder bloß leidendes Empfinden.

* * *

Im Vernunftmoment ist die Seele weder handelnd noch leidend — sondern bloß selig — Seele seyend — im metaphorischen Sinne beides — im eigentlichen — weder das eine noch das andere. Im Verstandesmoment ist sie bloß willkührlich handelnd; im Sinnenmoment bloß unwillkührlich leidend.

* * *

Die Vernunft, Kraft ihrer Einsicht, nicht bloß in sich, als Vermögen, sondern in sich als Kraft, will aber etwas mehr als diese Seligkeit (ihre eigene Befriedigung) sie will die menschliche Seligkeit, Befriedigung des ganzen Menschen, des endlichen Wesens, worin und woran sie sich offenbart. Der sinnliche Mensch muß leiden, weil er Sinne hat, und soll handeln, weil er Verstand hat — beides aber auf das Gebot der Vernunft und um der Vernunft willen.

* * *

Alles, was das Evangelium von Christus behauptet, läßt sich (als Personificirung der Idee) auf die Vernunft im Menschen, diesen Logos, der im Anfang war, und bei Gott war, und Fleisch ward, und unter uns wohnte, anwenden.

* * *

Wie Christus antwortet, wenn man ihn über sein Verhältniß zum Vater befragt, so antwortet die Vernunft, wenn man sie über ihr Verhältniß zu Gott befragt.

* * *

Der Mensch, Kraft der Einsicht und des auf vollkommene Einsicht gegründeten Gebots dieser Vernunft (das Vernunftgebot ist nichts als die Offenbarung ihrer Einsicht, ihr Soll ist nur (wie im Tämischen) das Futurum ihres *est* = *erit*), soll nicht bloß vernünftig, soll auch verständig und sinnlich seyn, weil er nicht bloß vernünftig, sondern auch verständig und sinnlich ist.

* * *

Die Vernunft will aber, daß der Menſch ſeine Sinnlichkeit dem Verſtande, und ſeinen Verſtand der Vernunft unterordnen ſoll, weil dieſe Ordnung Gottes Verordnung iſt.

* * *

Die Vernunft (als menſchliche Vernunft) nehmlich fühlt ſich gebunden, in Banden, die ſie nicht ſelbſt geflochten hat, die ſie billigt, weil ſie zweckmäßig ſind, aber nicht bewirkt. Sie fühlt ſich in ihrem Seyn bedingt — in ihrer Unendlichkeit eingeſchränkt. Sie fühlt ſich gleichſam ein Accidens ihrer eigenen Subſtanz. Dies Gefühl nicht ihrer Grenzen (denn ſie hat keine und fühlt keine) ſondern ihrer Begrenzung (incarnatio) verwandelt ihr Gebieten in ein Gehorchen: Vater dein Wille geſchehe!

* * *

Sie iſt nehmlich als gebundene (menſchliche Vernunft) zwar immer eine, aber nicht alle Vernunft: Strahl des Lichts, nicht das geſammte Licht ſelbſt, noch weniger der Quell des geſammten Lichts, der alle Strahlen, mithin auch ſie in ſich vereinigt. Sie fühlt ſich nicht quillend, ſondern entfließend — Seyn aber nicht Ur Seyn. Zwar fühlt ſie ſich nicht erſchaffen; aber auch nicht erſchaffend. Das Verbum esse iſt in ihr flectirt, hat einen Modus und ein Tempus — und iſt nicht das reine Infinitiv. Dies fühlt ſie nicht durch ſich ſelbſt, ſondern durch den Modus und das Tempus, welche ſie unmittelbar wahrnimmt als Raum und Zeit. Denn Raum und Zeit ſind nichts anderes als Modus und Tempus des unendlichen Seyns. Sie fühlt ſich offenbarte, nicht offenbarende Vernunft: Geiſt, nicht Gott.

* * *

Es verſteht ſich, daß wenn wir vom Gefühl (Ahnden, Innewerden, Anſchauen, Glauben, einfachen, reinen Vernehmen der Vernunft ſprechen) wir von der Perſon der Vernunft, und nicht von der reinen Vernunft ſprechen. Dieſe Perſon der Vernunft iſt der menſchliche Geiſt in ſeiner Individualität als einzelner Strahl der Gottheit und beſonderer Theil der Welt.

* * *

Dieſer Geiſt iſt nun nichts anderes als die göttliche Einheit im Mannigfaltigen der Menſchheit — der Menſch ſelber, als Menſch, in ſeiner Reinheit und Vollſtändigkeit.

* * *

Was heißt aber der Menſch in ſeiner Reinheit und Vollſtändigkeit (möglicher Vollkommenheit) als Geiſt und Perſon der Vernunft? Nicht irgend ein abſtrahirtes Vermögen, nicht irgend eine iſolirte Kraft, in ihrer beſondern höchſten Stärke, ſondern alle ſeine urſprünglichen Vermögen und Kräfte zuſammen in harmoniſcher Reife. Was dieſe Einheit, als Quinteſſenz der Essentialia constitutiva ſeines Weſens, denkt und fühlt, iſt das Wahre für ihn, für die Menſchheit, Philoſophie — Religion.

* * *

Das Iſoliren ſeiner Kräfte, und die ausſchließende Anſtrengung ſeiner beſondern Vermögen, giebt, und kann keine auch nur für ihn ſelbſt allgemeingeltende und befriedigende Reſultate geben. Selbſt die ausſchließende Anſtrengung ſeines Verſtandes kann ihm nur Arithmetik oder Geometrie geben, und ſelbſt dieſe nur unter dem Obwalten der eigentlichen Logik der Ideen ſeiner Ver-

nunft, der Regierung des Logos. Aber was sag' ich? Isolirter Verstand kann zwar arithmetisch und geometrisch verfahren (denn das ist gerade das Geschäft des Verstandes) aber weder Arithmetik noch Geometrie, als Wissenschaften, erweitern, geschweige denn erfinden. Es ist jedes isolirte Denken ein blindes Denken, wenn es ein Denken ist. Es ist aber kein Denken; denn jedes Denken ist zwar ein Verknüpfen — aber jedes Verknüpfen nicht Denken. Addiren und Multipliciren, Subtrahiren und Dividiren ist zwar nicht ohne Denkkraft möglich — und inwiefern jede Synthesis ein Denken voraussetzt, weil es mehr als bloß Empfinden ist, kann man freilich sagen, daß jeder Rechnende denkt, und jeder Berechnende etwas denkt. Aber wenn er nichts anders thut dabei als summiren, so dürfte dies Denken auch einem Thiere beigelegt werden können (denn es giebt Phänomene ihrer Handlungsweisen, die das Vermögen des Addirens, Subtrahirens und Vergleichens der Größen nothwendig voraussetzen) und es ist dann nichts weniger als ein menschliches Denken.

* * *

Es ist daher ein Irrthum, wenn man, um richtiger zu philosophiren, irgend ein Vermögen im Menschen, geschweige denn alle übrigen außer dem Verstande, oder der Vernunft im gemeinen Sinne (dem Abstractionsvermögen, in welches Kant z. B. beinahe durchgängig die von ihm sogenannte theoretische oder speculirende Vernunft setzt — das vernünftelnde Vermögen — das nichts ist, als der sich seiner Schranken überhebende an die Stelle der Vernunft setzende Verstand) bei Seite setzen, oder gleichsam verbannen will — noch unvernünftiger, rasend möchte ich sagen, darüber zu klagen, daß bei'm Philosophiren der Einfluß dieser Vermögen —

(z. B. der Sinnlichkeit, der Einbildungskraft, der Phantasie u. s. w.) trotz allem Bestreben, ihn zu entfernen, noch immer in etwas dableibt. Denn ließe sich bei'm Denken irgend ein dem Menschen natürlich angehöriges Vermögen ganz aufheben, würde alle Speculation vollends toll werden. Absolute Tollheit ist nichts als das Dominiren eines einzelnen Vermögens auf Kosten aller anderen; gemeine Tollheit (denn es giebt keine absolute, aus Gründen, die ich nicht hier auseinandersetze) das Dominiren einiger Vermögen auf Kosten einiger anderer. Auf Kosten will hier sagen: mit Abwesenheit. Denn jede besondere Kunst und Wissenschaft setzt freilich die vorzügliche Anwendung eines durch Natur unter den andern vorragenden Vermögens voraus, also gewissermaßen auf Kosten der übrigen, aber dennoch mit durchgängiger Gegenwart derselben. So ist die Phantasie z. B. im Dichter gleichsam hervorragend, und er wendet bei'm Dichten mehr das Vermögen der Einbildungskraft als des Verstandes an; würde er aber ganz ohne Verstand phantasiren, käme nie ein Gedicht, sondern nur ein verworrener Traum heraus — würde er zwar mit Verstand, aber ohne Vernunft phantasiren — so würde zwar sein Gedicht Gedicht, aber nicht ein Gedicht seyn — und würde er zwar mit Verstand und Vernunft phantasiren, aber ohne ästhetische Urtheilskraft (Geschmack), so würde er uns freilich ein Gedicht, aber nicht ein schönes Gedicht liefern. Aus diesem Grunde wird gemeiniglich aus poetischen und musikalischen Wunderkindern nichts Großes — und wenn aus ihnen was Großes wird, wie Klopstock, Jean Paul oder Mozart — nichts Vollkommenes (omnibus numeris absolutum) wie etwa Göthe, Jacobi oder Gluck. Braucht man aber zum Dichten philosophische Vermögen, braucht man noch gewisser zum Philosophiren dichterische neben dem besondern

Hauptvermögen; denn Philoſophie iſt noch weit umfaſſender als Poeſie, und ſowohl ihr Zweck als ihr Object allgemeiner.

Die am meiſten unphiloſophiſche Trennung des Gemüths, um die Wahrheit zu finden und darzuſtellen, iſt aber die Iſolirung der theoretiſchen von den practiſchen Vermögen im Menſchen — das Denken z. B. ohne alles Intereſſe, was ſo ſehr angeprieſen wird — das nehmlich zwar nicht unmoraliſche aber auch nicht moraliſche Denken um des bloßen Denkens willen — das von der Vernunft alſo unabhängige Denken (denn dieſe gebietet ja nicht bloß äußerlich ſittlich, ſondern auch innerlich ſittlich zu handeln). Man könnte dieſes von der practiſchen Vernunft unabhängige Denken ein bloß mechaniſches Philoſophiren nennen ohne alle Dynamik, mithin ohne wirkliche Organiſation — um mich Kantiſcher Ausdrücke zu bedienen. Die Wahrheit ſuchen einzig um der Wahrheit willen, kann nur dann gerechtfertigt werden, wenn vorausgeſetzt wird, daß das Wahre und das Gute Eins ſeyn und nothwendig zuſammenfallen müſſen. Wenn dies aber vorausgeſetzt wird, warum nicht eben ſo gut das Wahre um des Guten willen ſuchen? Es wird aber nicht vorausgeſetzt; denn ſonſt würde man nicht ſo oft von der Kühnheit, in ſeiner Speculation vor keiner Folge zurückzubeben, als von der philoſophiſchen Tugend ſprechen hören.

Nun iſt aber dieſe ſogenannte Tugend in meinen Augen gerade das philoſophiſche Laſter, ſpeculirende Sünde. Denn ſie geht von einer Trennung aus, die der Quell zugleich alles Irrthums und Verbrechens iſt — die Trennung nehmlich des An ſich Guten und des An ſich Wahren — der Zweifel, dem ſie durch ihre Kühnheit Trotz bietet, iſt eine practiſche Skepſis —

und ihre Kühnheit auf den Fall hin, unterliegen zu müssen, eine blinde Raserei. (Wenn es denn so ist, (wenn Verdammniß ist) so will ich verdammt werden; denn ich bin ein freier Appenzeller). Daran zweifeln, ob es etwas an sich Wahres gebe, ist eine theoretische Skepsis — und verzeihlich — die Schwachheit mithin, es bei dem anerkannten Guten bewenden zu lassen, sich daran zu halten, es möge wahr oder falsch seyn, ist keine Feigheit; ist freilich keine Tugend, aber auch kein Laster. (Ich mag mich irren, ich will doch gut seyn. Hiob). Zweifeln aber, ob es etwas Gutes an sich gebe, oder ob das an sich Wahre gut sey? und es doch durchaus wollen, ist Vermessenheit.

* * *

Kant hat (in der K. d. r. V. wenigstens) nur mit dem Verstande philosophirt — d: oder nicht philosophirt. In der K. d. p. V. hat er gezeigt (so wie in der K. d. U.), daß ihm philosophirende Phantasie um nichts weniger als philosophischer Geschmack fehle, und daß die Abwesenheit beider in seinem Hauptwerk kein natürlicher Mangel, sondern eine künstliche Verbannung sey, wie ein gewisser Mangel an Verstand in seiner K. d. p. V. Kant hat kritisirt in der gemeinen Bedeutung des Worts, worin kritisiren leichter als besser machen ist, und dazu freilich reicht der Verstand hin, in seinem ganzen Umfang genommen, worin er die Urtheilskraft mit einbegreift. So Hume — mit dem Kant überaus viel Aehnlichkeit hat — nur daß er ungleich mehr Kenntnisse besitzt. So Aristoteles, von dem ich ihn kaum unterscheiden kann.

Plato hat unter allen mir bekannten Philosophen am philosophischesten philosophirt, indem die Gegenwart aller Vermögen in seinen Gesprächen merklich ist. In

allen ſeinen Unterſuchungen verräth er reine Vernunft, hellen Verſtand, ſchönen Sinn, erhabenes Gefühl, lebendige Phantaſie. Auch iſt etwas Dynamiſches in Plato, was ganz anders ergreift, als das Mathematiſche in Ariſtoteles. Auch Methode hat er, ohne Methodiſt zu ſeyn: organiſche nehmlich. Jacobi hat Aehnlichkeit mit ihm. Spinoza hat zu ſehr mit bloßer Vernunft philoſophirt.

* * *

Was heißt aber mit bloßer Vernunft philoſophiren? Sich in bloße Ideen vertiefen.

* * *

Die philoſophirende Vernunft, ſagt man. Der Ausdruck iſt aber im Grunde unſchicklich. Denn die Vernunft ſucht nicht, unterſucht nicht, zergliedert nicht, prüft nicht, denkt nicht, vergleicht nicht, unterſcheidet nicht, ordnet nicht. Was geſucht wird im Philoſophiren, liegt in ihr. Sie iſt vielmehr Object als Subject der Philoſophie.

* * *

Das philoſophirende Gemüth ſollte es heißen. Gemeiniglich iſt es nur der philoſophirende Verſtand, die philoſophirende Klugheit, der philoſophirende Witz, oder gar die philoſophirende Phantaſie.

* * *

Ich weiß nicht, wie ich mich ausdrücken ſoll, um klar zu machen, was ich unter jener Einheit, oder Vereinigung der höchſten Kräfte und edelſten Vermögen im Menſchen verſtehe, worin ich behaupte, daß ſie allein in der Philoſophie Stimme habe, und Stimme geben könne.

Es fehlt der Sprache an einem Wort für dies Gesammtvermögen, das aber zuverläſſig da iſt, und ohne welches nichts vollendetes Harmoniſches, nichts Ganzes, das das Gepräge der Menſchheit trägt, zu Stande gebracht werden kann. Ich möchte es den Menſchenſinn nennen — Sinn in der Bedeutung genommen, worin es im Unſinn negativ und in dem Adjectiv ſinnvoll genommen wird — und worin es dem Thierſinn entgegen und übergeſetzt wird. = Keine volle Seelenkraft des natürlichen, unverderbenen und zugleich mannigfaltig harmoniſch gebildeten Menſchen. Es iſt das, was vermuthlich Einige durch den geſunden Menſchenverſtand, Andere durch die geſunde Vernunft, andere durch den Sensus communis, andere durch good plain common sense, und Montaigne durch jugement haben andeuten wollen. Es iſt nicht theoretiſche oder practiſche Vernunft, es iſt nicht Verſtand oder Denkkraft, es iſt nicht Urtheilskraft, es iſt nicht Witz, es iſt nicht Einbildungskraft, es iſt nicht Phantaſie — es iſt dies Alles zuſammen in einer hellen Energie, wie die wieder in Eins concentrirten Farben des Prismas in einem Lichte — oder wie der Grundton der Glocke, in deſſen Klang alle Conſonanzen liegen.

Man ſollte nehmlich, dünkt mir, als ganzer allgemein gebildeter, allgemein unterrichteter und zumal durchaus edler Menſch, und nicht bloß als Logiker, Kritiker, Phyſiker, Hiſtoriker, Dichter, nach dem homeriſchen Ausdruck in des Herzens Geiſt und Empfindung philoſophiren.

Propädeutik des Philoſophirens ſollte nicht bloß Studium der erſten anerkannten Selbſtdenker, ſondern der meiſten übrigen Wiſſenſchaften, und zumal höchſtmögliche ſittliche Vervollkommnung ſeyn. Nur wer ſich ſagen könnte, ich weiß, was bis heute in allen Wiſſenſchaften ausgemacht worden iſt, und ich habe Selbſtherr-

ſchaft über alle dem Weiſen unanſtändige thieriſche Leidenſchaften errungen — dürfte ſich hinſetzen, ein neues philoſophiſches Syſtem, oder eine Kritik der bisherigen zu liefern. Nur von einem Weiſen kann Weisheit offenbart werden — vollſtändige Kunde und erprobte Tugend ſind aber Conditiones sine qua non des Weiſen.

Es würde hieraus unmittelbar folgen, daß nicht der erſte der beſte, noch ſo genialiſche junge Student, irgend ein Zuhörer z. B. eines angehenden Profeſſors oder Leſemeiſters, ſich ſogleich hinſetzen ſollte, Plato, Descartes, Spinoza, Leibniz und Jacobi in die Schule zu nehmen, und das Non plus ultra der Weisheit in einem Alles erklärenden und Alles begründenden Syſtem menſchlicher Wiſſenſchaft zu liefern.

Scribimus indocti doctique poemata passim. Das läßt ſich aber zur Noth ertragen, denn auch Gaſſenlieder ſind Gedichte — und zum Gaſſenliede wird nicht bloß weder Gelehrſamkeit noch Geſchmack erfordert, ſondern es iſt ſogar erſt recht gut, wenn beide fehlen, da die Gaſſenjungen es ſonſt weder verſtehen noch fühlen würden. Aber daß Philoſophemata eben ſo beliebig erſcheinen, iſt ganz unerträglich; denn Metaphyſik läßt ſich ja nicht zu dem Pöbel herab, ſondern erſcheint nur am Hofe der Menſchheit.

Die Griechen hatten Syſteme der Lehrer und Meiſter, wir Teutſchen haben Syſteme der Schüler und Jünger. Jene lieferten Weltweisheit, dieſe Studentenwiſſerei. Auch ſcheint mir noch dieß oder jenes neuere Philoſophem ſich zu einem platoniſchen ohngefähr ſo zu verhalten, wie ein Landsbuterburſch, der ſich in Prenz berauſcht, zu einem athenienſiſchen Bürger, der die Cicuta trinkt.

Die Anmaßung der Philoſophen iſt im umgekehrten Verhältniß zu ihren Kenntniſſen — man vergleiche den Ton der Alten mit dem der neueren — und die Prahlerei eines allerneueſten Philoſophen mit der Beſcheidenheit eines Leibniz — der nachdem er den Kreis faſt aller zu ſeiner Zeit möglichen Kenntniſſe vollendet, nur in's Audienzzimmer der wahren Philoſophie eingetreten zu ſeyn hoffte. Opp. 11 T. I. p. 263.

Aufgabe der Philoſophie.

(17. Januar 1810)

Die Hauptfrage des Philoſophen iſt nicht: Was iſt Wahrheit — denn dieſe iſt eine bloß logiſche oder mathematiſche Frage, die jeder ſich längſt, bevor er zu philoſophiren anfieng, hinlänglich beantwortet hat — durch die alles Denken begleitende Gewißheit, welche im Satze des Widerſpruchs ausgedrückt iſt — ſondern die Hauptfrage des philoſophiſchen Forſchens iſt: Was iſt wahr in der Wahrheit?

* * *

Die Frage iſt auch nicht: was iſt dies Wahre in der Wahrheit für mich? Denn dem Getäuſchten iſt das Falſche wahr — ſondern was iſt Wahres in der Wahrheit für Alle?

* * *

Die Frage iſt auch nicht, was iſt wahr in dieſer Beziehung, nach dieſer Anſicht, aus dieſem Geſichtspunkt, auf dieſem Standpunkt; ſondern was iſt wahr in allen Beziehungen, nach allen Anſichten, aus allen Geſichtspunkten und auf allen Standpunkten — d. h. was iſt das An ſich Wahre?

Das Erſte dünkt mir, was dem Fragenden auffallen muß, wenn er ſeine Frage ſo geſtellt hat, wie die Vernunft ſie wirklich aufwirft, iſt daß das Urwahre, das Wahre an ſich, unmöglich etwas Subjectives ſeyn

könne. Denn wär' es etwas Subjectives, ſo braucht' ich ja erſtlich nicht darnach zu fragen — es mit vieler Mühe zu ſuchen. Alles Subjective beſitze ich ja in vollkommenſtem Grade. Zweitens wär' es ja denn nicht in aller Beziehung u. ſ. w. wahr.

* * *

Das Wichtigſte in der Philoſophie iſt die Aufgabe derſelben recht zu ſtellen.

Wie man im Walde frägt, erhält man Antwort, heißt es auch hier. Frägt man recht, wird ſchwerlich die rechte Antwort ausbleiben.

Die Vernunft kann aber auf unvernünftige Fragen nichts antworten. Ihr Schweigen auf alle Fragen meiner Sinnlichkeit in der Sprache der Kategorien, iſt mir aber ein heiliges bedeutungsvolles Schweigen — und verbürgt mir, daß bloßes Denken ihre Sprache nicht ſey, und daß mein Verſtand ihre Antwort nicht verſtehen würde.

* * *

Gott allein kann die ewige Frage meiner Vernunft beantworten. Gott antwortet aber nur dem Betenden, nicht dem Fragenden — der vernünftigen Andacht des nach Reinheit ſtrebenden Herzens, nicht der eiteln Wißbegierde des herzloſen Selbſtdenkens.

* * *

Kant hat im eigentlichen Sinne das Höchſte im Menſchen und in der Natur in die Schule genommen. Er lehrt die Vernunft im Theoretiſchen Ruſchen und im Practiſchen Appertiren.

* * *

Die Vernunft fragt nach der Wahrheit, entweder mittelbar durch den Verſtand, und erhält Antwort darnach — keine befriedigende — oder unmittelbar durch's religiöſe Gefühl, und erhält unmittelbar befriedigende Antwort: Gott iſt. Er hat uns g'rad' erſchaffen, wir ſuchen aber viel Krümme.

* * *

Faſt alle Schriftſteller, und ſelbſt die Philoſophen, nicht einmal Jacobi ausgenommen, ſcheinen mir mehr oder weniger, häufiger oder ſeltener, die Vernunft mit dem Verſtande zu verwechſeln. Die ſpeculirende Vernunft, die kritiſirende Vernunft — reine Vernunft (die Vernunft iſt nie empiriſch, es giebt keine unreine Vernunft) — ſollte ſpeculirender Verſtand, kritiſirender Verſtand, reiner Verſtand heißen.

* * *

Hätte Jacobi nicht die Vernunft ein wenig verkannt, würde er uns vielleicht das Syſtem des Glaubens geliefert haben.

* * *

Ein Syſtem des Glaubens iſt denkbar: Analyſis der Idee von Gott.

* * *

Es giebt wahrſcheinlich wenigſtens drei Grade des Bewußtſeyns — des vegetabiliſchen — des animaliſchen — und des vernünftigen Bewußtſeyns. Der Menſch vereinigt alle drei; denn wo das Höhere iſt, iſt auch das Niedere — das Thier hat die zwei unteren Grade.

* * *

Der unterſte Grad des Bewußtſeyns eines organiſchen Weſens iſt das nicht unterſcheidende Selbſtbewußtſeyn, das Empfinden — das bloß ſubjective Wahrnehmen des Subjects. (Pflanze.)

Der zweite Grad — das unterſcheidende Selbſtbewußtſeyn, das Sinnen — das ſubjective Wahrnehmen des Objects. (Thier.)

* * *

Der dritte Grad iſt das philoſophirende Bewußtſeyn — das über das ſubjective Empfinden, und das objective Wahrnehmen — über alles empiriſche Bewußtſeyn und Selbſtbewußtſeyn erhabene Gewiſſen. Gottbewußtſeyn. (Geiſt.)

* * *

Wenn das Thier im Menſchen ſpeculirt, kömmt eine lockiſche Philoſophie heraus — höchſtens eine Kritik der reinen Vernunft.

Wenn die bloße Pflanze im Menſchen ſpeculirt — eine Fichtiſche Wiſſenſchaftslehre.

Wenn der Geiſt ſpeculirt — kömmt gar kein metaphyſiſches Syſtem heraus, weder theoretiſche noch practiſche Philoſophie, ſondern — Religion, die Beides iſt.

* * *

Wenn die Praxis der Vernunft nicht bloße Erſcheinung iſt, ſo iſt Theorie der Vernunft nothwendig Ontologie. Die Anſchauung der Vernunft iſt über das Empiriſche eben ſo erhaben, als das vernünftige Wollen über ſinnliche Triebe.

* * *

Wer leugnet, daß die Welt, ſinnlich betrachtet, ein Chaos von bloßen Empfindungen, die durch den Verſtand allein unterſchieden und geordnet, nur eine ſubjective Scheinwelt, eine Welt der Erſcheinungen — eine bloß als ſinnliche begriffene Welt, geben können, ſey? Das Geſchäft der reinen Vernunft iſt ja eben darzuthun, und zwar durch eine ihr eigenthümliche Anſchauung, daß jene Erſcheinungen bloße ſinnliche Vorſtellungen ſind, und jener Schein allein von dem ſubjectiven Geſichtspunkt herrühre.

* * *

Die Vernunft iſt eben dadurch, was ſie iſt, daß ihr Standpunkt im Endlichen zwar ſubjectiv, aber ihr Geſichtspunkt frei, und ihre Ausſicht objectiv iſt.

* * *

Das Abſolute (das Merkmal der Vernunft) iſt über alle Subjectivität und Objectivität erhaben. Denn ſowohl Subjectives als Objectives — und ſogar beides zuſammengenommen, wenn es einmal unterſchieden worden iſt, ſetzt Bedingung und Beſchränkung voraus. Alles Subjective iſt einſeitig, und alles Objective vielſeitig — ſetzt Einſeitigkeit und Vielſeitigkeit zuſammen, es kommt nur Unvollſtändigkeit heraus. Aus lauter geraden Linien kömmt in Ewigkeit kein Cirkel zu Stande. Denn das Objective iſt ja nichts anders als das geſpiegelte Subjective, und das Subjective das geſpiegelte Objective — Schein der Erſcheinung und Erſcheinung des Scheins.

* * *

Im Object ist indessen mehr außer dem Subject enthalten, als im Subject außer dem Object. Denn daß das Objective Nicht-Ich größer sey, als das subjective Ich, giebt selbst Fichte zu — indem mein Ich Object unter Objecten werden, das gesammte Nicht-Ich aber niemals Subject unter Subjecten werden kann. Das Objective ist also der Träger des Subjectiven, und nicht umgekehrt. Der Punkt ist zwar unendlich, wie der Raum, weil er gar nicht gemessen werden kann; allein der Punkt ist im Raume, und nicht der Raum in dem Punkt. Es lassen sich Millionen Ichs denken, aber nur ein einziges, allen gemeinschaftliches Nicht-Ich.

Daher ist das Objective schon wichtiger als das Subjective in der Philosophie. Denn das Subjective, wenn es nicht objectiv wird, ist eigentlich gar nichts für die Erkenntniß. Was ist ein Ich ohne Selbstbewußtseyn, mithin ohne Nicht-Ich? als Nicht-Object — als bloßes Subject? Das Object ist aber immer da, überall da, selbst im Traume, selbst im Tode; denn wenn ich schlafe, wacht ein Anderer, wenn ich todt bin, lebt ein Nicht-Ich o. das Object.

* * *

Vernunft und Sinnlichkeit sind die zwei Naturen des Menschen. Es entsteht mancher Irrthum aus der leicht zu mißverstehenden Benennung: Vermögen — unter andern der Kantische, als wären sie gleichartig, als gehörten sie zu derselben Klasse — Instrumente der Subjectivität — Organe des Ichs.

Verstand ist das eigentliche Vermögen des Menschen, und zwar das Vermögen seiner doppelten Natur — in wiefern die vernünftige Natur sich darin äußert: Urtheilskraft — in wiefern die sinnliche sich darin äußert: Einbildungskraft.

Weder Vernunft noch Sinnlichkeit aber sind Vermögen sensu stricto. Es sind noch weniger Formen. Es sind Wesen d. i. Naturoffenbarungen, der unbedingten und der bedingten, der unendlichen und der endlichen Natur, Gottes und der Welt, in der nothwendigen Duplicität der Menschheit.

Bemerkungen.

(18. Januar 1810.)

Pluche — schreibt der Reaumürschen Entdeckung, wie man Tapeten von Motten reinigen könne, mehr Werth zu, als Leibnizens Theodicee und Bernoullis algebraischen Rechnungen — sagt Mendelsohn. Dies erinnert mich an Voltaire's Erklärung in einer seiner Noten zu Pascal:

Voltaire: Un effet un bon artiste en haute-lisse, en horlogerie, en arpentage, est plus utile que Platon.

* * *

Sind Voltaire und Pluche wirklich dieser Meinung? Unmöglich. Solche Urtheile verrathen etwas Schlimmeres als Irrthum, wenn sie nicht bloße Figuren des Argumentirens ab absurdo sind — mithin das Gegentheil einleuchtend machen wollen.

Unglücklicherweise läßt sich Voltaire durch diese Auslegung nicht retten, wenn auch Pluche, dessen Philosophie oder Unphilosophie ich nicht kenne.

* * *

Pascal sagt irgendwo: L'âme est jetée dans le corps, pour y faire un sejour de peu de durée.

Voltaire macht zu dieser Stelle folgende Anmerkung:

„Pour dire que l'âme est jetée dans le corps, il „faudroit être sur, qu'elle est substance, et non qualité. „C'est ce que presque personne n'a recherché, et c'est „par où il faudroit commencer, en metaphysique, en „morale etc."

Ein Schriftsteller, der fähig gewesen ist, diese Stelle niederzuschreiben, wagt, Noten zu Pascals Gedanken zu machen?

* * *

Plato.

Im ersten Alcibiades, sagt dieser, als Sokrates ihn durch sein Fragen über das Gerechte und das Nützliche in die Enge gebracht:

„Bei den Göttern, Sokrates, ich weiß nicht was „ich sage; aber es scheint mir in der That was Unge„reimtes zu widerfahren, denn wenn du mich fragst, so „scheint mir bald dies bald dies.

Sokrates.

„Und du weißt wohl nicht, Lieber, warum dir das „widerfährt?

Alcibiades.

„Gar nicht.

Sokrates.

„Was meinst du, wenn jener dich fragt: haſt du „zwei Augen oder drei? zwo Hände oder vier? würdeſt „du dann bald dies antworten, bald das? oder immer „daſſelbe?

Alcibiades.

„Zwar iſt mir ſchon angſt und bange für „mich geworden; doch würde ich ja wohl immer „daſſelbe antworten.

Sokrates.

„Und die Wahrheit iſt, weil du das weißt? nicht ſo?

Alcibiades.

„Ich glaube ja.“ —

Ich wüßte keine Stelle, worin die Grazie der platoniſchen Schreibart reizender wäre.

* * *

Es iſt keine Eigenthümlichkeit der chriſtlichen Moral, wie Kant ſagt (Rel. innerh. d. G. der r. V. S. 66 Note) das Sittlichgute vom Sittlichböſen, nicht wie den Himmel von der Erde, ſondern wie den Himmel von der Hölle unterſchieden vorzuſtellen. Es iſt eine Eigenthümlichkeit der Moral überhaupt. Die indiſchen und griechiſchen Moraliſten hatten die nehmliche Vorſtellung. Sie haben zwar als Dichter ihr Elyſium und ihren Orkos an einander grenzend — aber als Philoſophen ihre Inſeln der Seligen und den Tartaros (des Hades Kerker), wo

die Böſen die peinlichſten und entſetzlichſten Qualen in Ewigkeit leidend, als Beiſpiele da hangen in des Hades Kerker. S. den Schluß von Platons erſten Alcibiades.

* * *

Die ariſtoteliſche — wie es ſcheint platoniſche und ohne Zweifel urſprünglich pythagoriſche — Idee von der Tugend-Mitte (medium utrinque reductum) — mit der Gottheit-Mitte (Geiſter-Sonne) — verbunden, iſt äußerſt fruchtbar an herrlichen Anwendungen.

* * *

Ich wundere mich, daß kein Denker an eine Symbolik gedacht hat. Wir haben Logik, Mathematik, Dialektik, Kritik. Ihnen allen fehlt eine Symbolik.

Descartes. (Platoniker.)

Sein eigentlich erſter Grundſatz iſt: Gott iſt — und Gottes Seyn iſt im Menſchen ein Gedanke aus Gott, das Erſte, das Urwahre, die Quelle aller anderen Wahrheit — die vollkommenſte Gewißheit.

Gott, als Principium essendi, iſt als Gedanke im Menſchen Principium cognoscendi aller wahren Erkenntniß.

Er leitet ſeine Demonſtration ſo ein. Entweder wird die Realität der Erkenntniß angenommen oder bezweifelt. Im Zweifeln aber ſchon offenbart ſich das Denken — mithin die Exiſtenz des Zweifelnden, als eines Denkenden. Was ſoll aber dieſem verbürgen, daß die Gewißheit, womit er ſich Exiſtenz beilegt, nicht bloßer Traum und Einbildung ſey? Es iſt zwar ein ſubjectives Dafürhalten, allein was giebt dieſem Dafürhalten Halt? Das Zugleich-Gedachtſeyn eines Andern, durch ſich ſelbſt exiſtirenden, urwahren Weſens — das nothwendig ſelbſt, den Grund der Möglichkeit und Wirklichkeit enthält.

Er hat in ſeiner Philoſophie durchgängig die Materie, den Inhalt, die Wahrheit vor Augen. Die Form der Erkenntniß — Logik — formale Wiſſenſchaft, iſt ihm Nebenſache.

Fehler Descartes.

Gott iſt ihm nur reales, abſolutes Object, in ſeiner Wirklichkeit durch bloße Möglichkeit begründet.

(Ein abſolutes Object iſt aber ein Widerſpruch, wie ein abſolutes Subject. — Auch kann Gott, als bloß möglich und wirklich, nicht Grund aller Möglichkeit und Wirklichkeit ſeyn).

— Subſtanz überhaupt: Reales Object, möglich und wirklich zugleich, keines andern Objects zu ſeiner Wirklichkeit bedürftig.

— Endliche Subſtanz: Reales Object, das keines andern Endlichen — aber des unendlichen Objects zu ſeiner Wirklichkeit bedarf.

— Unendliche Subſtanz: Das reale Object, das zu ſeiner Wirklichkeit nichts als ſeine bloße Möglichkeit vorausſetzt.

Leibniz. (Platoniker.)

Die ſo verſchriene Leibniziſche harmonia præstabilica wird ihnen unbewußt ſtillſchweigend von allen, auch ihren entſchiedenſten Gegnern angenommen. Denn ſie ſteckt eigentlich hinter der Behauptung des Allgemeingeltenden — das Syſtem des Behauptenden mag übrigens ſeyn, welches es wolle — realiſtiſch oder idealiſtiſch — objectiv oder ſubjectiv. Es wird nehmlich immer vorausgeſetzt, entweder daß die Weltenuhr ſich nach der Uhr unſeres Kopfs, oder daß dieſe ſich nach jener richte — in beiden Fällen aber iſt der Theil wie das Ganze, und das Ganze wie der Theil. Der ganze Baum iſt im Blatte — jedes Blatt iſt ein ganzer Baum. Das Auge des Sonnenſyſtems ſieht daſſelbe, was das Auge des Weltſyſtems, und jedes Auge der kleinen Erde was beide — zufolge des gemeinſchaftlichen Lichts und der nehmlichen Einrichtung. Nicht der Menſch allein iſt ein Mikrokosmus, alle ſubſiſtirenden Theile der Welt — in wieferne ſie wahrnehmen, ſind es. Das dürfte denn auch ſeine Richtigkeit haben — wenn Vernunft überall Vernunft iſt.

Kant.

Es iſt nichts ſonderbarer am Ende, als das ewige Zuſeldeziehen Kants gegen den Glauben, als Grund und Bewährung unſerer Erkenntniß; deßwegen, weil das heiße, Alles auf ein Gefühl ankommen zu laſſen. Da er gerade ſelbſt alles Stichhaltende in der Philoſophie auf die Erfahrung reducirt — auf äußere und innere Empfindungen nehmlich — mithin auf Gefühle. Warum nun aber das Gefühl meiner Haut zuverläſſiger ſeyn ſoll, als das Gefühl meiner innerſten Seele; warum Ankitzeln, wobei es Einen juckt, etwas Realeres ſeyn müſſe, als die Andacht, wobei es Einen ſchauert — mithin Gottes Daſeyn zweifelhafter, als das der Krätze, der Grundſatz problematiſcher, als der Ausſatz — begreife ich, nach ſeinem eigenen Syſteme nicht, wenn ich nicht vorausſetze, daß ihn bei'm Kritiſiren der Vernunft mehr juckte als ſchauerte.

Vernunft und Freiheit.

„Ich glaube nicht die Vernunft ein Resultat der bloßen Organisation.“ — Eher möchte ich die Organisation für ein Resultat der Vernunft halten. Aber wie? wird man fragen, kann der Geist seinen Körper bilden?

Das nicht. Aber der Körper wird dem Geiste angebildet, nicht der Geist dem Körper.

Die menschliche Gestalt entsteht ganz anders, als die Bildsäule. Diese ihre Seele (die Form, welche sie zum Helden oder Gotte macht) wird dem Steine angebildet — sie mag gehauen oder gegossen werden — mit der Gestalt; denn die Seele der Bildsäule ist nichts als diese Gestalt. Hier wird Geist dem Körper angebildet. So auch die Seele einer Uhr, die regelmäßige Bewegung. Sie ist erst da, wenn die Uhr fertig ist, als Resultat der mechanischen Zusammensetzung.

In organischen Bildungen muß aber die Seele dem Leib vorhergehen: die Kraft. Ist diese der ewigen verborgenen Centralsonne der Kräfte einmal entstrahlt, und dadurch endliche Kraft geworden, so erscheint sie sogleich diesseits des Reingeistigen an der Grenze des Uebersinnlichen und Sinnlichen als innere Bewegung, als bewegende Kraft, als Licht — Strahl — electrischer Funken — erster empfindbarer Gedanke, geoffenbarte Kraft, worin sich weiter nichts denken läßt, als Kraft, prima substantia

phænomenon, ens primitivum, originarium apparens, dynamische Monade. Sie erscheint, sage ich, diesseits des Reingeistigen an der Grenze des Uebersinnlichen und Sinnlichen. Was haben wir aber unter dieser Grenze zu verstehen?

Suchen wir uns zu orientiren. Seyn ist jenseits, Erscheinung diesseits. Jenes ist einfacher Geist, dieses mannigfaltige Offenbarung des Geistes. Die Grenze zwischen beiden läßt sich nur als ein Drittes denken, das weder unserer Idee vom Seyn, noch unserm Begriff von Erscheinung — weder unserer Idee vom Uebersinnlichen, noch unserm Begriff vom Sinnlichen entspricht, und das uns dennoch beim Denkenwollen des Einen und des Andern immer anspricht, als sich zwischen Beiden einstellend, und den Flug vom Einen zum Anderen hemmend. Dieses Dritte würde sich indessen niemals einstellen, wenn es nicht, wenn auch als Grenze des Uebersinnlichen und Sinnlichen, beiden gleich nahe, diesseits spielte, oder was dasselbe heißt, unserer sinnlichen Anschauung näher als unserer vernünftigen zu liegen schiene. Mit anderm Worten die Grenze des Geistigen und Materiellen muß sich unserm Gedankenflug als eine einschließende Grenze darstellen, unter anderm auch darum, weil wir als anschauende Wesen überhaupt (sinnlich oder vernünftig anschauend) uns immer im Mittelpunkte der Objecte denken — wir mögen als könnende und wollende, seyende Wesen an sich, auch noch so entfernt von der Mittelsonne der Subjecte seyn. —

Diese gleichsam concave Grenze zwischen dem Geistigen und Materiellen, dem Uebersinnlichen und Sinnlichen, dem Seyn und der Erscheinung — ist nun keine andere als der — Gott, das Geistige und Uebersinnliche

als abſolutes Seyn ausſchließende, die Welt, das Sinnenfällige, die Erſcheinungen, mit einem Wort, die geſammte Offenbarung Gottes einſchließende Raum. Am Horizonte dieſes Himmels der Erſcheinungen muß jeder Stern des Seyns für uns, als denkende Weſen, mit einer Bewegung von vergangener zu zukünftiger Ewigkeit, vom Oſtpunkt des Entſtehens gen Weſten des Verſchwindens in der Zeit aufgehen, wenn er nicht bloß wahr ſeyn, ſondern von uns wahrgenommen werden ſoll.

Jedes einzelne Seyn (jeder endliche Geiſt) offenbart ſich alſo als Subſtanz räumlich und als Kraft zeitlich — durch Daſeyn und Veränderung des Daſeyns o. Bewegung — alle Geiſter, als coexiſtirende Subſtanzen, im Nebeneinander, und als aufeinander wirkende Kräfte, im Nacheinander.

Ueber einige Merkwürdigkeiten der Kantiſchen Kritik.

(19. Januar 1810)

Das Merkwürdigſte iſt die Kritik ſelber, denn im ganzen Umfange iſt es eine Kritik aller menſchlichen Vermögen, ſelbſt derjenigen, die nur geſchloſſen werden können, der reinen und unbedingten, die gerade, weil ſie rein, nicht empiriſch ſind, ja nach dem Princip der Kritik ſelber, nicht wahrgenommen werden können — eine Kritik alſo nicht des menſchlichen, ſondern des übermenſchlichen Verfahrens — nicht der Schöpfung, ſondern des Schöpfers.

Was kritiſirt nun aber dieſe Vermögen? Daß die oberen die unteren, daß die reinen die empiriſchen (Urtheilskraft den Geſchmack, z. B. oder Vernunft die Sinnlichkeit) kritiſiren können, läßt ſich denken wenigſtens. Aber was im Gemüthe kann das Höchſte im Gemüthe, die reine Vernunft kritiſiren? Das kritiſche Vermögen — die Urtheilskraft vermuthlich? Aber dieſe iſt ja, wenn ſie was anderes als die Vernunft ſelber oder der Verſtand iſt, in dem einen oder dem andern, oder beiden dieſer Vermögen gegründet. Was beurtheilt alſo die Urtheilskraft?

Reine Vermögen aufzufinden, durch Abſtraction von allem Empiriſchen darauf ſtoßen, läßt ſich denken. Aber was heißt reine Vermögen zergliedern?

Die Idee und der Titel der Kritik der reinen Vernunft iſt alſo ſchon an ſich ein Widerſpruch. Pascal fand ſchon, daß die Arroganz in dem Titel: De Omni scibili die Augen ſpalte. Hier wird aber nicht bloß Omne scibile, ſondern Omnis scientia und darüber in die Schule genommen. Kritik des Univerſums wäre ein

bescheidener Titel gegen den der reinen Vernunft; jener kündigt höchstens eine Anmaßung an, die ganze Welt aufzudecken, auseinander zu legen und zu beurtheilen — dieser aber eine Vermessenheit, den Urheber der Welt zu entschleiern, zu zergliedern, und nöthigenfalls zu corrigiren.

Die Auflösung der Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? ist eine Auflösung der Frage: wie ist Denken möglich? Es läßt sich keine größere Vermessenheit eines denkenden Wesens denken, als das Unternehmen dieser Auflösung.

Kritik der reinen Vernunft, des reinen Denkens, des reinen Seyns, hat keinen Sinn, oder es heißt so viel als Kritik des Uebersinnlichen. Nun hat der Mensch nur zwei übersinnliche Gegenstände: Gott und Freiheit. (Denn er selbst ist nur im Character seiner Freiheit ein übersinnliches). Die Kritik der reinen und practischen Vernunft ist also eine Kritik Gottes und der Freiheit.

Was aber bei diesem vermessenen Geschäft Gott und Freiheit zu kritisiren in der Kritik der r. und pr. Vernunft herauskommt — die Entscheidung — übertrifft die Vermessenheit der unternommenen Prüfung selber, und die Auflösung der verwegenen Frage ist blasphemischer als die Frage selbst. Es findet sich nehmlich bei der Auseinanderlegung der reinen Vernunft, daß Gott sich in dieser offenbare, und die Freiheit bei ihm objectiv — bei Zergliederung der practischen aber, daß die Freiheit sich im Menschen offenbare, und Gott in ihr — subjectiv. Das Resultat der Kritik nach dieser Vergleichung des Objectiven mit dem Subjectiven, der theoretischen mit der practischen Vernunft — des Göttlichen über uns mit dem Menschlichen in uns — ist: dem Letztern das Primat zu geben; mithin Freiheit zum Anhängsel des Menschen zu machen, und den Menschen zum Schöpfer Gottes.

Kantiſche Vorſtellung von Raum und Zeit.

Raum kein empiriſcher Begriff: Kr. d. r. V. p. 38. Kein Begriff; ſondern Anſchauung a priori p. 40. Vorſtellung a priori. Reine Anſchauung.

(Alſo nicht der Sinnlichkeit angehörig; denn dieſe und ihre Anſchauung iſt nicht urſprünglich, ſondern von dem Daſeyn des Objects abhängig. P. 72.)

Anſchauungen ohne Begriffe ſind blind. P. 75: Dennoch iſt, nach Kant, dieſe Anſchauung a priori, die kein Begriff iſt, Form des äuſſern Sinnes überhaupt; ſubjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der uns allein äuſſere Anſchauung möglich iſt.

Zeit kein Begriff, ſondern reine Form der ſinnlichen Anſchauung. P. 47.

Die Zeit nichts anderes, als die Form des inneren Sinnes, d. i. das Anſchauen unſerer ſelbſt und unſers innern Zuſtandes. P. 49.

Dennoch heiſſen Raum und Zeit die reinen Formen der Sinnlichkeit, und hängen unſerer Sinnlichkeit ſchlechthin nothwendig an. P. 50.

Was verſteht Kant unter der Qualität des Raums und der Zeit, welcher gemäß er beide ſetzt? P. 69.

Aber — wiederum ſind „Raum und Zeit nicht bloß als Formen der ſinnlichen Anſchauung, ſondern als An

ſchauungen ſelbſt (die ein Mannigfaltiges enthalten), alſo mit der Beſtimmung der Einheit dieſes Mannigfaltigen in ihnen a priori vorgeſtellt." P. 160. „Der Raum, als Gegenſtand vorgeſtellt, (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf,) enthält mehr als bloße Form der Anſchauung, nehmlich Zuſammenfaſſung des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen, in eine anſchauliche Vorſtellung." Ibid. Anm.

(Bedarf man es denn nur in der Geometrie, den Raum als Gegenſtand vorzuſtellen? Iſt nicht Alles, was man ſich vorſtellt, eben dadurch Gegenſtand?)

„Die formale Anſchauung giebt Einheit der Vorſtellung, und dieſe Einheit wurde bloß zur Sinnlichkeit gezählt, ob ſie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerſt möglich werden, vorausſetzt." P. 161 Anm.

„Raum und Zeit ſind quanta continua." P. 211.

„Die Begriffe des Raumes und der Zeit, als Erkenntniſſe a priori, müſſen ſich gleichwohl auf Gegenſtände nothwendig beziehen." P. 121.

„Der Raum iſt als Bedingung der Erſcheinungen, welche den Stoff zur äußern Erfahrung ausmachen, anzuſehen." P. 130.

„Raum iſt ein Begriff, der noch gar nichts exiſtirendes, ſondern bloß die nothwendigen Bedingungen der äußern Relation möglicher Gegenſtände äußerer Sinne enthält." Met. Anf. d. Nat. Wiſſ. p. 42.

(Nicht Exiſtirendes enthält die Bedingungen des Möglichen?)

„Raum (abſoluter) ein nothwendiger Vernunftbegriff — mithin nichts weiter als eine bloße Idee." M. A. d. N. W. p. 146.

Meines Bedünkens ist ein Hauptirrthum in dieser durchaus verworrenen und sich selbst widersprechenden kantischen Theorie von Raum und Zeit, die Trennung beider, als zwei wesentlich verschiedener Anschauungen — als zwei überhaupt, seyn sie an sich oder an uns, was man wolle.

Absolut betrachtet sind sie Eins und dasselbe — eine und dieselbe Grundanschauung der Grundlage, oder des Inbegriffs, oder der Gesammterscheinung der Dinge = absolutes All der Vorstellung, der Coexistenz und der Succession. In dieser Grundanschauung des Universums spielt zwar der Raum die Rolle der Harmonie, die Zeit die Rolle der Melodie in einer und derselben Musik; aber darum sind Raum und Zeit homogener Art — entweder beide äußerlich sinnlich, oder beide innerlich sinnlich — oder beide übersinnlich. Denn Harmonie und Melodie sind im Grunde dieselbe Symphonie oder Zusammenklang der Töne, gleichviel ob neben- oder nacheinander. Wie käme je eine Melodie heraus, wenn nicht Harmonie zwischen dem vor- und nachfolgenden Ton empfunden würde? So wenig als Harmonie, wenn kein melodisches Verhältniß zwischen den neben- und miteinander erklingenden Tönen empfunden würde. Die Trennung hier des Kreuzes von der Queere ist eine Trennung im Theilbegriff, nicht im Begriff des Ganzen, in der Anschauung.

* * *

Ist, nach Kant, Raum Form des äußern Sinnes und Zeit Form des innern Sinnes; so ist der Raum das Objective der Zeit und die Zeit das Subjective des Raums — beide sind Eins an sich: das objectiv unbe-

ſtimmte und das ſubjectiv beſtimmte Seyn. Nehm' ich der Zeit das durch mein beſchränktes Daſeyn Beſtimmte, wird ſie zur Ewigkeit und fällt mit dem Raum zuſammen.

* * *

Raum und Zeit ſind mir Ideen, wovon ich die letztere zum Begriff erniedrige, wenn ich von Anfang und Ende — wie die erſtere, wenn ich von Länge, Breite und Tiefe rede.

* * *

Weder Raum noch Zeit an ſich haben Dimenſionen; denn beide ſind unermeßlich. Nur die relative Räumlichkeit und Zeitlichkeit, die Beſchränkung im Raum und in der Zeit — und in dieſer Beſchränkung das Nebeneinander und Nacheinander — hat Dimenſionen. Nur Körper haben Länge, Breite und Tiefe, und Gedanken, Empfindungen, Thätigkeiten, Bewegung, Anfang und Ende. Das Geiſtige außer mir und der Geiſt in mir ſind unendlich und ewig.

* * *

Das mir einzig denkbare Naturſyſtem iſt realer Idealismus. Mir iſt Materie nicht Ungeiſt, ſondern Gegengeiſt; Geiſt, nicht privativ, ſondern negativ. D. h. Materie iſt mir Erſcheinung des Seyns außer mir, dagegen Form, Idee, Einheit, Denken, Geiſt, Offenbarung des Seyns in mir.

Ueber Raum, Zeit und Vorstellung.

Zeit ist ein bloßes Adjectivum des Raumes — wie Subjectivität überhaupt ein bloßes Adjectivum der Objectivität ist. Es ist aber nicht erst seit gestern die Mode, Abgötterei mit den Adjectiven zu treiben. So ist das sogenannte Innere nichts als das Adjectiv des Aeußeren, und jede Mischung nur ein Adjectiv der Trennung.

Abgötterei mit dem Raume getrieben ist Spinozismus — freilich arg, aber doch weniger arg, als die Abgötterei mit der Zeit: Fichtismus. Die Mischung dieser beiden Abgöttereien ist aber das Non plus ultra des Schamanen-Greuels: Schellingismus.

Wie sich die Zeit zum Raum verhält, läßt sich auch daraus abnehmen, daß man „der ewige Raum — der zeitliche Raum" aber nicht „die räumliche Ewigkeit, die räumliche Zeit" sagen kann. Reiner Raum hat schlechterdings kein anderes Prädicat als die Zeit. Zeit läßt sich aber nur als Prädicat denken, nie als Subject. Auch hat sie schlechterdings kein eignes Prädicat.

Der empirische Raum hat alle vorstellbaren Prädicate. Die empirische Zeit nur solche, die durch den Raum bestimmt werden: Länge — Kürze — Bewegung.

Streng genommen setzt Raum keine Zeit voraus — Zeit hingegen nothwendig Raum — weil Zeit nur in etwas, durch etwas, mit etwas gedacht werden kann. Selbst die leere Zeit vor allem Etwas verwandelt sich in eine ewige Leere = Raum.

Da die Zeit an sich ganz und gar keine Prädicate hat (denn die eine Dimension selbst ist nur mit Rücksicht auf den Raum vorstellbar) so folgt von selbst, daß wenn ich von allen empfindenden, vorstellenden und denkenden Einzelwesen wegsehe, sie in Gedanken tilge, die Zeit verschwindet. Der Raum bleibt aber noch, selbst nach Tilgung aller Wesen und Dinge — freilich setzt er dann unmittelbar die Zeit, als bleibender Raum — er selbst wird aber unmittelbar nur durch Gott gesetzt.

* * *

Raum, Zeit und Vorstellung — oder die Modalität des reinen Einzelwesens, wie der Modus der reinen Einzelheit — spiegelt nicht nur Allheit, Gleichheit und Allgemeinheit, sondern Einheit, Einerleiheit und Verschiedenheit — Objectivität, Subjectivität und Repräsentabilität — Vernunft, Verstand und Sinnlichkeit ab.

* * *

Wenn ich nun mich selber frage: Welche Vorstellung ist diese dem Raum und der Zeit unmittelbar entspringende — characteristisch angegeben — so daß sie von allen darunter stehenden einzelnen, besondern, concreteren Vorstellungen unterschieden werden kann — (denn es giebt keine Vorstellung überhaupt) so antworte ich: es ist die Vorstellung aller Vorstellungen, die allgemeine Vorstellung, die ursprüngliche Vorstellung — die reine Vorstellung. Wie heißt aber die? oder hat die Sprache noch keinen Namen für sie erfunden? Sie ist und heißt Daseyn, als das Unwandelbare am Wandelbaren.

Ueber Raumgefühl.

(21. Januar 1810.)

Es giebt ein Gefühl im Menſchen, das ich das Raumgefühl nennen möchte, worin ſich unabhängig vom Denken und aller Reflexion, der Raum erweitert oder einengt — erſteres z. B. in wolkenloſer Luft auf hohen Bergen, letzteres in dunkeln Höhlen. Das Licht flößt dieſe Erweiterung nicht ein, noch die Dunkelheit die Einengung. Denn in der Nacht wird in freier Luft das Raumgefühl erweitert, und bringt man hingegen Licht in eine Höhle, wird es noch eingeengter. Die äußern Gegenſtände tragen auch nichts dazu bei, denn wo ſie aufhören, wie auf den höchſten Felſenſpitzen, den Blick gen Himmel gerichtet, wird gerade dies Gefühl am allerweiteſten, und der Menſch fühlt beinahe nichts mehr als den Raum — er fühlt gleichſam ſeinen Körper aufgelöst darin — ſein Ich verſchwindet — alle Leidenſchaften ſchweigen — er fühlt nichts gleichſam als ſeine Idee: leere Unendlichkeit — grenzenloſe Freiheit — und ſeine Andacht bezieht ſich auf Gott in der Ferne.

Daſſelbe Gefühl auf gleichen Höhen wird aber in der Nacht anders modificirt. Auch dann verſchwindet das Ich, den Körper fühlt man aber nicht aufgelöst; man fühlt ihn gar nicht; alle Leidenſchaften ſchweigen zwar; aber es iſt, als wären andere gleichſam heilige Leidenſchaften an ihrer Stelle da — die gedankenvolle Seele ſchauert in einer nicht mehr leeren, aber geiſtervollen Unendlichkeit, in einer grenzenloſen Nothwendigkeit, und die Andacht bezieht ſich auf Gott in der Nähe.

In beiden Gefühlen iſt namenloſe Wonne, vielleicht höchſte dem Menſchen hienieden mittheilbare (von außen gegebene) Seligkeit — Gefühl des Seyns. Der Beweis iſt, daß man in dieſem Zuſtande keinen höheren Genuß in aller Ewigkeit wünſcht, und, wenn man nicht zufällig an ſeinen Körper erinnert würde, ſich nie einfallen ließe herauszutreten. In beiden Gefühlen iſt ebenfalls Zuverſicht der Unſterblichkeit, Gleichgültigkeit gegen den Verluſt des irdiſchen Lebens. Aber die Wonne in dem erſten (am Tage) iſt heiter, fröhlich, ſpielend, wie das Lächeln der kindlichen Unſchuld, eine gleichſam paradieſiſche Seligkeit — die Wonne in dem letztern iſt ſchauerlich, erhaben, ernſt, wie das Lächeln des ſterbenden Gerechten — eine gleichſam himmliſche Seligkeit.

Die eigentliche Empfindung im erweiterten Raumgefühl iſt gleichſam eine Realiſirung unſerer Ideen. (Ode auf der Spitze des Münſters, Hymne auf der Spitze des Gotthards.) Die Welt erſcheint uns als Univerſum (Gottes Welt), unſere Seele erſcheint uns ungebunden, (Gottes Geiſt) und Gott iſt der einzige in der ganzen Empfindung enthaltene Gedanke — das ganze Bewußtſeyn bezieht ſich unmittelbar auf ihn.

Was ich aber durch öftern Genuß dieſer ſeligen Momente und oft wiederholte Vergleichung, in der Reflexion darüber, glaube herausgebracht zu haben, in Anſehung des Unterſchieds in der Empfindung, iſt folgendes:

Im erweiterten Raumgefühle des Tages realiſiren ſich die Ideen in einer anderen Folge und in weit anderer Richtung, als im erweiterten Raumgefühle der Nacht, und zwar in entgegengeſetzter.

Am Tage iſt die zuerſt angeregte, gleichſam in unſerer Perſönlichkeit aufblühende Idee die der Freiheit, darauf die der Welt, und endlich die von Gott, und zwar ſo,

daß die denkende Seele frei zu werden ſcheint durch Auflöſung in der Welt, welche Gott unmittelbar, obwohl aus einer unendlichen Höhe, zu welcher ſie hinaufſliegen kann, durchſtrahlt. Es iſt gleichſam eine philoſophiſche Folge der Wahrnehmung in einer mathematiſchen Richtung, und der in der Empfindung enthaltene Gedanke (um mich des einzigen vielleicht unſerer menſchlichen Schwachheit erlaubten Bildes von dem Unbegreiflichen: des Cirkels zu bedienen) iſt: **deſſen Peripherie nirgends.**

In der Nacht iſt die zuerſt angeregte und gleichſam unſere Perſon vernichtende Idee die der Gottheit — darauf die des Univerſums als zahlloſer Welten — endlich unſere Freiheit als Antheil der ewigen Nothwendigkeit, und zwar ſo, als verlöre ſich in Gott die Welt, und mit dieſer in dem Abgrund einer ſeligen Tiefe die wollende Seele. Es iſt gleichſam eine religiöſe Folge der Wahrnehmung in einer dynamiſchen Richtung — und der in der Empfindung enthaltene Gedanke iſt — deſſen Centrum überall.

Am Tage ferner hat man in derſelben überſchwenglichen Empfindung der Raumerweiterung gleichſam das Gefühl eines ſeligen Geborenwerdens — in der Nacht eines ſeligen Sterbens.

Am Tage hat es was Handelndes, als wenn man plötzlich, was die Seele ſucht, ergriffe; und man möchte εὕρηκα ausrufen. Bei Nacht hat es was Leidendes, als wenn man plötzlich von dem, was die Seele ſucht, ergriffen wurde, und der ganze Geiſt ruft Amen.

Anſicht der dogmatiſchen Syſteme.

Als innerlich gedacht iſt vielleicht jedes conſequente Syſtem richtig. Nur äußerlich gedacht o: ausgedrückt iſt es falſch. Denn die verborgene Logik, das Denken im Menſchen kann in der Metaphyſik ſo wenig als in der Arithmetik oder Geometrie irren — die Darſtellung dieſer innern Logik aber, das ſchriftliche oder mündliche Denken des Menſchen, in wiefern es ſich durch ein verworrenes Medium äußern muß — fällt mehr oder weniger unrichtig, unwahr oder falſch aus, nachdem die Lieblingsworte ſind, deren ſich der Denker bedient.

Die Conſequenz in der Darſtellung ſetzt nicht eine Conſequenz der Darſtellung voraus. Der Denker kann ſeine Worte nehmlich zweckwidrig gewählt haben, ob er ſie gleich zweckmäßig braucht. Palmas Colorit iſt ſo conſequent angebracht wie Correggios — ob es gleich ſich von der ſchönen Natur entfernt, als Colorit überhaupt.

Die Lichtdarſtellung der Gedanken eines Syſtematikers, als Conſequenz in der Darſtellung beſteht darin, daß er immer dieſelbe Farbe des Lichts behält — den Ton (wie die Maler es nennen), worin er die Natur geſehen hat. So malte z. B. Rubens alles roth, und Guido (in einer Periode) alles blau. Jeder der etwas von Malerei verſteht, weiß nun, daß dieſes Phänomen der Coloritverſchiedenheit der Maler (dem

Ton nach) einer doppelten Urſache zuzuſchreiben ſey — nehmlich theils dem Auge des Malers ſelber — theils der Natur ſeiner Farbenmiſchung. Wenn das zu rothe oder zu blaue am Auge ſelber liegt, ändert der Maler nie ſeinen Ton, weil er die Natur nun einmal nicht anders als roth oder blau ſehen kann — wenn es aber bloß an der Farbenmiſchung liegt, ändert er (wie Guido z. B.) Ton, weil er immer die Farben anders miſcht, bis er den entſprechenden Effect herausbringt. So die ſyſtematiſchen Philoſophen. Was ich bei ihnen das naturſehende Auge nenne, iſt ihre durch Neigung, Temperament, Character, einmal für allemal entweder naturaliſtiſch, ſupranaturaliſtiſch, kritiſch oder ſkeptiſch — gleichſam ſanguiniſch, melancholiſch, choleriſch oder phlegmatiſch gefärbte individuelle Denkungsart — und was ich bei ihnen die Farbenmiſchung nenne, iſt der Gebrauch der Sprache. Iſt jene die Urſache ihrer philoſophiſchen Anſicht, ändern ſie nie Syſtem. Lucrez war und blieb Naturaliſt — Pascal war und blieb Supranaturaliſt — Kant war und blieb Kritiker — und Hume war und blieb Skeptiker. Iſt die Wortwahl hingegen der Grund, ändern ſie öfters Syſtem, wie am häufigſten der Fall iſt. Dieſer Grund kann ihnen aber entweder verborgen oder klar ſeyn. Iſt er ihnen verborgen, tauſchen ſie ein Syſtem mit einem andern um, wie Spinoza, Reinhold — iſt er ihnen völlig klar, ſyſtematiſiren ſie gar nicht, wie Sokrates, Jacobi — oder nur in einzelnen Theilen der Anwendung ihres Denkens, wie Plato, Leibniz. Sie ſcheinen weniger conſequent, weil die Darſtellung ihres Denkens (wenn auch an ſich wahrer) in ſeinen Aeußerungen weniger eintönig, ſchwebender Temperatur, oft ſchwankend, im Ganzen vielfarbig, und nie völlig beſtimmt iſt. So iſt Raphael, zumal in Anſehung des Colorits, ein nichts weniger als ſyſtematiſcher Maler

und es wäre ſchwer, wenn nicht unmöglich, einen Canon der Malerei aus ihm heraus zu künſteln. Ich möchte ihn den Philoſophen unter den Malern nennen, die alle mehr oder weniger gegen ihn Sophiſten ſind. Philoſoph ſcheint mir nehmlich der, der die ganze Wahrheit ſucht auf allen Wegen — Sophiſt, der die halbe findet auf einem Wege und, als ganze, feſthält.

Man könnte das Philoſophiren auch durch ein Beiſpiel aus der Muſik beleuchten. Die halbgebildete, halbrohe, in ihrer Bildung ſelbſt zur Hälfte durch wahre Philoſophie oder ſchöne Dichtung veredelte, zur Hälfte durch Scholaſtik und Reimerei oder Verſemacherei verkünſtelte Sprache iſt nun einmal das Inſtrument, das der darſtellende Denker, um die Harmonie der Gedanken und die Melodie des Daſeyns zu offenbaren, ſpielen muß. Dieſes Inſtrument ganz rein zu ſtimmen, iſt nun vor der Hand noch unmöglicher, als ein Pianoforte für alle Töne gleich rein zu ſtimmen. Was thut nun der dogmatiſche Syſtematiker? Was einige muſikaliſche Pedanten thun. Er ſtimmt ſein Inſtrument rein für einen einzigen Ton. Die Harmonie der Gedanken und die Melodie des Seyns läßt ſich aber noch weniger in einem einzigen Ton ſpielen, als eine Sonate von Mozart. Der ächte, den Geſang der Sphären innerlich hörende Philoſoph, wenn er auch nur einige Nachklänge derſelben ſo harmoniſch als möglich dem ſterblichen Ohre laut ertönen laſſen will, wählt alſo (wie Raphael in der Farbenmiſchung — und Mozart beim Stimmen eines Pianos) eine ſchwebende Temperatur — wobei freilich keinem *La*, keinem *Re* — (wie dort keinem Blau, keinem Roth) als iſolirt, ſein volles Recht geſchieht — allen aber zuſammen etwas Harmoniſches unter einander zufließt — und dieſe ſchwebende Temperatur der Sprache iſt es, die ich in Platos und Jacobis unſyſtematiſchen, oft fragmen-

tariſchen, aber ächtphiloſophiſchen Schriften, ſo unausſprechlich liebe, weil mich nur darin das Denken in ſeiner Vollſtändigkeit melodiſch anſpricht. Wenn auch mein äußeres Ohr im Einzelnen, in jedem beſondern Ton, kritiſch manches Falſche entdecken könnte, ſo kömmt es nicht dazu, wegen der völligen Befriedigung des innern Gehörs, das ſich ja nicht um den Schall bekümmert, ſondern auf die Muſik ſich bezieht. Wie kann der im Ganzen Befriedigte das Detail kritiſiren? Nur wenn er zum bloßen Kritiker geworden iſt, d. h. keinen Sinn für was Ganzes hat.

Auge iſt noch nicht Geſicht — Ohr noch nicht Gehör — ſo wie Hautfeinheit noch nicht Gefühl iſt. Mit den Organen hat zwar jeder Menſch Sinne — aber dadurch allein eben nicht Sinn. Unterſcheiden der Farben iſt Sehen — aber Sehen der Harmonie derſelben, des gemeinſchaftlichen Lichts, als Naturlicht, iſt allein maleriſches Geſicht. Unterſcheiden der Klänge iſt Hören, aber Hören der Harmonie dieſer Klänge, des gemeinſchaftlichen Einklangs, des Naturklangs, iſt muſikaliſches Ohr, Gehör. Beſtimmen der Worte nach Begriffen, Claſſificiren derſelben, Unterſcheiden ihrer Claſſen und Anbringen derſelben irgend einer Claſſification gemäß, iſt grammaticaliſch ſchreiben und verſtehen — ſymboliſches Verbinden aber dieſer Worte nach Analogieen, Organiſiren ihrer Verbindungen in bedeutungsvollen Ausdrücken und Anbringen derſelben einer großen vorſchwebenden Vernunftidee gemäß, iſt philoſophiſch darſtellen und philoſophiſch faſſen.

Kann ſeyn alſo, daß Demokrit, Ariſtoteles, Descartes, Spinoza, Locke, Hume, Condillac, Fichte, Bardili, Schelling, Reinhold — innerlich das Wahre ſo richtig denken, als Pythagoras, Plato, Auguſtinus, Bruno, Leibniz, Fenelon,

Jacobi — ich glaube dies (d. h. ich halte ſie für eben ſo redliche Wahrheitsforſcher als mich ſelbſt, und für Gott weiß wie viel fähigere) und ich wüßte nicht leicht zu ſagen, von welchem unter ihnen ich das meiſte gelernt, oder noch lernen könne, von dem, was gelernt werden kann — ſo haben ſie doch das Wahre nicht gleich richtig dargeſtellt. Und hier iſt nun meine individuelle Meinung, daß ſie gerade deſſen wahre philoſophiſche Darſtellung in eben dem Grade verfehlt haben, worin ſie ſich, in der dogmatiſch-ſyſtematiſchen, der ſtrengen Wort-Conſequenz einer einſeitigen Anſicht genähert.

Wenn ich die Wahl gehabt hätte, bei welchem ich wollte der größten mathematiſchen Phyſiker (Newton und Euler nicht ausgenommen) die Optik zu hören — würde ich ſie zum Behuf meines Studiums des Lichts — beim blinden Saunderſon gehört haben. Ich weiß nicht ſtärker meinen Eigenſinn in dieſem Punkt auszudrücken, und vielleicht kann ich an dieſem Beiſpiel am beſten meine Abneigung gegen philoſophiſche, ſtrengwiſſenſchaftliche, bloß logiſche Syſteme erklären und erläutern.

Ich bin nehmlich überzeugt, daß die Wahrheit, welche die Philoſophie ſucht, und welcher alle redlichen Denker nachſtreben, weder eine Kryſtall-Wahrheit, noch eine Pflanzen-Wahrheit, noch eine Thier-Wahrheit, noch eine ſubjective Menſchen-Wahrheit — ſondern eine Kryſtall, Pflanze, Thier und Menſch erklärende, göttliche Wahrheit ſey. Das Licht iſt mir ein Analogon dieſer Wahrheit — wenn man will, das Bild derſelben. Man laſſe es wenigſtens dafür, zum Behuf meiner Erläuterung, gelten. Nun bin ich (mit Recht oder Unrecht — hier gleichviel) ebenfalls, als Phyſiker überzeugt, daß das wahre Licht, als Licht weder roth noch blau, noch grün, noch ſonſtfarbig iſt; da es aber dennoch nie einem

menſchlichen Auge anders als farbig erſcheint, wenn es analyſirt d: wiſſenſchaftlich geſucht wird, und nebenbei bekannt iſt, daß jedes menſchliche Auge ſeine eigene Localfarbe hat, wodurch jede beſondere Farbe des wirklichen Lichts modificirt, oder auf's neue tingirt wird, ſo würd' ich der Stimmung des Farben-Clavicords eines ſehenden Optikers eben ſo wenig trauen, als der Stimmung eines Pianos durch einen für irgend einen beſondern Ton eingenommenen Stimmers. Denn das harmoniſche, zwiſchen dem Weißen und Schwarzen liegende Farbenverhältniß des Schimmers wird immer vom ſehenden Optiker zum Vortheil ſeiner ihm helliſten Farbe beſtimmt werden, und es wird ihm unmöglich ſeyn, eine wahre ſchwebende Temperatur in der Stimmung zu treffen. Die ſiebenfarbige Lichtleiter iſt, wie bekannt, ebenſo irrational, wie die ſiebentönige Klangleiter, weil zwiſchen den grellen ſichtbaren Farben eben ſo viele dem Auge unempfindliche Lichtübergänge, als zwiſchen den grellen hörbaren Tönen, dem Ohr unempfindliche Klangübergänge liegen. Saunderſon nun, deſſen inneres Auge unſtreitig das Licht wahrnahm (ein Satz, den ich hoffentlich keinem philoſophiſchen Naturkundigen zu beweiſen brauche), war im Stande, die Stufenfolge der Helle, nach irgend einem ſymboliſchen Analogen ſeiner übrigen Sinne, oder aller zuſammen, unbeſtochen von den zufälligen Farben, die er nicht empfand, harmoniſcher, durch reine Mathematik, anzugeben, als irgend ein roth- oder blau- oder grünbebrillter Optiker. Farbenmiſchung würd' ich alſo zwar nicht von ihm gelernt haben, aber höchſtvermuthlich etwas von einer philoſophiſcheren Theorie des Lichts, als der bisherigen von mir gekannten — etwas, wodurch ich z. B. innegeworden wäre, oder in meiner Meinung beſtärkt, daß das Licht ſich eben ſowohl fühlen als ſehen läßt, und daß

jede Harmonie, in letzter Inſtanz, eine Quelle habe. Wer, bei'm Sinnen, nicht vom Sinn (des äußern Organs) innerlich abſtrahirt, nimmt nie die Natur auch nie menſchlich wahr. Das Thier ſieht auch den Sterndom mit ſeinen Augen. „Ich habe nun 60 Jahre „lang den ganzen Himmel durchſpäht" (antwortete Lalande dem Pabſt, der ſich wunderte, daß er, als Aſtronom, Atheiſt ſeyn könne) „und habe Ihn noch nicht „geſehen." Lalande ſah nehmlich nur mit dem Auge, und in dieſem Fall reichen auch die Ferngläſer nicht hin. Der blindgeborne Saunderſon aber, der nie die Sonne, nie den kleinſten Thautropfen, nie irgend einen äußern Spiegel der Allmacht geſehen hatte, rief ſterbend aus: „Gott Newton und Clarkes! erbarme dich meiner!" Ich kann es ohne Thränen nicht niederſchreiben. Aber jedem dogmatiſchen Syſtematiker, jedem einſeitigen Wiſſenſchaftslehrer, jedem alles Höhere als den Sinn, das Wort, den Begriff, und das ſtreng analyſirende Denken aus der Philoſophie ausſchließenden Denker, möchte ich zurufen, jeden Abend, ſein Mikroſkop oder Teleſkop weglegend, nach vollendetem hellem Sehen, ſeine Hände zu falten und zu beten: „Gott des blinden Saunderſons! erbarme „Dich meiner, des Sehenden!" —

Und mit dieſem Gebet ſchließe ich denn auch meine Anſicht der dogmatiſchen Syſteme.

Ueber die Möglichkeit einer Reinigung der philoſophiſchen Sprache.

(25. Januar 1810.)

Es iſt eine die menſchliche Vernunft demüthigende allgemeine Bemerkung, daß ihre Sachwalter ſich mehr nach ihrem beſondern Privatintereſſe, als nach dem Intereſſe des Allgemeinen in ihrem Verfahren richten. Die Gelehrten-Republik dürfte in dieſer Rückſicht leicht die am ſchlechteſten beſorgte ſeyn, und ſtatt wahre Bürger und Patrioten beinahe lauter Egoiſten und Glücksritter aufzuweiſen haben. Der Haupt-Canton derſelben, die Philoſophie, deſſen Hauptſtadt die Metaphyſik, der Sitz der Regierung aller verbundenen Staaten der Gelehrten-Republik, ſcheint noch am allermeiſten in ächtrepublikaniſcher Geſinnung verwahrloſet zu ſeyn, und das geſetzgebende Corps, ſtatt aus einer Sammlung von unintereſſirten, von allem poſitiven Handel und Wandel äußerer und innerer Verhältniſſe unabhängigen Mitgliedern eines Rathes für's allgemeine Beſte zu beſtehen, ſcheint eher ein Haufe von Speculanten ihres eigenen Gewinnes zu ſeyn. Es iſt ihnen an ihrer eigenen Philoſophie in ihrer Speculation — nicht an der Philoſophie der Menſchheit gelegen — dies nennen ſie frei philoſophiren, und allerdings iſt dies Philoſophiren ſehr frei, in wiefern es unabhängig von der allgemeinen Vernunft einerſeits in ſeiner Quelle, und unabhängig von dem gemeinen Beſten andrerſeits in ſeinem Ziele iſt.

Das Resultat dieser Corruption, die in unsern Zeiten mit der allgemeinen Corruption in Europa zuzunehmen scheint, ist zumal in der Hauptstadt (in der Metaphysik) auffallend als philosophischer Luxus. Es giebt einzelne ungeheure Privatvermögen — der Staat selbst aber ist arm, und die Gedanken der Regierung sind ohne Logik, wie die meisten Regierungen heute ohne Finanzen. Die Regierungsmitglieder, die Senatoren und Legislatoren, nehmlich benutzen ihre Stellen, um den Umlauf des Gesammtvermögens statt in einen allgemeinen Schatz für Alle, in ihre Privatcassen laufen zu lassen. Die Geizigen unter ihnen vergraben, was sie auf diese Weise gesammelt haben — oder setzen es in fremde Fonds außerhalb des ganzen Staatenbundes — entziehen also der Republik entweder ganz den Umlauf, oder bereichern ihre Feinde damit. Die Verschwender hingegen leben hoch mit ihrem Vermögen — bauen prächtige Bäder, geben allerlei prächtige Schauspiele, und setzen sich dadurch in ein solches Ansehen bei'm verarmten Volke, daß sie unmerklich oder merklich Einer nach dem Andern aus Consuln Dictatoren, aus Dictatoren Imperatoren, aus Imperatoren Tyrannen, aus Tyrannen Despoten werden. Die Logokratie der Speculation wird so am Ende in eine Autokratie der Speculirenden verwandelt. So scheitert das Staatsschiff im eigentlichsten Verstande an seinem eigenen Ruder, d. h. das Regierte geht zu Grunde durch die Regierung und der Zweck wird zerstört durch die Mittel.

So gieng die christliche Religion zu Grunde durch die Geistlichkeit, und so geht heut zu Tage augenscheinlich die Philosophie zu Grunde durch das Philosophiren — und die allgemeine Logik durch die Logiker.

Es ist aber ein Leichtes zu tadeln, zu kritisiren und zu klagen — und wer nur dies im Politischen, im

Wiſſenſchaftlichen und im Moraliſchen thut — trägt am verächtlichſten zum ſchiefen Gang der Sache bei. Ein geſcheuter Deſpot, wenn er ſich die Subjecte zur Einführung der Sclaverei ausſuchen würde, würde lauter Frondeurs wählen.

Viel Galle und wenig Blut iſt gerade die beſte Conſtitution der Sclaverei — und ein Tyrann iſt nur ſeines Lebens und ſeiner Allmacht vollkommen ſicher unter Sclaven, die ihn beneiden. So weit möglich beſſer machen, corrigiren, wenigſtens ſich ſelbſt, und abzuhelfen, wo er kann — in einem einmal verdorbenen Zuſtand der Dinge — dazu iſt jeder Bürger im Reiche Gottes berufen, und von Rechtswegen ſollte man ſich nie einen Tadel ohne Leiſtung des Beſſern — nie eine Kritik ohne Aufſtellung von etwas Muſterhaftem — nie eine Klage ohne begleitende Hülfe erlauben.

Frondirt (ich leihe das Wort von der kleinen Sprache der großen Nation) kann aus dem nehmlichen Princip werden, woraus tyranniſirt wird — aus Selbſtſucht nehmlich — die in dem Regierenden Herrſchbegierde, in dem Regierten Neid heißt. Haß empört nur meinen Körper gegen den Tyrannen, Verachtung meine Seele. Darum kann zugleich gehaßt und gehorcht werden (oderint dum metuant), nicht aber zugleich verachtet und gehorcht werden, daher oft geliebte Regenten ein Opfer der Verachtung ihrer Regierung geworden ſind. Neid iſt ferner eine dem Subject mehr als dem Object ſchädliche Leidenſchaft — ſeine Galle bereitet dem Tyrannen ſeinen köſtlichſten Nectar: „Sie beneiden mich und verzehren ſich.“ Was kann er mehr wünſchen und was können ſie ihm mehr geben? Wäre nun der Tyrann geſcheut, ſo fürchtete er gar nichts von ſolchen Römern, und immer weniger, je mehr er ſie mißhandelte, ſo würde der Rauſch jenes Nectars dauern und immer ſtärker

werden, und er würde in seinem Capräa fett werden von ihrer Galle, roth werden von ihrer Gelbsucht, zufrieden werden durch ihre Unzufriedenheit, mithin vollkommen tyrannenselig seyn, die ganze Hülle und Fülle einer herrschsüchtigen Seele schlürfen. Aber, leider für ihn, und zum Glück für die Menschheit, ist kein Tyrann gescheut. Gescheut ist nur der, so durch Schaden klug geworden. Kein Mensch, dem es immer glückt, ist gescheut. Er ist scheulos, wo er scheuen sollte; darum eben furchtsam, wo er furchtlos seyn sollte, und so foltert immer eine dunkle Angst den scheulosesten Despoten. In eben dem Grade, worin seine äußere Macht wächst, nimmt seine innere ab, seine Kraft verliert sich in seiner Stärke, der die ganze Gattung beherrscht, zittert vor einem Individuum, und wenn der Mensch einem ganzen Sonnensystem gebieten könnte, würde er sich in die Höhle eines Sandkorns vor panischem Entsetzen verkriechen.

* * *

Man bestrebt sich, die Philosophie zur Evidenz der Mathematik zu erheben – man sucht daher alle ihre Bestandtheile zu prüfen, auseinander zu legen, und ad modum einer Uhr, die nicht richtig geht, zu reinigen. So hat man das eine Rad nach dem andern herausgehoben und gereinigt, oder wenigstens zu reinigen versucht; die Physik, die Aesthetik, die Moral — alle Formalia des Wissenschaftlichen — bis Fichte endlich (nachdem Kant allen reinen Rädern den Gang der Uhr abgesprochen) die Kette in Betrachtung zog und fand, daß Alles an der Feder lag. Gut alles das — aber kann man sich auf die Reinigung (ich will nicht sagen der ganzen Uhr) sondern auch eines Theils derselben (z. B. der Feder) als eine wahre Reinigung verlassen? Womit reinigt man?

Mit dem Verſtande! Mit der Urtheilskraft! Mit der Vernunft! Mit der Freiheit! Mit der abſoluten Reflexion! Mit der productiven Einbildungskraft! höre ich die Reiniger antworten. Aber heißt das nicht die Uhr mit der Uhr, die Theile mit den Theilen reinigen? Ferner alle dieſe Theile ſind ja an ſich rein o: d. h. der Schmutz iſt ja nicht in ihnen, ſondern haftet an ihnen — das Reinigen beſteht ja darin, dieſen Schmutz abzubürſten, und Vernunft, Verſtand u. ſ. w. in ihren ewigen Principien und Regeln, in ihren Formen, wie ſie ſind, und um ungehindert in einander einzugreifen ſeyn ſollen, herzuſtellen. Ich frage alſo nach eurer Bürſte? Ihr lauft ja Gefahr, wenn dieſe zu weich iſt, gar keinen Roſt, wenn auch den Staub abzufegen — wenn ſie zu hart iſt, mit dem Staub und dem Roſt gar kleine Zähne oder Räder und die Elaſticität der Feder abzufeilen. Ich hoffe alſo, daß ihr eine dazu eingerichtete Bürſte oder Feile, oder vielmehr mehrere dergleichen habt, die nicht wieder Theile der Uhr ſind, und daß ihr mir ſie nennen und beſchreiben könnt. Dies geſetzt, habt ihr auch ſorgfältig dafür geſorgt, daß dieſe Inſtrumente des Reinigens halber rein ſeyen — damit ihr nicht Gefahr lauft, mit einer ſchon verroſteten Feile Roſt anzuſetzen, wo vielleicht keiner war, und mit einer ſchmutzigen Bürſte den Schmutz zu vermehren? Kurz, habt ihr neue Reinigungsinſtrumente erfunden — oder irgendwo gefundene — und welche ſind ſie? Und habt ihr dieſe ſorgſam geſäubert? und wie?

Nun ſehe ich zwar dieſe Inſtrumente deutlich genug, und ihr braucht mir ſie nicht anzugeben. Eure Bürſten und Feilen, womit ihr die Uhr der Philoſophie reinigen und repariren wollt, ſind nicht Eure Gedanken (denn die ſind Theile der Uhr) ſondern die Ausdrücke Eurer Gedanken. Die Philoſophie reinigen kann

auch nichts anders heißen, als die Philoſophie rein darſtellen, die Gedanken reinigen, die Gedanken rein ausdrücken, und euer ganzes bisheriges Geſchäft hat darin beſtanden, Philoſophie ſoweit möglich rein auszuſprechen und rein abzuſchreiben. Die Sprache iſt das einzige Mittel, um die Philoſophie in ihrer Reinheit darzuſtellen. Die Logik wird durch reines Denken als Denken nicht gereinigt — nur durch reines Sprechen als Sprechen kann ſie gereinigt, rein dargeſtellt werden.

Das große Geſchäft beſteht alſo vor allem hauptſächlich darin, die philoſophiſche Sprache, als ſolche zu reinigen. Wenn in allen Vermögen der ganzen inneren und äußeren Natur des Menſchen die Philoſophie liegt, liegt das Philoſophiren über dieſe Philoſophie, das Kritiſiren und reinſtmögliche Darſtellen derſelben in ſeinem Sprachvermögen. Dies muß er alſo vor allem aus zu reinigen ſuchen.

Wie läßt ſich die philoſophiſche Sprache reinigen?

1) Nicht mathematiſch durch abſolute Beſtimmung der Worte in einem Syſtem, durch ſtrenge Definitionen.
2) Nicht logiſch, durch abſolute Conſequenz ihres Gebrauchs — durch ſtrenge Folgerungen.
3) Nicht geometriſch durch abſolute Richtigkeit ihrer Zuſammenſetzungen und Zuſammenſtellungen.
4) Nicht äſthetiſch, durch abſolute Uebereinſtimmung und Einklang in ihren Verhältniſſen unter einander.

Denn durch alle dieſe Mittel wird nur die Sprache als ſyſtematiſche, conſequente, ſchöne und richtige Mundart rein, nicht als philoſophiſche Sprache überhaupt. Zwar als Ausdruck des eigenthümlichen Syſtems, als Darſtellung des beſondern Gedankenganges dieſes oder

jenes Denkens, als Ausdruck der eigentlichen Gefühle oder der eigentlichen Begriffe dieses oder jenes Volkes, bestimmt, zusammenhängend, gründet und verständlich — nicht aber als Ausdruck der Philosophie, Darstellung der Wahrheit, Vortrag des Glaubens und absolute Verständlichkeit der ganzen Menschheit.

Diese Reinigung ist zwar auch nöthig. Daran arbeitet aber unabhängig von den Philosophen in ihnen und außer ihnen die allgemeine wissenschaftliche und ästhetische Cultur — hauptsächlich Mathematik und Dichtkunst. Beide machen zwar philosophische Sprache möglich — in wiefern Farbenreibung und Farbenmischung Malerei möglich macht. Die Farben haben aber gut, vollkommen gerieben und schön gemengt zu seyn, wenn derjenige, der sie aufträgt, nicht weiß, wo sie hingehören, kömmt kein Bild heraus — er wird zwar wahr damit färben aber nicht damit die Wahrheit malen.

Doch enthalten wir uns der verführerischen Metaphern, um nicht unmittelbar in einen der Fehler zu fallen, die wir rügen. Enthalten wir uns auf der andern Seite aber auch der bloß abstracten Terminologie, die mehr als ein Fehler, die ein wahres Verbrechen gegen die Majestät der ächten philosophischen Sprache ist. Sie scheut die ersten; aber sie verabscheut die letzte, bis sie gereinigt a lebendige Terminologie wird

* * *

Die Frage: wie läßt sich die philosophische Sprache reinigen? läßt sich auch so aussprechen: Wie kann abstracte Terminologie lebendig werden?

Wie ist eine reine philosophische Terminologik möglich?

Und nun behaupte ich, daß der bloße zweckmäßige Anfang — die Grundlage, und das erste Steinlegen

dieſer durchaus zur wahren Offenbarung der Philoſophie und zur Verſtändigung dieſer Offenbarung unentbehrlichen Wiſſenſchaft — wenn nicht eine encyclopädiſche Kenntniß, doch einen encyclopädiſchen Ueberblick aller menſchlichen Sprachen und Wiſſenſchaften vorausſetzt. Denn ſie ſetzt nichts weniger voraus, als eine Anthropologik der Anthropologie.

Es ſey alſo ferne von mir, die wahnſinnig eitle Vermeſſenheit nur zu träumen, etwas mehr als einen Traum davon zu geben, und dieſen Traum für etwas mehr als einen vielleicht nicht ganz unglücklichen Einfall zu halten. Träumt man doch ſo viel glänzende Syſteme aller möglichen Wiſſenſchaften in unſern Zeiten, und giebt ſie für Wahrheit aller Wahrheiten aus — warum ſollte mir als Unbeſcheidenheit angerechnet werden, die Idee einer gar nicht glänzenden Clavis philosophica geträumt zu haben, zumal wenn ich ſie für nichts mehr, als für einen von mir geträumten Schlüſſel zu einer mir verſchloſſenen Bundeslade ausgebe. So viel Anthropologik beſitze ich ſchon, daß ich weiß, ich könne nicht bloß im Wachen, ſondern ſogar im Träumen irren.

Wäre indeſſen mein Traum nicht auf ein ſehr langes ernſthaftes Wachen erfolgt, während deſſen mich das Verſuchen mit allerlei ſchon vorhandenen Schlüſſeln die Lade aufzumachen beſchäftigte, würde ich es für unverſchämt halten, meinen Traum zu erzählen. Denn was, würde ich ſagen, gehn die Menſchen meine Träume an, wenn gar nichts darin wäre, das möglicherweiſe das Intereſſe der Menſchheit angehen könnte?

Dies Vielleicht iſt nicht geträumt; denn dies Vielleicht habe ich klar im Spiegel meiner wachenden Vernunft nach dem Traume geleſen. Ich gebe alſo den Menſchen, nicht was mir, aber was in mir der Menſchheit gehört.

Idee einer Anthropologik.

Die Anthropologik verhält ſich zur Anthropologie — wie Logik zur Ontologie — ſich verhalten ſollte, ſich aber erſt verhalten kann, wenn dieſe beiden erſten Wiſſenſchaften fertig ſind.

Es iſt nehmlich die Anthropologie der Sprache oder die Beſchreibung der ausgeſprochenen Menſchheit im Worte. Pſychologik. Seelenſprache. Sie trägt das Gepräge der Sinnlichkeit und das Gepräge des Verſtandes zugleich. Jedes Wort hat einen Sinn und eine Bedeutung. In jedem Worte iſt äußere beſtimmte Form, und inneres organiſches Leben. Jedes Wort iſt gleichſam ein Glied des geſammten organiſchen Körpers der Sprache, und hat ſeinen beſondern, mit keinem andern gemeinen Theile am Weſen des Ganzen.

Kein Wort iſt rein logiſch, ſondern ein jedes Wort iſt menſchlich. Es muß in allen Sprachen, wenn nicht ſeiner Bedeutung nach, ſo doch ſeinem Sinne nach überſetzt werden können. Die Anthropologik enthält nur reinmenſchliche allgemeine Ausdrücke. Sie ſondert alles willkührlich Abſtracte und zufällig Empiriſche von der Anthropologie der Sprache ab, alles Individuelle, Speculative, alles Künſtliche, alles Rational- und Zeitconventionelle, mit einem Wort alle Ausdrücke, die ſich nicht aus dem urſprünglichen Gebrauch der geiſtigen und ſinnlichen Vermögen des Menſchen zur Bezeichnung ſeiner Gedanken und Gefühle herleiten laſſen. Ihr Geſchäft iſt eben dieſe Herleitung aus der Anthropologie. Sie ſucht zuerſt nach dem Leitfaden derſelben alle die Worte, die in jeder Menſchenſprache vorkommen müſſen, auf, und claſſificirt ſie nach ihren anthropologiſchen Begriffen und bringt auf dieſe Weiſe ein gleichſam geographiſch-anthropologiſches Gloſſarium zu Stande — aus allen

vorhandenen lebenden Sprachen. Sie ſucht ferner dieſelben Worte in den mittlern und ältern todten Sprachen auf, und bringt ein hiſtoriſch-anthropologiſches Gloſſarium zuſammen. Dieſen Vorrath von menſchlichen Hauptwerten ordnet ſie nun nach irgend einem Syſtem aus, irgend einem Princip (denn dies iſt für's erſte ziemlich gleichgültig), wenn es nur den Ueberblick des Ganzen erleichtert. Jetzt erſt fängt ihr Studium dieſes Schatzes an — ſie verfährt damit, wie der Botaniker mit Pflanzen, der Zoolog mit Thieren verfährt. Sie ſtudirt die ganze Naturgeſchichte ſo zu ſagen jedes Worts in ihrem ganzen Umfange. Nach einiger Uebung in dieſer Wortbotanik wird ſie es dahin bringen, im eigentlichſten Verſtande nach einem Plan weiter zu botaniſiren. Ihr Gloſſarium wird ihr ſo lieb werden, wie dem leidenſchaftlichen Botaniſt ſein Herbarium — ſie wird es überall in jeder Sprache, auf jeder Reiſe in fremde, und auf jedem Spaziergang in der ihrigen, mit ſich tragen — und ſich auf jedes neue anthropologiſche Wort freuen — wie auf eine neue Alpenblume — mit Recht; denn es iſt eine ſolche der Menſchheit. Sie wird nicht ruhen, bis ſie die ganze Characteriſtik einer ſolchen weg hat, und welche ſie nicht in eine Claſſe der ſchon geordneten bringen kann, legt ſie bei Seite für ſich. Ich ſetze, die Anthropologik der Sprache habe es jetzt ſo weit gebracht in ihren Studien, als etwa Yvonel, bevor er ſein Werk von der Weidenraupe anfieng, in den ſeinigen — was freilich ſehr weit iſt. Jetzt ſetzt ſie ſich hin und wählt aus ihrem großen Cabinet ein einziges kleines in allen Sprachen vorhandenes Wort, eine wahre Weidenraupe von Wort, wenn ſie will, z. B. das kleine Wort Ich (das im Engliſchen nur einen Buchſtaben hat, und in mehrern Sprachen ſo gut als gar keinen) und unterſucht es mit derſelben Genauigkeit, womit Yvonel die

Weidenraupe analyſirte. Sie wird erſtaunen, wie viel Aufſchluß über ihr Geſchäft ſie in dieſem einzigen Wort finden wird, und wie ſehr ihre Abhandlung ihr unter den Händen wächst, ohne es noch erſchöpft zu haben — ob ſie gleich es bloß als Wort der Sprache betrachtet. Ob wir es gleich nur zufällig, oder durch einen ganz andern woher veranlaßten momentanen Einfall niedergeſchrieben haben — ohne je ein Experiment in dieſer Rückſicht daran verſucht zu haben — ſo wollen wir es doch, zum auffallenderen Beweiſe, wie fruchtbar ein ſolches anthropologiſches Sprachſtudium ſeyn könne, für jetzt behalten, um unſere Idee zu erläutern.

Ich ſetze, man hat das Wort Ich vor ſich, in ſo viel möglich Mundarten als man kennt, und unterſucht vorerſt die Phyſiognomie deſſelben in allen. Die Phyſiognomie eines Worts nenne ich ſeinen Eindruck zugleich auf's Auge und auf's Ohr; ſo wird man zuerſt von einer Aehnlichkeit dieſer Phyſiognomie in gewiſſen Sprachen, und einer Verſchiedenheit in andern frappirt werden: ἐγώ, Ego, Jo, Yo, Je, J, Ik, Ich, Jeg, Jag.

Die ganze Phyſiognomie iſt aber erſt in der verſchiedenen Ausſprache da, die wenigſtens, der die Abhandlung darüber ſchreibt, auch zu erfahren ſuchen muß. Das engliſche J'm little but J'm I wird ihm hier als der Hauptzug in der Phyſiognomie auffallen. Der Buchſtabe I ausgeſprochen Ei tritt faſt in allen Sprachen mehr oder weniger vor, gleichſam als ein Nullenanführer. Der Inſulaner aber iſolirt ihn vollends, giebt ihm aber einen Nachdruck als Diphtonge, der den concentrirten Stolz ſeines Egoismus nicht weniger verräth, als das gedehnte Jo die ſchwellende Gravität des Spaniers, das flüchtige, leichtgehauchte Je die geſellige Höflichkeit des Franzoſen, das übelklingende Ich die plumpe Ehrlichkeit des Deutſchen, das breite Jag ein

gewiſſes Selbſtvertrauen des Schweden und das verwandte, weniger klangvolle Jeg die Selbſtbeſchränkung des Dänen.

Von der Betrachtung dieſer Phyſiognomie geht er nun zur Anatomie deſſelben in allen Casibus. Hier wird ihm gleich äußerſt merkwürdig, daß es faſt in allen Sprachen indeclinabel iſt und wie Zeus im Griechiſchen und Jupiter im Lateiniſchen, wenn es angeſprochen wird, wenn es afficirt wird, wenn es beſtimmt wird, eine ganz andere Geſtalt annimmt, ſo daß man ſchwören ſollte, es könne nur regieren und nicht regiert werden, nur beſtimmen, nicht beſtimmt werden, ohne aufzuhören, oder wenigſtens ſein Weſen zu verändern. Er wird nicht ruhen, bis er dieſer Anomalie auf die Spur kömmt.

Eine zweite Merkwürdigkeit wird ihm, wenn er es in ſeiner declinirten Geſtalt oder Jupitersverwandelung weiter verfolgt, in der Bemerkung aufſtoßen, daß es in verſchiedenen Sprachen, gleichſam um darauf aufmerkſam zu machen, wie es trotz der Verkappung dennoch es ſelber ſey, doppelt erſcheint: (ἐμοῦ, μοῦ; me, moi) und ſogar dabei Gelegenheit nimmt, ſich in der doppelten Verkappung auf den Thron zu ſetzen, wo es ſonſt gewöhnlich nur in ſeiner Indeclinabilität und majeſtätiſchen Unveränderlichkeit erſcheint (Ipsemet ego; moi, je). Auch dieſem Blindekuhſpiel des Ichs mit ſich ſelbſt — oder, wenn man will, dieſen Sultansverkleidungen, wobei doch gemeiniglich am Ende der Mantel aufgeſchlagen wird, und der große Edelſtein gezeigt (Ipsemet ego), wird er nachſpüren; denn dies gehört Alles zu den Sitten des Worts.

Eine dritte Merkwürdigkeit wird ihm in dem Superlativ aller Superlative, wogegen eine zum Ochſen aufgeblaſene Kröte nichts iſt, wenn es am Ich ſtattfindet: (αὐτώτατος, ipsissimus) aufſtoßen — und vielleicht ipsissimis verbis erklärbar werden.

Aber ich freue mich im Voraus auf die großen Augen, die er machen wird, wenn er voll Verwunderung über die größtmögliche Bescheidenheit jenes an sich unbescheidenen Worts in dem französischen Je, dessen Sultans- Jupiters- und Vishnus Verwandelungen auf einmal in ihrem höchsten Glanze in dieser Sprache sieht. Dies wird ihn in Zukunft vorsichtig im Urtheile nach dem ersten Eindruckt der Physiognomie eines Worts machen. Denn hier wird das kleine winzige, lippenentschlüpfende Insect auf einmal, ehe man sich es versieht, in derselben Stellung, ein mit einem ungeheuern offenen Maul versehenes, alles zu verschlingen drohendes Ungeheuer: Moi-même-je. Er wird hier bemerken, daß es gleichsam voll religiöser Ehrfurcht für seine eigentliche Bedeutung, dieselbe Operation mit sich selber vornimmt, die Homer aus ähnlichem Grunde, sich mit dem Namen des Götter- und Menschenvaters erlaubte. Homer fand nehmlich, wie Lichtenberg, daß, man mag nun Zeus, oder Zevs, oder Zefs aussprechen, es im Klange etwas vom schnellen Lichtputzen an sich hat, und schloß es also als Endsylbe einem prächtig klingenden breitausschallenden Epithet an — Νεφεληγερέτα Ζεύς. So das französische Jch — nur noch prächtiger; denn das anthropologische Ohr kennt keinen breiteren Schall in der Natur als *moi — koax brekekex* klingt zirpend im Vergleich mit moi-même. Das Moi scheint wenigstens den Mund einer Medea zu erfordern, wenn es gehörig ausgesprochen wird.

Mein anthropologischer Wort-Entomolog wird schon nicht länger anstehen, das Wort Jch zu den Monstres der polypenartigen Worte zu rechnen. Er weiß schon jetzt, in welche Klasse er es setzen soll, und fängt an zu glauben, daß es nicht bloß Menschenworte, sondern Thier-, Insecten- und vielleicht Molluskenworte gebe. Er fällt von selbst, ohne meinen Wink, auf die Meta-

morphoſen der Worte, ſo wohl aufwärts (die ſelten) als abwärts (die äußerſt häufig ſind) — und fängt an zu wittern, was ich mit meiner Anthropologik und Reinigung der Sprache meine. Er kömmt allmählig hinter das Göttliche, das Geiſtige, das Menſchliche, das Thieriſche — das Wähnbare, das Scheinbare, das Wirkliche — das Allgemeine, das Nationale, das Modiſche — das Reine, das Empiriſche und das Unreine in dieſem Proteus unter den Worten. Er kömmt dahinter, ſage ich, und ſieht ein, daß das Göttliche daran *nichts*, das Geiſtige *Täuſchung*, das Menſchliche zweideutig, das Thieriſche problematiſch — des Wähnbaren und Scheinbaren viel, und des Wirklichen wenig iſt.

Dies leuchtet ihm ſchon ein, daß es als Proteus, oder Chimäre, von keinem Gebrauch als beſtimmendes Wort ſeyn könne; denn wie kann beſtimmt werden, wenn das Beſtimmende wandelbar und chimäriſch iſt. Er muß alſo unter ſeinen Varietäten die einfachſte aufſuchen, und an dieſer verſuchen, wie das wunderſame Geſchöpf anthropologiſch zu idealiſiren ſey — damit der Fuchs nicht belle ſtatt des Hunds, und der Affe nicht ſpreche ſtatt des Menſchen, in der philoſophiſchen Sprache.

Er verwirft alſo zuerſt alle auffallend monſtruoſe Varietäten, alle lateiniſchen und franzöſiſchen Raçen, alle Raçen überhaupt in unorganiſirten Sprachen, die nicht ihre Stammſylben in ſich ſelber haben, und gleichſam nur Aggregate von heterogenen Beſtandtheilen ſind, und ſucht das Urwort auf in einer der Mutterſprachen — in der Griechiſchen z. B. — in der Teutſchen — oder in der Isländiſchen. Hier oder nirgends wird er die uranthropologiſchen Hauptmerkmale des Wortes finden — bei ſorgfältigem Vergleichen deſſelben — und etwas wenigſtens von ſeiner natürlichſten Bedeutung bei Vergleichung ſeines Gebrauchs in allen dreien finden.

Nachdem er es nun ſo weit möglich hiſtoriſch und geographiſch rein, als allgemeines Menſchenwort erhalten — wird ihm etwas Wunderbares damit begegnen. Er wird fürchten es auszuſprechen — ohne es durch einen Nachſatz geſchwächt zu haben! Es wird ihm vorkommen, als wenn das Kind, das lange in ſeiner Unſchuld es nie auf ſich anwendete, mit deſſen erſtem Ausſprechen die erſte Sünde begienge — und daß wenn „Ich bin, der ich bin," das Erhabenſte iſt, was der Sterbliche demjenigen, der das Werde ſprach, in den Mund legen darf, es nothwendigerweiſe das Vermeſſenſte ſeyn muß, was er ſich ſelbſt auszuſprechen erkühnt. Er wird indeſſen nach einigem Zittern zu der doppelten Natur aller Worte ſeine Zuflucht nehmen und ſagen: es iſt vielleicht ein Pronomen relativum.

Wenn er ſich auf dem Ich bin ertappt — wird er ſagen: ich weiß ja zufolge meiner Anthropologik, daß es ein bloßes Verbum auxiliare iſt.

Wenn er von etwas Ich habe ſpricht, wird er ſich das Nehmliche ſagen — und häufig, wenn es was gutes iſt: Mir iſt gegeben (mihi est) dafür brauchen.

Was übrigens das ſo geläuterte anthropologiſche Ich betrifft, wird er noch lange nicht damit fertig ſeyn. Denn er weiß nur bis jetzt, daß es unendlich gemißbraucht werden kann. Ganz rein wird er es aber in Ewigkeit nie erhalten.

Denn wir wollen einmal ſehen:

Ich bin.	—	Ich ſchlafe.
Ich denke.	—	Ich empfinde.
Ich will.	—	Ich muß.
Ich wache.	—	Ich träume.
Ich handle.	—	Ich leide.
Ich lebe.	—	Ich ſterbe.
Ich fange an?	—	Ich höre auf?

Ich werde in der Zeit geboren. — Ich werde mit der Zeit ſterben.
Ich wurde vor meiner Geburt erzeugt. — Ich werde nach meinem Tode auferſtehen.
Ich wurde vor meiner Erzeugung erſchaffen. — Ich werde nach meiner Auferſtehung ewig leben.

Wie kann die nehmliche Subſtanz ſeyn und nicht ſeyn?
Wie kann das nehmliche Vermögen denken und empfinden?
Wie kann die nehmliche Kraft wollen und müſſen?
Wie kann dieſelbe Vernunft wachen und träumen?
Wie kann das nehmliche Gemüth handeln und leiden?
Wie kann daſſelbe Weſen leben und ſterben?

Ferner:

Ich zweifle.
Ich täuſche mich ſelbſt.
Ich verachte mich ſelbſt.
Ich liebe mich ſelbſt.
Ich tödte mich ſelbſt.

Wie kann ich zweifeln, als ich, wenn ich immer Einer und derſelbe bin? Zweifeln iſt Glauben und nicht glauben.

Wie kann ich mich ſelbſt täuſchen? Ich täuſche einen Andern, indem ich ihm die geſunde Seite der wurmgeſtochenen Nuß zeige; aber wie kann ich mich auf die nehmliche Weiſe täuſchen. Ich ſehe ja beide Seiten. Dennoch ſagt man oft: er hat ſich vorſätzlich getäuſcht.

Wie kann ſich Jemand ſelbſt verachten? Iſt er verächtlich, wie kann er denn verachten? Verachtet er das Verächtliche, wie iſt er denn verächtlich?

Wie kann ich mich ſelbſt lieben? Wie kann ich überhaupt, wenn ich nicht relativ bin, in irgend einem Verhältniß zu mir ſelber ſeyn? Identität iſt kein Verhältniß.

Vollends wie kann ich mich ſelbſt tödten? Wie kann das Licht ſich ſelbſt auslöſchen? Wie kann ich frei meine Freiheit aufheben? Vernichte ich mich, ſo hebe ich ja mein Ich auf — wie kann das Wollende nicht wollen, das Könnende nicht können, das Seyende nicht ſeyn wollen? Vernichte ich mich nicht, ſo tödte ich mich ja nicht. Wie kann ich mich überleben.

* * *

Das Ich wäre demnach:

Seyn und Nichtſeyn,
Denken und Empfinden und Mangel an beiden,
Freiheit und Nichtfreiheit,
Wahrheit und Täuſchung,
Handeln und Leiden, und keins von beiden,
Urſache und Wirkung,
Leben und Tod,
Satz und Gegenſatz,
Poſitives und Negatives

in einer Subſtanz, in einem Subject, und dient als ſolches zum Princip einer Wiſſenſchaftslehre, trotz dem Satze des Widerſpruchs!

Keinem Dinge kommen widerſprechende Merkmale zu, ſagt dieſer. Entweder muß alſo das Ich, oder der Satz des Widerſpruchs — mit andern Worten: Entweder muß die unſtreitig bisweilen (laut den Ausſprüchen des Ichs) ganz beſondere, individuelle Vernunft, die bisweilen träumende, getäuſchte, todte, negative, ſich ſelbſt aufhebende, oft ſchlafende, endlich ſterbende Ver-

nunft fallen — oder die allgemeine ſich immer gleich ausſprechende Vernunft muß fallen. Beide (das Ich genommen in ſeiner bisherigen Rolle) können unmöglich mit einander beſtehen.

Der Anthropologiker, der den Proteus ſchon kennt, und weiß, wie wenig Subſtanzielles an ihm iſt, und wie zweideutig er, trotz aller bisherigen Abziehung ſeiner Masken, ſich noch gebehrdet, läßt ihn fallen — geht zu andern Worten, und denkt: Die Anthropologik dürfte wohl auch, wenn es ſeyn müßte, ohne dieſen Vernunftfeind fertig werden. Er irrt ſich aber, ohne ihn wird man nie fertig, mit ihm muß man aber nicht anfangen.

Späterer Nachtrag zu vorſtehendem Fragment, „über die Möglichkeit einer Reinigung der philoſophiſchen Sprache."

Wenn je, was ich hier geſchrieben, von Philoſophirenden der Jetztzeit geleſen wird, ſo ſehe ich ſie den Kopf ſchütteln. Reinigung — nicht des philoſophiſchen Denkens — der philoſophiſchen Sprache! höre ich ſie ausrufen; und dazu noch eine ſolche Reinigung, die gar nicht Reinigung genannt werden könnte, ſondern vielmehr Naturaliſirung der Sprache, Zurückführung derſelben auf den vorſtellungsmäßigen Ausdruck ſinnlicher Empfindung und unmittelbarer Anſchauung, auf die erſten Naturlaute des noch nicht zum reinen Denken ſich erhebenden Menſchen wäre. Das wäre allenfalls poetiſche, nicht philoſophiſche Sprache. Was dieſem Sprachreiniger an Plato z. B. ſo wohl gefällt, iſt offenbar nicht das ächt Philoſophiſche, ſondern das Poetiſche in

ſeiner Darſtellungsweiſe, mithin das Unreine, nicht Reine. Und nun, nachdem ſo viele ſcharfe Dialektiker und conſequente Syſtematiker zum reinen Denken fortgeſchritten ſind und ſich um einen reinen Ausdruck des Denkens in philoſophiſcher Sprache bemüht und verdient gemacht haben, kömmt dieſer Poet, dieſer Träumer, wie er ſich ſelbſt nennt, und will die philoſophiſche Sprache reinigen! Ich begreife, daß ich von ihnen nicht verſtanden werde. Die Herren haben ſich gewöhnt, das Abſtracte im Denken und in der Sprache als das Reine zu bezeichnen. Je abſtracter ein Begriff, deſto reiner iſt er ihnen; je ähnlicher ein Wort einem algebraiſchen Zeichen und ein Satz einer algebraiſchen Formel, deſto reiner. So iſt bei Kant die reine Vernunft die nicht allein von allen übrigen Vermögen des denkenden Menſchen abſtrahirte, ſondern auch von aller vernommenen Wahrheit abſtrahirende Vernunft: die Vernunft, wie er, Kant, in dieſer Abſtraction ſie ſich denkt. Und er kritiſirt nun in ſeiner Kritik nicht die Vernunft ſelbſt, wie ſie iſt und in der Menſchheit lebt, ſondern den abſtracten Begriff, den er ſich von ihr gebildet hat.

Die Bürſte, um mich des ſchon gebrauchten Bildes zu bedienen, womit die Kritiker, die für reine Denker gelten möchten, die Weltenuhr und die Seelenuhr zu reinigen unternehmen, iſt eben die Abſtraction. Damit wird allerdings eine ſo vollſtändige Reinigung bewirkt, daß nach dem ganzen Prozeß nichts übrig bleibt als die Bürſte. Durch Abſtraction wird jede unmittelbare Wahrnehmung zur bloßen Vorſtellung, jede Vorſtellung zum Begriff, und jeder inhaltsreichere Begriff zum allgemeinern und ſomit inhaltsloſeren Begriff gereiniget, d. i. entleert. So bekommen wir am Ende als reinſte, allgemeinſte, in dieſer Progreſſion höchſte Begriffe, die ganz leeren Begriffe von Etwas und — Nichts.

Ebenſo wird auch mit den Ideen verfahren. Während dieſe in Wahrheit die Grundanſchauungen der Vernunft von der lebendigen Fülle des Seyns, von Gott, Welt und Seele, ſeyn ſollten, werden ſie durch Abſtraction von dieſer Fülle entleert zu den reinen Begriffen von Ich und Nicht Ich und von der Indifferenz beider im Abſoluten.

Es läßt ſich nun allerdings mit ſolchen reinen Begriffen eben ſo bequem verfahren, wie mit algebraiſchen Zeichen, durch Combination, Verwechſelung, Potenzirung und Indiffenzirung derſelben laſſen ſich allerlei Formeln finden, die ſich ſyſtematiſch trefflich ausnehmen. Aber was in der Algebra am Orte iſt, wird zu einem vermeſſenen Spiel in der Philoſophie, die es doch am Ende nicht mit dem Denken als Denken bloß, ſondern mit dem Gedachten, mit dem realen Seyn zu thun hat. Die Algebra kann conventionelle Zeichen und Formeln für die bloßen Quantitätsverhältniſſe gebrauchen und dabei von allem Concreten abſtrahiren, ſo lange ſie ſich ihrer conventionellen Bedeutung bewußt bleibt und auf Ermittlung der Quantitätsverhältniſſe ſich beſchränkt. Auf dieſe, aber auch rein auf dieſe, iſt ſie anwendbar und hat in dieſer Beſchränkung Wahrheit. Aber die durch Abſtraction gefundenen philoſophiſchen Formeln können leer ſeyn, wenn gerade von dem abſtrahirt worden iſt, was die objective Wahrheit des Seyns, die Wirklichkeit und das Leben ausmacht. Das Qualitative, das eigentlich Dynamiſche, das Individuelle, das Freie, das Perſönliche, das Göttliche, läßt ſich auf keine Weiſe algebraiſch formuliren. Die Bürſte der Abſtraction läuft nothwendig Gefahr (denn es liegt in ihrer negirenden Beſchaffenheit) bei dem Reinigungsproceß der Theile der Weltenuhr und des lebendigen Organismus der Seele, die Subſtanz zu tilgen und das Leben zu tödten.

Meines Bedünkens steht die unmittelbare Wahrnehmung und das durch dieselbe hervorgerufene Bild, die Vorstellung, der Wahrheit näher, als der durch Analyse und Abstraction, d. i. durch Zersetzung und Verneinung entstandene Begriff.

Das Bild eines Menschen im Spiegel ist mir ein wahrerer Ausdruck seiner äußern Persönlichkeit, als jede Beschreibung mit Worten oder gar als sein bloßer Name; die gemalte Abbildung einer exotischen Pflanze vergegenwärtiget mir dieselbe besser als die wissenschaftliche Bezeichnung derselben in einem botanischen Buch, und ein treffliches Landschaftsgemälde versetzt mich lebendiger in eine Gegend als die trockene Angabe der geographischen und Größenverhältnisse in einer prosaischen Reisebeschreibung.

Es liegt nun freilich in der Natur des menschlichen Denkens, als endlichen, die unmittelbare Auffassung der Fülle des Seyns, sowohl die durch äußere Wahrnehmung gewonnene, als die durch inneres Bewußtwerden empfangene, nicht anders festhalten und als Denkobject analytisch und symbetisch, reflectirend und systematisirend behandeln zu können, als durch mehr oder minder verallgemeinende Zeichen. Nur der göttliche Geist umfaßt Alles in seiner Totalität, ohne von der individuellen Fülle des Seyns und Lebens in dem Einzelnen abzusehen; nur Ihm ist von jedem kleinsten Grashalm, und von jeder Regung in meinem Gemüthe, bis zum Weltensystem und der Bewegung der Gestirne, Alles gleich gegenwärtig. Der Mensch denkt und spricht durch Zeichen. Worte sind Zeichen für das laute Denken, Begriffe Zeichen für das innere Sprechen. Aber im Zeichen ist immer weniger als in der bezeichneten Sache und ihrem Seyn, und je allgemeiner das Zeichen, desto weniger von der Sache und dem Seyn.

Es wird immer mehr abstrahirt, d. i. weggelassen, und die vollkommenste Abstraction ist Vernichtung im Gedanken. Das ist menschliches Denken; aber das sollte der Philosoph bedenken und nicht meinen, daß je mehr er abstrahirt, er deste mehr umfaßt habe. Es ist gar nicht wahr, z. B. daß der Begriff Pflanze reicher sey, als die Anschauung dieser Rose. Denn diese Rose hat Alles, was dazu gehört, Pflanze zu seyn; ferner das Besondere, was dazu gehört, Rose zu seyn, und endlich das Eigenthümliche, was dazu gehört, diese Rose zu seyn. Bei dem Begriff Pflanze dagegen habe ich in Gedanken alles tilgen müssen, was nicht nur dieser Rose und jeder Rose, sondern auch was jeder besondern Pflanze angehört. Die übrigen, allen Pflanzen insgemein zukommenden Merkmale sind es, was im Begriff Pflanze zurückbleibt. Das ist aber nicht viel. Und hier kommt es noch darauf an, ob meine Operation nicht vielleicht verfehlt war; ob ich nicht etwa bei der Abstraction von allem dem, was die Rose ausmacht, so wie weiter, was diese oder jene andere Art von Pflanzen ausmacht, gerade das weggelassen habe, was zum wahren Seyn der Pflanze überhaupt gehört, oder ob ich nicht etwas eingemischt habe, was der Rose und der Ceder und jeder Pflanze fremd ist. In diesem Fall ist der Begriff Pflanze, den ich mir gebildet habe, unwahr und unrein. Daß solche Fehler möglich sind, beweisen die verschiedenen, einander corrigirenden botanischen Systeme. Und so ist es in allen Naturwissenschaften. Die durch Abstraction gebildeten allgemeinen Begriffe sind eigentlich nicht viel anders als leere Rubriken. Freilich ist es nun das Geschäft der Beobachtung und Erfahrung, diese Rubriken mit wahrem Inhalt wieder auszufüllen, und je genauer die Beobachtung, je reicher die Erfahrung, deste besser gelingt es. Sollte es sich auch dann finden, daß die Mannig-

faltigkeit des durch Beobachtung und Erfahrung erkannten realen Seyns in die durch Abstraction entstandenen Begriffe nicht mehr hineinpaßt, so lassen sich diese corrigiren. So ist ein Fortschritt in den Erfahrungswissenschaften möglich.

Aber viel unsicherer ist die doppelte Operation des Begriffebildens und Begriffefüllens bei der speculativen Wissenschaft. Je höher und übersinnlicher die Objecte der ursprünglichen Wahrnehmung, desto größer die Gefahr der Abstraction in der Begriffebildung. Und je seltener die vollkommen klare und vollkommen bewußte innere Anschauung und Erfahrung ist, deste schwerer die richtige Begriffefüllung.

Man nimmt an, der Begriff Mensch z. B. sei reichhaltiger, weil allgemeiner und das Menschliche überhaupt umfassend, als die Vorstellung von diesem oder jenem Menschen, von Sokrates z. B. wie sie Plato oder Xenophon hatte. Aber war denn in Sokrates nicht Alles, was im Menschen überhaupt und noch mehr dazu? Und war nicht Gefahr bei der Abstraction von allem Sokratischen, Platonischen und Xenophontischen, überhaupt von allem diesem und jenem Menschen Eigenthümlichen, von allem Individuellen, das wahrhaft Menschliche zu verlieren? Es möchte wohl gerade das, was die menschliche Individualität constituirt, das eigentlich Persönliche, das sich gar nicht verallgemeinen läßt und also im allgemeinen Begriff Mensch verloren geht, das wahre Wesen des Menschen ausmachen. Läßt man dieses weg, so erhält man l'homme machine, l'homme plante, höchstens l'homme animal.

Es sollte wohl, gleich wie in den Erfahrungswissenschaften, auch in der Philosophie fortgesetzte Beobachtung und Erfahrung die Fehler des Systems, die aus irriger Abstraction und Construction entstanden sind, corrigiren,

und so sollte die Philosophie fortschreiten. Daß sie aber seit Plato keine wesentlichen Fortschritte gemacht hat, ist mir klar. Und ich schreibe es hauptsächlich dem Verfahren der meisten Philosophen und besonders der philosophischen Schulen zu, daß sie sich fast ausschließlich mit Formulirung und Systematisirung abstracter Begriffe beschäftigt haben, anstatt auf Berichtigung und Bereicherung ihrer Erkenntniß des Seyns durch lebendige Anschauung bedacht zu seyn. So haben sich die abstracten künstlichen Begriffe und conventionellen Kategorieen und Terminologieen, die keiner realen Wahrheit entsprechen, sondern nur leere Zeichen und Rubriken (τόποι) sind, in der philosophischen Sprache gehäuft, und je nach seinem philosophischen Temperament oder je nach der Strahlenbrechung des Lichts in seinem Auge oder in seiner Brille, bildet sich ein jeder daraus sein System.

Von diesem angehäuften Wust möchte ich die philosophische Sprache reinigen, um sie auf einen natürlichern Ausdruck der Wahrheit zurückzuführen. Dafür aber müßte das philosophirende Denken weniger selbstsüchtig seyn, nehmlich nicht sowohl darauf ausgehen, sich die Wahrheit zu assimiliren, welches nicht anders als in Begriffsform, durch Zersetzung und Abstraction geschieht, als vielmehr sich selbst und alles Selbstische an die Wahrheit und ihre Offenbarung hinzugeben.

Träume ich etwa nun bloß die Möglichkeit einer solchen Reinigung der philosophischen Sprache? So viel weiß ich, daß ich nicht träume, wenn ich z. B. verlange: Man verbanne den Ausdruck, das Absolute, und setze dafür Gott. Es giebt kein absolutes Seyn, als das göttliche Seyn. Indem man aber Ihn so nennt, macht man Ihn zu einem Neutrum, zu einem bloßen Adjectiv. Er ist aber Substantiv, Er ist Er.

Mathematiſche und philoſophiſche Evidenz.

(29. Juni 1810.)

„Die Vernunft hat in der Mathematik reine Anſchauungen, die rein und in concreto dargeſtellt werden können: wodurch ſie einer continuirlichen Prüfung unterworfen werden, Raum und Zeit, ihre Dimenſionen, in innern und äußern Conſtructionen o: Figuren."

„In der reinen Vernunft wird aber ein ganzes Syſtem von Täuſchungen und Blendwerken angetroffen." Kr. d. r. V. pag. 739.

Anmerkung.

Die Vernunft hat entweder in der Mathematik keine reine Anſchauungen, oder ſie hat ſolche auch in der Philoſophie — d. h. ſie hat ſie nicht in einer beſondern Erkenntniß, oder ſie muß ſie in der Erkenntniß überhaupt haben. Erſtlich die, welche ſie in der Mathematik hat: reine Anſchauungen des äußern Sinnes, zweitens die, welche ſie in der Mathematik nicht hat: reine Anſchauungen des innern Sinnes. Erſtere conſtruirt ſie mathematiſch in Figuren — letztere conſtruirt ſie dynamiſch (organiſch) in Ausdrücken der Sprache — jene ſind äußere, dieſe innere anſchauliche Beſchaffenheiten — jene werden geſehen, dieſe gefühlt — jene mit dem inneren Auge (in der Conſtruction des Triangels) und mit den äußeren im gezeichneten Triangel — dieſe mit dem innern Gefühl (in der Andacht, im Glauben) und mit dem äußeren (in Em-

pfindungen aller Art). Die Probe der Mathematik iſt das Sehen — die Probe der Metaphyſik das Bewußtſeyn. Mathematiſches Wiſſen — philoſophiſches Glauben. Die Beweiſe in jener werden durch Beglaubigungen in dieſer erſetzt.

Wenn in der reinen Vernunft ein ganzes Syſtem von Täuſchungen und Blendwerken angetroffen wird, ſo iſt die Mathematik Täuſchung und Blendwerk — denn Mathematik iſt eine der Erkenntniſſe reiner Vernunft.

* * *

„Die Mathematik giebt das glänzendſte Beiſpiel einer ſich ohne Beihülfe der Erfahrung von ſelbſt glücklich erweiternden reinen Vernunft.“ Pag. 740.

Die reine Vernunft kann ſich alſo ſelbſt ohne Beihülfe der Erfahrung erweitern — (ein Satz, der Kants ganze Kritik übrigens leugnet) — und wodurch kann ſie dies? Durch eine Wiſſenſchaft, deren Vorzug nach ihm ſelbſt, darin beſteht, „daß ihre Begriffe in concreto (733) dargeſtellt werden können, und daß ſie nie über die Grenzen der Sinnlichkeit hinaus kann. Glücklich? Die reine Vernunft außer der Mathematik richtet alſo die Mathematik ſelber.

Ich behaupte, daß weder in der Mathematik noch in irgend einer andern Wiſſenſchaft die reine Vernunft ſich ohne Beihülfe der Erfahrung von ſelbſt erweitern könne. Erweiterung der reinen Vernunft iſt ein Widerſpruch. Wozu wäre Erfahrung da, wenn ſie nicht unſere Erkenntniſſe erweitern ſollte? Woher dieſe Verachtung zugleich und ausſchließende Hochſchätzung der Erfahrung?

* * *

„Die coniſche Geſtalt wird man ohne alle empiriſche Beihülfe anſchauend (anſchaulich ſoll es wohl heißen) machen können.“ P. 743. Das leugne ich. Gab doch Newton zu, daß die Geometrie die Linie und den Cirkel anderswoher borgen müſſe. Und zwar bei zwei Proprietaires: dem Ueberſinnlichen als Ideen und dem Sinnlichen als Züge.

„Die philoſophiſche Erkenntniß iſt die Vernunfterkenntniß aus Begriffen — die mathematiſche aus der Conſtruction der Begriffe. Einen Begriff aber conſtruiren heißt: die ihm correſpondirende Anſchauung *a priori* darſtellen — u. ſ. w.“ Pag. 741.

Die Arithmetik iſt nicht weniger mathematiſch als die Geometrie. Welche ſind aber die dem Begriffe correſpondirenden Anſchauungen in der Arithmetik? Die Zahlen? Welche äußere oder innere Anſchauung liefert aber die Zahl von einer Größe? In welcher Zahl ſind die Dimenſionen des Raumes ſichtbar? Und nun vollends in der Algebra: Welche äußere oder innere Anſchauung giebt mir A + B? Wie ſoll ich A + B = B + A ſofort in concreto darſtellen können, (739) um das Begründete und Nothwendige darin alsbald offenbar zu ſehen. Die concrete Darſtellung: zwei ſich deckende Vierecke ſind gleich groß, laß ich gelten als einleuchtend; aber die concrete Darſtellung 1 + 2 = 2 + 1 — oder A + B = B + A leuchtet mir gar nicht ein. Denn B + A deckt nicht A + B nothwendig in der bloßen Anſchauung. Ich muß hier gerade den Begriff zu Hülfe rufen, um die concrete Anſchauung zu berichtigen.

Denn A + B oder A mit B zuſammen genommen kann entweder ſo viel heißen als B neben A oder B nach A in einem dritten, im X der Summa. Nur im erſteren Falle iſt A + B = B + A, weil im Neben-

einander als bloßes Nebeneinander die Polarität nicht in Anſchlag gebracht wird, oder mit andern Worten, weil es gleich iſt, ob ich meine gerade Linie von Süden nach Norden oder von Norden nach Süden ziehe. Im zweiten Falle aber iſt A + B nicht = B + A, weil im Nacheinander, als ſolchem, gerade die Richtung in Anſchlag gebracht wird, oder mit andern Worten: weil es nicht gleich iſt, ob ich eine krumme Linie in ſich ſelbſt oder außer oder innerhalb ſich ſelber ziehe.

Es iſt alſo, da die Arithmetik nicht weniger Gewißheit als die Geometrie liefert, mathematiſche Evidenz durch etwas anders als durch den Begriffen correſpondirende Conſtructionen möglich. Das heißt, es läßt ſich mit Zahlen ſo gut als mit Figuren rechnen — das heißt mit willkührlichen ſo gut als mit unwillkührlichen Zeichen. Ziffern und Zahlen bezeichnen die Begriffe, ob es gleich willkührliche Zeichen ſind, hinlänglich; ich möchte ſagen ſogar erſprießlicher, als Figuren, ob dieſe gleich unwillkührliche Zeichen ſind. Es kann eine Hieroglyphenſchrift nie ſo vollſtändig werden, als eine Buchſtabenſchrift.

Die Geometrie hat *formbeſtimmende Figuren*.

Die Arithmetik hat *größebeſtimmende Zahlen*.

Die Algebra hat *verhältnißbeſtimmende Buchſtaben*.

Die Philoſophie hat außer allen dieſen Conſtructionen der Begriffe (denn was hindert ſie auch dieſe zu benutzen?) — *geiſtige Symbole*.

Symbole ſind innere Offenbarungen, denen äußere Anſchauungen ſo correſpondiren, wie mathematiſchen Conſtructionen geometriſche Figuren oder arithmetiſche und algebraiſche Zeichen correſpondiren. Sie laſſen ſich durch dieſe berichtigen und erproben — wie dieſe nur durch ſie Bedeutung erhalten.

Dergleichen Symbole sind Worte — und zwar logische, d. h. durch Vernunft allein gebildete, philosophisch organisirte Worte: äußere Begriffe.

Raum — Zeit — Kraft — Seyn — Freiheit — Welt — Vermögen — Ursache — u. s. w. sind solche innere Worte. —

Was ich bei Kant also table, ist nicht seine Behauptung des Mangels an Evidenz und apodiktischer Gewißheit in der Metaphysik, oder der philosophischen Erkenntniß überhaupt; denn diesen Mangel gebe ich ihm gerne zu: Wir wissen nichts hienieden mit völliger Gewißheit, als daß wir nicht Alles wissen, mithin nichts Besonderes vollkommen wissen können; allein was ich an Kant table, ist, daß er die philosophische Erkenntniß der mathematischen hintansetzt, und dieser etwas einräumt, das sie noch weniger besitzt als jene. Denn unstreitig ist nur das in der Mathematik wahre Erkenntniß, was darin der reinen Vernunft gehört. Die Biene wäre sonst weiter in der Erkenntniß als der Mensch; denn sie wird in ihrem rein mathematischen Construiren durch kein Raisonniren darüber irre geführt.

* * *

Kants reine Vernunft ist eigentlich reiner Verstand. Reine Vernunft ist Gott allein. Reiner Verstand ist Unsinn, oder träumender Wahnsinn.

* * *

Vernunft ist Ahndung des Unsichtbaren.

* * *

Freiheit ist practische Vernunft.

* * *

Vernunft iſt theoretiſche Freiheit.

* * *

Der Sinn überzeugt uns vom Daſeyn der Natur, der Materie, der Dinge, des Endlichen — die Vernunft vom Daſeyn Gottes, des Geiſtigen, der Freiheit — des Unendlichen — der Verſtand von ihrer Verbindung in einer Welt und im Menſchen.

* * *

Es ſind die drei Apoſtel, Bekenner, Prediger der Wahrheit. Sie beweiſen ſie nicht — ſie erzählen ſie. Aber ihre Erzählung wird documentirt durch alles was da iſt, durch alles was erſcheint, und durch alles was iſt. Man glaube ihnen!

* * *

Sinn, Verſtand und Vernunft — das Vermögen Materie wahrzunehmen, Verhältniſſe wahrzunehmen und Geiſt wahrzunehmen, iſt eine und dieſelbe Kraft in drei verſchiedenen Vermögen: Entwickelungen, Steigerungen, Potenzen oder Offenbarungen, wie Leben der Pflanze, des Thiers und des Menſchen hohes, erhöhtes, höchſtes Leben iſt.*) Beſtimmtes, beſtimmteres, noch beſtimmteres Leben.

Jedes dieſer drei Vermögen iſt mehrerer Grade in's Unendliche fähig. Nicht bloß der Sinn, auch der Verſtand und die Vernunft haben ihre Grade; doch ſo, daß der Grad der höchſten Steigerung eine Folge des Grades der hohen und höhern iſt. Je trefflicher der Sinn, je richtiger der Verſtand, je trefflicher und richtiger beide, je vollkommener die Vernunft.

*) Denn es dürfte ſtets das Pflanzenleben hohes Leben ſeyn in Vergleichung mit dem unbeſtimmten Leben der unorganiſchen Natur.

Denn:

Objectiv: je feiner und mannigfaltiger die wahrgenommene Materie, je herrlicher die Organisation, und je künstlicher beide, je göttlicher der Geist, und

Subjectiv: je feiner und vollständiger das Wahrnehmen der Materie, je fertiger und künstlicher das Vermögen, die Wahrnehmungen zu ordnen, oder die Verhältnisse aufzufassen und zu bestimmen, je vollkommener beide, je vollkommener die Idee — die Anschauung des Geistigen — die Abndung Gottes.

Also wie das Gefühl, so die Einsicht, wie beide zusammen die Erkenntniß.

Sinn liefert Gefühl — Verstand Begriff — Vernunft Verein beider o: Idee.

Wie der Keim, so die Blüthe, wie die Blüthe, so die Frucht.

* * *

Die zweite Potenz scheint eine Vermittlerin der beiden andern zu seyn. Diese lassen sich isolirt denken — Verstand nicht. Es kann Wesen geben, die bloß Gefühl sind — und ein einziges, das bloß Vernunft ist — aber kein bloßer Verstand ist denkbar.

Fragment über den menſchlichen Verſtand.

(30 Juni 1810.)

Verſtand ſcheint die characteriſche Potenz des Erdenlebens, der Individualität des Menſchen zu ſeyn. *)

* * *

Der Verſtand (mit dem Janusgeſicht) iſt ſchlechthin dualiſch.

* * *

Er blickt rückwärts auf das Gefühl und vorwärts auf die Idee — ordnet jenes nach dieſer — aber nicht durch dieſe. Denn das gehört der Vernunft. Thut er dies nicht, blickt er nicht rückwärts und vorwärts, wird er zum Unding. Der Kantiſche Verſtand verſetzt ſich an die Stelle der Vernunft, und blickt die Begriffe rückwärts ſtatt der Gefühle an — ſieht alſo vorwärts nichts.

* * *

Die verſchiedenen Syſteme ließen ſich vielleicht theils aus dem Verſetzen des Verſtandes außer ſeinem eigenthümlichen Standpunkt — theils, wenn ſie auf ſeinem Standpunkt (in der Mitte) bleiben, aus der Vernachläßigung des Rückblicks oder des Vorblicks erklären.

* * *

*) Gefühl ſcheint mir die Hauptpotenz aller Weſen unter mir — Vernunft die Hauptpotenz der Weſen über mir.

Das Sehen ſetzt aber ein Auge und eine Sonne voraus. Saugen des Lichts und Quell des Lichts. Ein Sehen, worin Nichts ſieht, und wodurch Nichts geſehen wird, iſt helle Finſterniß, blinde Anſchauung, ſehende Blindheit.

* * *

Heutiges Tages iſt bloß ein Glas vonnöthen zum Trinken der Fülle der Wahrheit bis zur Berauſchung. Dies Glas iſt der Verſtand, den man philoſophirende Vernunft nennt, ein Glas, das, weil es ſich das Trinkende ſelbſt wähnt, nie den Mund berührt — oder weil es ſich das zu Trinkende wähnt, nie ſich dem Strom nähert.

Es war einmal ein Brillenſchleifer, der hatte viel Verſtand und Geſchicklichkeit, und trieb die Kunſt des Gläſerſchleifens ſehr weit. Er ſchliff allerlei Brillen für allerlei Augen und Naſen, große und kleine, dicke und dünne, gefärbte und ungefärbte, enge und weite, zuletzt: ſchliff er auch Ferngläſer und Vergrößerungsgläſer allerlei Art bis zu einer Vollkommenheit und Vollſtändigkeit, daß er mit Recht behaupten konnte, den ganzen Umfang des künſtlichen Sehens erſchöpft zu haben. Als er ſein letztes Meiſterſtück vollbracht, das eine ſo künſtlich geſchliffene Brille war, daß er zugleich damit den kleinſten Stern in dem entfernteſten Nebel-Himmel und das kleinſte Infuſionsthierchen in dem kleinſten Tropfentröpfelchen deutlich, theils mit allen Farben, theils ohne alle Farbe, erblicken konnte, ſtach er ſich triumphirend die beiden Augen aus und rief laut lachend: jetzt mag man meinetwegen Sonne, Mond und alle andern Lichter auslöſchen, ich werde mich ſchon behelfen.

Die Geſchichte dieſes genialiſch verſtändigen Mannes kommt mir eben nicht ſonderbar vor; es läßt ſich begreifen, daß ein Menſch, der von Jugend auf alle Tage nichts thut als Brillenſchleifen, und durch Brillen ſehen, dahin gelangt, das Mittel für den Zweck zu nehmen — dies begegnet uns allen mehr oder weniger. Allein was mir ſonderbar vorkommt und beinahe unbegreiflich ſcheint, iſt, daß alle Einwohner der Stadt, worin er wohnte, die bis dahin weder mit dem Brillenſchleifen ſich abgegeben, noch ſogar Brillen gebraucht hatten, zu ihm eilten, nachdem ſie ſich die Augen ausgeſtochen, und ſeine Brillen kauften.

Kant, Fichte, Schelling kann ich mir erklären, aber nicht die Kantianer, Fichtianer und Schellingiſten.

Religion — Philosophie — Zoll.

(2. Juli 1810)

Kant, Fichte, Schelling, und überhaupt die neuesten Sophisten eifern gegen die Vorstellung von Gott als höchste Intelligenz, Person u. s. w., letzterer sogar gegen die kantische Vorstellung von Ihm als heiliger Gesetzgeber. „Jene Idee" (heißt es in Niethammers und Fichtes Phil. Journal, 2. Bd. S. 180) „eines moralischen Gottes hat schlechterdings keine ästhe„tische Seite, aber ich gehe noch weiter, sie hat nicht „einmal eine philosophische Seite, sie enthält nicht nur „nichts Erhabenes, sondern sie enthält überhaupt Nichts, „sie ist so leer als jede andere anthromorphistische „Vorstellung."

Ich möchte Herrn Schelling fragen, wie er zu andern als anthropomorphischen Vorstellungen gelangt, oder je gelangen könne, wenn er sich nicht etwa zu zoomorphischen herablassen will, der Humanität seiner Natur die Brutalität derselben vorziehend? Entweder sich gar keine Vorstellungen oder Ideen von irgend etwas machen und bilden, oder sich gefallen lassen, daß sie menschlich ausfallen, wenn man ein Mensch, thierisch, wenn man ein Vieh ist. Die ältesten ägyptischen Götterbildungen, die sämmtlich als Thiergestalten ausfielen, schienen mir bisher die besten Zeugnisse und sichersten Spuren eines nicht bloß antediluvianischen, sondern präadamitischen Völkerstammes und die Hypothesis einiger Geschichtsforscher zu bestätigen, daß wir aufrechtgehende Menschen-

kinder anfangs vierfüßige Thiere gewesen. Denn wenigstens von der ästhetischen Seite betrachtet, scheint mir die erhabene ägyptische Mythologie — in Vergleichung mit der griechischen — [illegible]e wahre Thierphantasie vorauszusetzen. Nun will [illegible] zwar gerne zugeben, daß der Mensch auch thierische [illegible]orstellungen neben seinen menschlichen haben könne, weil seine menschliche Natur auf die thierische gleichsam gepfropft ist — und es Abschößlinge unten am Stamm, worauf gepfropft, so gut wie oben am eingepfropften edleren Zweig giebt, aber daß er einmal über das Thier erhaben, edlere, oder auch nur andere als menschliche Vorstellungen haben könne, leugne ich schlechthin. Er kann zwar unter sich selbst herabsinken in's Wilde, worauf er gepfropft werden; aber nicht über sich selbst hinauf wachsen, und eines noch nicht auf ihn gepfropften fremden Zweigs Blüthe oder Früchte tragen. Mit andern Worten: er kann nur entweder logisch oder alogisch;*) schlechterdings nicht hyperlogisch denken, seine Bilder und Vorstellungen werden also anthropomorphisch oder zoomorphisch, oder monströs d: Gemisch von beiden, ausfallen. Seine Idee von Gott wird also moralisch seyn, und seine Vorstellung von ihm human. Sie würde sonst nicht moralisch, d. h. brutal — oder unmoralisch, d. h. teufelisch ausfallen.

Zweitens möchte ich Herrn Schelling fragen, was er ästhetisch nennt? Bisher hat man den vaticanischen Apollo (den Jupiter des Phidias haben wir nicht gesehen) für das Urbild des Aesthetischen gehalten. Die schönste ästhetische Vorstellung von dem höchsten Wesen ist unstreitig die anthropomorphische; denn das giebt doch wohl Herr Schelling zu, daß die menschliche Gestalt

*) Die Griechen nannten auch das Thier ἄλογον.

äſthetiſch vollkommener ſey als irgend eine thieriſche — vollends als irgend eine häßliche, wie die des Teufels z. B.

Drittens, möchte ich Herrn Schelling fragen: was für ihn erhaben iſt, wenn nicht höchſte Heiligkeit ihm ein erhabener Begriff — Allwiſſenheit eine erhabene Vorſtellung — und „Gott ſprach: Es werde Licht und es ward Licht" ein erhabener Ausdruck iſt.

Ich ſchenke Herrn Schelling das Eigenthümliche in dem Unterordnen des Philoſophiſchen unter das Äſthetiſche — „Die Idee hat keine äſthetiſche, ſie hat nicht einmal eine philoſophiſche Seite" — denn das iſt nach ſeinem Syſtem conſequent. Aber was ich dem Herrn Schelling nicht ſchenken kann, iſt das Uebelnehmen des Nichts und des Leeren in jener Idee; denn das iſt zufolge ſeines eigenen Syſtems inconſequent.

Daß er ſie leer und überhaupt Nichts enthaltend findet, darin hat er auf ſeinem Standpunkte und aus ſeinem Geſichtspunkte Recht; denn was iſt leerer und nichtiger als moraliſche Geſetzgebung, Heiligkeit, Allwiſſenheit, ewige Güte, Verſehung und dergleichen Grillen menſchlicher Vernunft, menſchlichen Glaubens und menſchlichen Hoffens, aus dem äſthetiſchen Standpunkt der Indifferenz angeſchaut? — aber daß die Einſicht dieſer abſoluten Nichtigkeit, wodurch ja gerade alles Moraliſche, Heilige, Gute und Schöne in jener Vorſtellung aufgehoben wird, ihn nicht ſogleich mit derſelben ausſöhnt, iſt auf ſeinem Standpunkt, und nachdem er uns alle ſeine eigenen Vorſtellungen geprieſen, unverzeihlich. Denn er hat ſie ja durch dieſe Anſicht und Einſicht zu einer ſeiner eigenen erhoben.

Etwas Characteriſtiſches unſerer Zeit iſt, daß dergleichen Unſinn — wie die hier gerügte Stelle von Schelling — hundertfach gehäuft in Schriften eines heutigen philoſophiſchen Schriftſtellers angetroffen werden — und ein ſolcher doch allgemein für ein philoſophiſches Genie gelten kann. Meines Bedünkens ſind nicht einmal die allererſten Elemente einer möglichen Philoſophie da, wo ſolche Verſtöße gegen allen geraden Sinn, gegen alle natürliche Logik und gegen alle menſchliche Verſchämtheit — auch gar im Rauſche — oder ſelbſt nur im Traume — möglich ſind.

Verſuch über die Freiheit.

Plan.

Grundlage des Gebäudes.

Urſprüngliche, durchaus allgemeine Wahrheiten. — Princip aller Weſen, woraus dieſe fließen. — Gäbe es kein höchſtes Princip des Seyns, ſo könnte es keine Principien der Erkenntniß geben. Erkenntniß ſetzt ein Seyn, Wahrheit ein Wahres, Mögliches ein Wirkliches voraus.

Nothwendigkeit iſt ein durchaus mißverſtandener Begriff, wenn darin mehr geſetzt wird, oder etwas Anderes, als Wirklichkeit in allen Richtungen und Verhältniſſen. Was abſolut wirklich iſt — iſt nicht das Wirkbare, auch nicht das Gewirkte, ſondern das Wirkende. Das Wirkende im Wirklichen iſt objectiv das Nothwendige, ſubjectiv das Freie. Freiheit und Nothwendigkeit ſind Wechſelbegriffe — nicht contraria — ſondern reciproca. Das Freie iſt nothwendig in ſeinen Wirkungen — das Nothwendige iſt frei in ſeinem Wirken. Es giebt keine andere abſolute Nothwendigkeit als die Natur, weil es keine andere Wirkung der abſoluten Freiheit giebt. Gott allein iſt abſolut frei — die Welt allein als ſeine Wirkung iſt abſolut nothwendig. Gott allein iſt abſolut frei, weil er allein abſolut wirkend im Wirklichen iſt — weil Er allein abſolut iſt. Abſolutes Wirken iſt der

einzige denkbare Charakter des abſoluten Seyns. Das abſolute (unbegrenzte), abſolut freie (unabhängige), abſolut wirkende (bedingende) Seyn iſt Gott. Die Welt iſt nicht das abſolute Seyn, denn ſie iſt bedingt d: Inbegriff der Dinge; ſie enthält auch kein abſolutes Seyn — denn jedes Seyn in der Welt iſt begrenzt — ſie enthält auch kein abſolut freies Weſen, denn jedes Weſen in der Welt iſt abhängig, als Weſen von dem abſoluten Seyn — als Perſon von der abſoluten Freiheit — als Sache von der Urſache (der Natur); ſie enthält auch kein abſolut wirkendes Ding d: keine abſolute Kraft, denn jede Kraft in der Welt iſt bedingt, jedes Wirken iſt begründet in dem abſoluten Wirken — jede endliche Kraft in der unendlichen.

Die einzige freie Kraft in der Welt iſt das vernünftige Wollen — (das Wollen des Menſchen z. B.) — ſie iſt aber nicht abſolut frei. Sie iſt zwar unbedingt frei, unbegrenzt frei, unabhängig frei, inwiefern ſie von keinem andern Dinge, noch von dem Inbegriff der Dinge gebunden — in wiefern ſie durch keine Grenze der Welt gehemmt, durch keine endliche Kraft bezwungen — in wiefern ſie von keiner Urſache abhängt d: in wiefern ſie nicht zur Welt gehört; aber ſie iſt dennoch nicht abſolut frei, weil ſo unbedingt, unbegrenzt und unabhängig ſie iſt, ſie dennoch zwar nicht in der Welt, ſondern in dem außer der Welt vorhandenen Princip der Kräfte begründet iſt. Der menſchliche Wille will freilich nur durch ſich, und iſt inſoweit ſelbſtherrſchend; allein nicht aus ſich d: alleinherrſchend, abſolut ſelbſtherrſchend. Die Freiheit iſt abwärts grenzenlos, aufwärts begrenzt — Urſache freier Wirkungen iſt das Wollen der Vernunft, aber nicht Princip des freien Wirkens. Fortſetzen, aber nicht Setzen; — wie das menſchliche Daſeyn gegebenes Seyn, nicht

gebendes — Folgeſeyn, nicht Anfangsſeyn — Hierſeyn, nicht Ueberallſeyn iſt.

Das Selbſt des Menſchen (und jedes einzelnen Geiſtes — jeder einzelnen Perſon) iſt nicht ſein Unbedingtes, ſeine Kraft, nicht die Vernunft, nicht das Wollen, nicht die Freiheit, nicht das Seyn in ihm (denn das alles iſt ihm verliehen und gehört, als Weſen, dem Urſeyn) — es iſt auch nicht ſeine Bedingung, ſeine Erſcheinung, ſeine Sinnlichkeit, Vermögen überhaupt, ſeine Organiſation, denn dies alles gehört als Natur der Welt — das Selbſt des Menſchen iſt einzig und allein ſein Wille. Weder ſeine Weſenheit, noch ſeine Individualität — nur ſeine Perſönlichkeit gehört ihm. Durch ſein unbeſtimmtes Daſeyn überhaupt iſt er unendlich — durch ſein individuelles, ſo und ſo beſtimmtes Daſeyn iſt er endlich — durch ſeine Perſönlichkeit, ſelbſt beſtimmende Thätigkeit, willkührliche Anwendung ſeiner Kraft, iſt er eigene Unendlichkeit und eigene Endlichkeit, characteriſtiſch beſtehendes Selbſt — ſelbſt gegebene Individualität. Dieſe Perſönlichkeit ſetzt eine innere Freiheit voraus, die weder in der abſoluten Freiheit — wie das Wollen überhaupt — noch in der abſoluten Nothwendigkeit — wie das Können überhaupt — gegründet ſeyn kann — eine innere Freiheit, die weder unmittelbar von Gott, noch mittelbar von der Natur abhängt. Wie iſt dieſe zu erklären? Wie kann ein endlicher Geiſt wollen, was Gott nicht will? ein Individuum können, was die Natur nicht kann? Wie läßt ſich ein Etwas denken, das weder dem Ueberſinnlichen, noch dem Sinnlichen, weder dem Geiſt als Geiſt, noch der Erſcheinung als Erſcheinung — weder dem unbedingten, noch dem bedingten Seyn zuzuſchreiben iſt? Wie iſt eine Willkühr, die weder abſolut frei, noch abſolut nothwendig iſt — mit einem Wort: wie iſt führender Wille, wählende Freiheit und dadurch ein eigenes Selbſt möglich?

Kein Seyn und keine Erſcheinung des Seyns, Gott und das ganze Univerſum als Totalität des erſten und letzten nicht ausgenommen, iſt der denkenden Vernunft ſo unerklärbar, als dieſes allem Sinn, allem Verſtand, und, wie es ſcheint, aller Vernunft widerſprechende Factum. Denn ein Factum iſt dieſe perſönliche Freiheit des Menſchen, und zwar unmittelbar nach dem Factor des göttlichen Seyns das gewiſſeſte. Gott iſt. Abſoluter allgemeiner Factor — Ich bin (und zwar in dieſer perſönlichen Bedeutung) — abſoluter beſonderer Factor — jener rational — dieſer darunter begriffen und doch irrational. Aliud in effectu quam in causa.

Freilich läßt ſich das Problem löſen durch Zerhauen des Knotens — wenn die Vernunft entweder den erſten Factor durch den zweiten, wie im Fichtismus — oder den zweiten durch den erſten, wie im Spinozismus — aufhebt. Allein ein ſolches Löſen iſt keine Auflöſung. Sie bringt die Vernunft um, damit ſie ſich nicht widerſpreche.

Unter allen Philoſophen iſt Kant derjenige, der die Bedeutung der Perſönlichkeit, das eigentliche Selbſt des Menſchen, am innigſten in ſeiner ganzen Schwierigkeit gefaßt hat, und er hat das unſterbliche Verdienſt, das Problem in ſeiner ganzen unendlichen Wichtigkeit dargeſtellt zu haben. Den eigentlichen Knoten hat er aber nicht gelöst, ſo wie auch nicht zerhauen, allein er hat ihn, nachdem er, wie keiner, ſeine Realität gezeigt, wieder zernichtet — d. h. gethan, als wenn er am Ende, wie alles andere, Schein nur wäre. Die Moral auf Koſten der Religion retten iſt ein widerſprechendes Unternehmen. Die Religion auf Koſten der Moral retten ebenfalls.

Wenn wir vom Menſchen alles abgeſondert haben, oder vielmehr, denn hier iſt gerade von etwas durchaus und ſchlechthin Subjectivem die Rede — wenn ich von

mir alles abgesondert habe, wovon ich theils deutlich weiß, theils klar und innig fühle, daß es mir verliehen und gegeben, bleibt noch ein Allerinnerstes übrig, wovon ich innigst fühle, daß ich es mir selbst gegeben habe, oder wenigstens mir selber geben könne. Dies Allerinnerste ist Character.*) Alle andern ursprünglichen innern und äußern Bestandtheile und Beschaffenheiten meines Wesens können anderswoher modificirt werden — nur diese innere Beschaffenheit kann es selbst modificiren. Was ist nun dieses sich selbst seinen Character bildende, sich selbst modificirende, in der Individualität frei waltende Selbst? Das practische Ich? Das alle Kräfte, Fähigkeiten, bis auf den freien Willen so oder so willkührlich gebrauchende? Dasjenige, dem das alles verliehen, selbst aber nicht als solches gegeben ist? Resultat der Organisation, der Verhältnisse, der Erziehung, der Natur und der Welt? Wie kann aus dem Nothwendigen ein Freies resultiren? Geschöpf Gottes? Wie könnte dies unmittelbare Product der absoluten Freiheit gegen die absolute Freiheit sich auflehnen?

Resultat von beiden? Wird es dadurch freier? Allerdings ist das Individuum ein Resultat von beiden, aber nicht das Selbst — der Character des Individuums.

Ein Tämon also — ein kleiner Untergott — gleich ewig mit dem Gott der Götter, gleich frei, nur weniger mächtig — Engel oder Teufel nach Belieben in seiner von Gott unabhängigen Sphäre? Dies widerspricht der Grundwahrheit der Vernunft, der wollenden Anschauung des Urwahren: Gott ist Princip alles Seyns — und es giebt keine von ihm unabhängige Sphäre.

* * *

*) Individualität ist eine bloß quantitative Subsistenz. Charakter eine qualitative.

Nichts ist einfach im Endlichen. Auch die Freiheit im Endlichen ist eine doppelte — wie das endliche Seyn überhaupt ein doppeltes ist — die der Seele gehörende Freiheit ist eine andere, als die dem Geiste gehörende Freiheit. Die letzte ist über alle Wahl erhaben.

* * *

Wie das denkbare All für die Urtheilskraft in zwei große Hemisphären der Wirklichkeit: die des Seyns nehmlich, und die des Scheins (die intellectuelle und materielle) zerfällt — so zerfällt es auch für dieselbe in zwei große Hemisphären der Möglichkeit: die des freien Wollens — und die des unfreien Begehrens.

* * *

Das Wollen des Geistes, der Vernunft, ist, inwiefern es Gott gehört, freies Wollen jenseits in der Sphäre des Seyns — allein inwiefern es einem endlichen Geiste (z. B.) unserer Vernunft zu Theil geworden, ist es ein unfreies Begehren des Seyns. Die Vernunft nehmlich als Vernunft kann unmöglich anders, als wie Gott will wollen. Sie schreibt das ihr dictirte Gesetz vor. Sie hat keine Wahl, sie ist über alle Wahl erhaben.

Erst durch den sie umhüllenden Schein ist Wahl möglich geworden — nicht ihr, aber der Seele, die nicht bloß Seyn, sondern auch Erscheinung (bestimmtes, beschränktes Seyn, Daseyn) ist — und die mithin nicht bloß das Gesetz des Seyns, sondern auch das Gesetz der Erscheinung wahrnimmt. (Den endlich gewordenen (erschaffenen) subjectiv in einem Körper offenbarten Geist nennen wir Seele). Die Seele hat also eine besondere Freiheit, die der Wahl nehmlich zwischen der geistigen (göttlichen) Freiheit — dem Wollen des

Seyns — und der Begierde des Scheins o: die Wahl, entweder das gottgegebene Geſetz oder das ſcheinbare Geſetz der Natur zu befolgen — die Wahl, aus Liebe zum wahren Guten oder aus Neigung zum Scheinguten zu handeln. Dieſe Freiheit heißt die moraliſche — und iſt die eigentliche menſchliche Freiheit — die Cauſalität der Perſon, die Selbſtbeſtimmung — deren Subject das eigentliche Selbſt des gebundenen Geiſtes iſt. Woher aber dieſe zweite Freiheit?

Von Gott!

Weil ich nicht allein frei, ſondern frei unter Freien bin.

Das Factum dieſer Freiheit iſt unter allen Offenbarungen der Gottheit die wunderbarſte, aber auch die für uns, und vielleicht für alle endlichen Weſen reichhaltigſte. Es iſt möglich, daß wir ohne dieſe Offenbarung nie irgend einer anderen fähig wären. Denn ſie allein entdeckt uns ein Mittel, die übrigen zu deuten — ſie allein lehrt uns in unſerer Vernunft von Gott, und in unſerer Sinnlichkeit von der Natur zu unterſcheiden — ſie allein beweiſt unſer Daſeyn. Ohne dies Factum der moraliſchen Freiheit — Willkühr in der Wahl zwiſchen Seyn und Schein — würden wir uns entweder in der Vernunft oder in der Sinnlichkeit ohne alle Gewißheit, ſelber da zu ſeyn, verlieren. Auch wären wir in der That ohne dieſe Freiheit nicht da.

Gott hat uns alſo erſchaffen o: Er hat uns ein Selbſt gegeben. Dies kann nach keinem Syſtem der bloßen Emanation erklärt werden. Weltbewußtſeyn — und Gottbewußtſeyn — wären zwar beide in einem All, worin nur das Urſeyn und der Urſchein, jenes als ewige Urſache, dieſer als ewige Wirkung, herrſchte und beherrſcht würde — denkbar; aber nicht Selbſtbewußtſeyn — das nicht zugleich Allbewußtſeyn wäre. Ein ſolches All, ſo vernunftbefriedigend es auch iſt — befriedigt nicht unſere

Urtheilskraft — weil es zwar zweckmäßig, aber ohne Zweck seyn würde. Denn am Ende käme nichts im Unermeßlichen heraus, als ein ewiges Selbstspiegeln und ein unendlicher Selbstgenuß der Gottheit — ein vollkommener Pantheismus, der zwar philosophisch denkbar, aber nicht philosophisch wollbar ist — und wovon wir gleichsam ein inneres Gefühl haben: Gott habe ein solches All nicht wollen können.

Philoſophiſche Principien.

Axiomata und Theoremata.

1. Nichts hat keine Eigenſchaften.

2. Was ſich auf irgend eine Weiſe offenbart, exiſtirt auf irgend eine Weiſe.

3. Was auf irgend eine Weiſe exiſtirt, iſt entweder an ſich, oder an etwas anderem.

4. Was an ſich iſt, iſt entweder grenzenlos, oder begrenzt.

5. Was an ſich iſt, es ſey grenzenlos oder begrenzt, nennen wir Weſen.

6. Was nicht an ſich, ſondern an etwas anderem iſt, nennen wir Eigenſchaft.

7. Das Seyn, als ſolches, da es an ſich unmittelbar iſt, iſt keine Eigenſchaft, keine Beſchaffenheit.

8. Jegliches Weſen hat eine oder mehrere Eigenſchaften.

9. Das Seyn, als ſolches, hat alle Eigenſchaften, entweder als nothwendige, oder als wirkliche, oder als mögliche.

10. Exiſtenz, als ſolche, hat keine Größe. Wahrnehmen oder Begriff der Exiſtenz hat Größe.

11. Exiſtenz, als ſolche, hat keinen Grad. Gefühl der Exiſtenz hat Grade.

12. Exiſtenz, als ſolche, hat keinen Anfang. Erſcheinung der Exiſtenz hat Anfang.

13. Exiſtenz, als ſolche, hat kein Ende.

14. Was in jedem Weſen iſt, iſt ewig.

15. Was Größe, Beſchaffenheit, Anfang und Ende hat, iſt begrenzt.

16. Jegliches begrenzte Weſen — jedes Ding iſt nur in ſeiner Beſchaffenheit, durch ſeine Eigenſchaften, begrenzt und endlich.

17. Was an jedem Weſen iſt (jegliche Eigenſchaft), iſt wandelbar, der Vermehrung und der Verminderung, der Verſtärkung und der Abſchwächung, der Beraubung wie der Mittheilung fähig.

17. (bis) Vernunft iſt keine Eigenſchaft.

18. So wie jedes Atom eine unendliche Ausdehnung — jeder Ort einen unendlichen Raum vorausſetzt — ſo ſetzt jedes begrenzte Seyn ein unendliches unbegrenztes Seyn voraus.

19. Dieſes unendliche unbegrenzte Seyn hat nothwendig alle wirklichen und möglichen Eigenſchaften.

20. Alle wirklichen und möglichen Eigenſchaften zuſammen genommen nennen wir das All-Univerſum.

21. Das Subſtrat aller dieſer Eigenſchaften — des Alls — des Univerſums — iſt das unendliche Seyn an ſich.

22. Das Princip des unendlichen Seyns an ſich nennen wir Gott.

* * *

23. Wenn einem Weſen alle Eigenſchaften geraubt werden, bleibt noch etwas übrig, das keine Eigenſchaft iſt, und ohne welches dennoch keine Eigenſchaft gedacht werden kann — die Exiſtenz.

* * *

24. Die Existenz, noch frei von allen Eigenschaften, oder aller Eigenschaften beraubt, heißt Möglichkeit. (Ursache.)

* * *

24. Die Existenz mit einer oder mehreren Eigenschaften — heißt Wirklichkeit.

25. Die Existenz mit allen Eigenschaften — heißt Nothwendigkeit.

26. Das einzige nothwendige Wesen ist, als Urwesen, als Nothwendigkeit die Natur. (Existentia = quasi Ex isto' entia.

26(bis). Gott ist nothwendig Persönlichkeit, weil sonst Nichts Eigenschaften haben müßte. Ein unendliches Unding würde endliche Dinge hervorgebracht haben.

* * *

27. Was in irgend einem Wesen Substanz ist — die reine Existenz — ist Gott. Irgend ein Funke der Gottheit ist der Kern jedes Wesens.

28. Die Substanz ist in allen Wesen dieselbe — wie die Einheit in allen noch so verschiedenen Zahlen, oder die Ausdehnung in allen noch so verschiedenen Körpern.

29. Was das Wesen zum besondern, bestimmten, endlichen, einzelnen Wesen macht, sind dessen eigenthümliche Beschaffenheiten — Eigenschaften. Natur.

30. Das Gefühl der Eigenschaften in einem Wesen, als Eigenschaften überhaupt, heißt: Bewußtseyn — als Eigenschaften des Wesens als solches: Selbstbewußtseyn.

31. Das Gefühl des Seyns — der Existenz, als reiner Existenz — heißt Vernunftglaube.

32. Die höchste Potenz dieses Gefühls heißt Religion = **Gewissen**.

34. Wer seiner begrenzten Existenz inne wird, spricht: Ich! — will.

35. Wer seiner unbegrenzten Existenz inne wird, ruft: Gott! — betet an.

36. Wer einmal seiner begrenzten Existenz, als Existenz innegeworden ist, durch Vernunft, kann und soll seiner unbegrenzten inne werden.

37. Das Selbstbewußtseyn, mit Vernunft, ist die Reife des Endlichen: Freiheit.

38. Durch seine Freiheit kann das reife endliche Wesen sich entweder seiner Existenz gemäß, oder seiner Begrenzung gemäß: d. h. für das Göttliche oder für das Weltliche — für das Substanzielle oder das Accidentelle — für das Ewige oder für das Vergängliche — für das Positive oder das Negative — für das Unwandelbare oder für das Veränderliche seiner Natur bestimmen.

39. Zufolge dieser Selbstbestimmung wird jedes endliche einzelne Wesen sich mehr oder weniger dem An sich All der Vollkommenheit, oder dem An sich Nichts der Unvollkommenheit nähern können.

40. Die Existenz als solche kann kein einmal existirendes Wesen tilgen; aber seine Existenz, als solche, kann es verscherzen und einbüßen.

41. Gott zernichtet keinen endlichen Geist; denn er würde einen Strahl seines eigenen Seyns auslöschen; aber Gott kann und wird das Individuum, das durch diesen Strahl zum Selbstbewußtseyn, zur Vernunft und Freiheit reif geworden ist, und seine Reife mißbraucht, vernichten.

42. Die zwei großen Sphären der Existenz an sich, und der Existenz am anderen — des Seyns, und der

Eigenſchaften oder Beſchaffenheiten, ſind Gott und die Welt.

43. Sie ſind gleich unendlich und ewig in Rückſicht auf Umfang und Dauer; denn die Welt iſt nichts als eine Aeußerung, eine Handlung, eine Offenbarung Gottes; aber ſie ſind unendlich und ewig verſchieden und ungleich in Rückſicht auf Weſen und Seyn — inwiefern Gott alles Seyn, auch das der endlichen Weſen, als ſeiner Ausſtrahlung an ſich beſitzt — die Welt hingegen kein Weſen an ſich, ſondern alles, wodurch ſie iſt, an Gott hat.

44. Gott iſt die vollkommene Subſtanz aller ſeyenden Einheiten o: Vollkommenheiten.

45. Die Welt iſt der vollkommene Inbegriff aller erſcheinenden Verſchiedenheiten oder Unvollkommenheiten.

46. Jede einzelne Offenbarung der Gottheit iſt nehmlich nothwendig eine größere oder kleinere Unvollkommenheit in Vergleichung mit der geſammten göttlichen Offenbarung — wie jeder einzelne Strahl des Lichts ein unvollkommenes Licht iſt in Vergleichung mit dem geſammten Lichte.

47. An ſich iſt aber das Univerſum, die geſammte Welt, als All, eine vollſtändige und vollkommene Offenbarung Gottes. Denn ſie iſt, außer ihren eigenen beſondern Vorſtellungen, nichts als die Eigenſchaft der ſich offenbarenden Gottheit ſelber.

48. Die göttliche Darſtellung aller Philoſophie, aller Wahrheit, aller Erkenntniß des Seyns — der Urſache zugleich und der Wirkung — die Beſchreibung mit einem Worte alles deſſen, was iſt, des höchſten Weſens und des Univerſums — aus dem Munde Gottes — würde in menſchlicher Sprache lauten: „Ich bin.“

49. Denn an ſich iſt in höchſter Potenz nur Gott, und nichts als Gott und Göttliches.

50. Was nicht Gott und göttlich iſt, exiſtirt nicht an ſich, erſcheint nur oder ſcheint, wandelbar, wechſelnd, räumlich, zeitlich, vergänglich, mannigfaltig dem mannigfaltigen — endlich dem endlichen Wahrnehmen.

51. Der Menſch (wie jedes einzelne Weſen) iſt als reine Exiſtenz (in ſeinem vernünftigen Willen) eine Eigenſchaft Gottes — als beſondere einzelne Erſcheinung, im Verhältniß zu andern reinen Exiſtenzen (in ſeiner Sinnlichkeit) eine Beſchaffenheit der Welt.

52. Als Eigenſchaft Gottes iſt er vollkommen — denn, als ſolche, iſt er eine wahre Beſchaffenheit des Seyns, eine Eigenſchaft der Exiſtenz.

53. Als Eigenſchaft der Welt iſt er aber unvollkommen — denn, als ſolche, iſt er eine bloße Beſchaffenheit des Scheins, eine Eigenſchaft der Eigenſchaft.

54. Hätte Gott unter allen möglichen, wirklichen und nothwendigen Eigenſchaften des höchſten Seyns nicht auch die: Alles außer ſich in's Unendliche gleichſam zu entſtrahlen, ſo würde keine Welt und kein Weſen außer ihm da ſeyn.

55. Dies Außer Ihm Da Seyn iſt die unendliche Endlichkeit, die endliche Unendlichkeit, ſeine Offenbarung — die Welt; die inwiefern ſie als ewige Wirkung ſeiner ewigen Urſache gedacht werden muß, Schöpfung genannt wird, und iſt.

56. Das Seyn allein iſt Eins, einfach, unbeweglich, unwandelbar, unveränderlich, nothwendig — abſolut, als ſolches. Nur die Erſcheinung (die wirkliche Offenbarung des Seyns) und der Schein (die mögliche Offenbarung der Erſcheinung) ſind vielfach, mannigfaltig, wandelbar, beweglich, veränderlich, zufällig, bedingt und eingeſchränkt. Und zwar:

a. Die Erſcheinung — als wirkliche Offenbarung des Seyns - vielfach d: außer, neben und nach einander — Ordnung.

b. Der Schein — als mögliche Offenbarung der Erſcheinung — mannigfaltig — in, durch und untereinander — Unordnung.

57. Das Seyn in ſeiner Einheit, Einfachheit, Unbeweglichkeit, Unwandelbarkeit, Unveränderlichkeit, Nothwendigkeit, Vollkommenheit — iſt Exiſtenz an ſich = **Gott**.

58. Die Erſcheinung in ihrer Vielheit u. ſ. w. iſt Exiſtenz am anderen d: mittelbare, abgeleitete, mitgetheilte Exiſtenz = die **Welt** — objectiv erkannt.

59. Der Schein in ſeiner Mannigfaltigkeit u. ſ. w. iſt **Erſcheinung am anderen** d: unmittelbare, abgeleitete, mitgetheilte Erſcheinung = die **Welt**, ſubjectiv empfunden.

60) Durch die Vernunft abndet der Menſch, kraft ſeines einfachen Einzeln-Seyns, die Exiſtenz an ſich: **Gott.**

61. Durch den Verſtand (unter der Einheit der Vernunft) erkennt der Menſch, kraft ſeiner vielfachen Erſcheinung, oder der doppelten Exiſtenz an ihm (die inwiefern ſie doppelt, oder zwiefach iſt, nicht bloß an ſich iſt) die Exiſtenz am anderen überhaupt = den Inbegriff der Erſcheinungen = die Welt an ſich, die objective Welt.

62. Durch die Sinnlichkeit (durch die Organe) empfindet der Menſch, kraft ſeiner mannigfaltig ſinnlichen Erſcheinung, die Erſcheinung am anderen überhaupt, den Schein oder den Inbegriff des Scheins = die Welt an ihm, die ſubjective Welt.

63. Es iſt nur ein Gott und ein Univerſum, aber es giebt eine unendliche Menge von Welten.

64. Es giebt, nehmlich, nicht bloß eine unendliche Menge von wirklichen und möglichen einzelnen Erſcheinungen, ſondern eine unendliche Menge von wirklichen und möglichen Geſammt-Erſcheinungen.

65. Außer dem Univerſum an ſich, und in demſelben, giebt es zuerſt:

a. Eben ſo viele erkennbare Welten als einzelne, die Welt erkennende, verſtändige Vernunftweſen
b. Eben ſo viele empfindbare Welten, Sinnenwelten, als Organe der Sinnlichkeit.
c. Eben ſo viele unbekannte Welten, als noch dem Menſchen unbekannte Organe.
d. Eben ſo viele neue Welten, als neue Generationen.

66. Die Erkenntniß Gottes, weit entfernt problematiſch, verworren, dunkel, mithin trüglich, geſchweige denn nichtig zu ſeyn, iſt die einzige durchaus wahre, einfache, klare, unmittelbare Erkenntniß. Die Erkenntniß der Exiſtenz des höchſten Seyns und einiger ſeiner Eigenſchaften iſt die einzige reine, abſolute Erkenntniß des Menſchen. Denn es bezieht ſich in dieſer Erkenntniß unmittelbar die Exiſtenz auf Subſiſtenz — die Wirkung auf die Urſache — die abgeleitete Einheit auf die abſolute Einheit.

67. Die Erkenntniß der Welt an ſich — und alles im Univerſum außer Gott, bis auf die Kenntniß des Menſchen ſelber — iſt hingegen zwar nicht problematiſch, aber bisher verworren, dunkel, veränderlich; kann und muß indeſſen klar und deutlich werden.

68. Die Kunde der Sinnenwelt — und alles Sinnenfälligen, als bloß ſinnenfällig, iſt theils problematiſch, verworren, dunkel, mithin trüglich; theils in vielen Fällen falſch und nichtig.

69. Dieſe letztere kann indeß in's Unendliche *berichtigt* werden, und *berichtigt* und *gereinigt* zur Kenntniß der wirklichen Welt an ſich beitragen.

70. Die Kenntniß der wirklichen Welt, des Universums an sich, kann in's Unendliche vermehrt werden, und vermehrt zur Erkenntniß Gottes — zwar nicht zur Vermehrung der Erkenntniß seiner Existenz (denn diese ist keiner Vermehrung fähig) sondern zur Vermehrung der Erkenntniß der göttlichen Eigenschaften beitragen.

71. Das Wachsen der Erkenntniß des im Verhältniß zu Gott endlichen, in Verhältniß zur Sinnenwelt unendlichen Vernunftwesens in's Unendliche, läßt sich der Größe und dem Grade nach steigend denken.

72. Das große und grad-lose Seyn an sich im Menschen, die Vernunft, war, ist und bleibt zwar ewig dieselbe — ihre Erkenntniß ist, inwiefern sie nichts als Erkenntniß des Unendlichen ist, schon unendlich und kann in Ewigkeit nicht wachsen, noch auf irgend einer Weise eigentlich vermehrt werden. Die jüngste und die älteste Vernunft, der reife Mensch und der reife Seraph, der Geist des electrischen Funkens, und die Seele der Sonne — besitzen von Ewigkeit zu Ewigkeit nur eine und dieselbe, unwandelbare Ur-Erkenntniß in dem einfachen, unendlichen Grundsatz des Seyns und aller reinen Erkenntniß: „Gott ist."

73. Der Verstand aber, der Größe und Grade hat, nach Verhältniß der bestimmten Erscheinung des einzelnen Seyns, und der sich nicht auf Gott an sich, sondern auf die Offenbarung Gottes, die Welt an sich, bezieht, kann in's Unendliche erweitert und erhöht werden, so wie

74. Die Sinnlichkeit oder die Wahrnehmungsanstalt jegliches verständigen Vernunft-Individuums, die sich auf die Welt, als Ausdruck der göttlichen Offenbarung bezieht, in's Unendliche theils verbessert, theils vermehrt werden kann.

75. Die ſinnliche Wahrnehmung der Dinge kann nehmlich, durch Schärfung, Vervollkommnung und Uebung der Organe, in's Unendliche veredelt und bis zur Durchdringung jeglichen bloßen Scheins vervollkommnet werden — das Sehen z. B. durch Schärfung des Auges bis zum Unterſcheidenkönnen der kleinſten Theile des Sichtbaren — das Hören, durch Verfeinerung des Ohrs, bis zum Unterſcheidenkönnen der feinſten Theile des Hörbaren u. ſ. w.

77. Die ſinnliche Wahrnehmung der Dinge kann zweitens, durch Vermehrung der Organe, in's Unendliche bereichert werden. Wir haben jetzt, z. B. nur ſieben Sinne für den Ausdruck der göttlichen Offenbarung — Sehen, Hören, Betaſten, Riechen, Koſten, Empfinden und Mitempfinden, wodurch wir eben ſo vieler Eindrücke des Univerſums fähig ſind. Weſſen Verſtand ſieht aber nicht bei'm Lichte der Vernunft ein, daß dieſe 7 Eindrücke des Weltganzen ſo wenig die Ausdrücke der Offenbarung des unendlichen Seyns erſchöpfen, als 7 Figuren alle Bilder, oder 7 Worte alle Sprachen, oder 7 Zahlen alle Mengen erſchöpfen würden? Die Welt, als Inbegriff der Beſchaffenheiten, hat für uns, in unſerer dermaligen Organiſation, eigentlich nur ſieben deutlich zu unterſcheidende Merkmale. Sie dürfte aber Millionen haben — oder vielmehr ſie hat ſo gewiß unzählige, als der Cirkel ein Polygon von unzähligen Seiten einſchließt. Denn, da das Sinnenfällige in der Vollſtändigkeit ſeiner Farben mit dem Ueberſinnlichen zuſammenfallen muß — weil der Schein ſonſt auch für Gott Schein ſeyn müßte (was abſurd iſt), ſo ſieht man leicht ein, daß wenn auch 7 verſchiedene Grundfarben hinreichen, um zuſammen ein ſichtbares Licht auszumachen, 7 Millionen verſchiedene Grundſcheine nicht hinreichen würden, um eine

Grunderſcheinung des Seyns, das heißt, eine Natur hervorzubringen. Nun muß aber an ſich das Polygon der Sinnenwelt mit dem Cirkel der intellectuellen Welt zuſammenfallen — mithin hat das Univerſum zahlloſe Ausdrücke, wofür uns Menſchen, die wir höchſtwahrſcheinlich nicht auf der oberſten Stufe der Einzelnweſen im Weltall ſtehen, die Eindrücke fehlen.

77. Von den Dingen an ſich — und von ihrem Inbegriff, der objectiven Welt, wiſſen wir alſo allerdings wenig oder nichts — in wiefern wir nur ſieben objective Seiten des Univerſums zu betrachten und zu vergleichen vermögen. Allein ſo nichtig, wie Kant behauptet, iſt indeſſen unſere Kunde davon nicht; denn

1) wiſſen wir davon, was unſere Vernunft gebietet o: daß ſie ſind, und in wiefern ſie ſind, daß ſie Gottes ſind und nur in und durch Gott Beſtand haben;
2) wiſſen wir davon, was unſer Verſtand einſieht o: daß ſie vielfach ſind, und in wiefern ſie vielfach ſind, außer Gott und außer unſerer eigenen Vernunft Stand haben;
3) wiſſen wir davon, was unſere Sinnlichkeit uns lehrt o: daß ſie mannigfaltig ſind, und in wiefern ſie mannigfaltig ſind, nicht bloß Beziehungen auf Gott und unſere Vernunft, nicht bloß Beziehungen auf ſich ſelbſt und unſern Verſtand, ſondern auch Beziehungen auf unſere Individualität und organiſche Beſchaffenheit haben.

78. Die Dinge an ſich ſind nehmlich, was ſie auch ſonſt überdrein ſeyn mögen, und uns noch nicht bekannt iſt, unter anderem ſichtbar, hörbar, fühlbar, riechbar, ſchmeckbar, empfindbar und mitempfindbar oder geſchlechtvereinbar. Dieſe Eigenſchaften ſind keine Lügen, ſondern Wahrheiten. Sie reichen zwar nicht hin, die Kenntniß der Dinge zu erſchöpfen, ſo wenig als ſieben

Worte, um eine Sprache zu verſtehen — allein die ſieben Worte ſind wahre Worte der Sprache, wovon die Rede iſt, und mag ſie auch noch ſo reich ſeyn — mit einigen Worten muß der Lernende ſich anfangs begnügen. Ich behaupte ſogar, daß dieſe ſieben Worte, gut gelernt und hinlänglich verſtanden, ſo gut für unſere Bedürfniſſe der Weltſprachkunde auf dieſer Erde und in dieſem Leben hinreichen — als die ſieben Farben des Lichts (das wohl an ſich ſiebenmal ſieben Millionen haben mag) für das Bedürfniß unſeres einzigen Auges, und die ſieben Töne der Luft für das Bedürfniß unſeres jetzigen Ohres hinreichen. Denn ſo wie unſer Geſicht und Gehör nicht ſtark genug ſind, um mehrere Farben und Töne zu vertragen — ſo dürfte unſer Verſtand bis jetzt zu enge und zu ungeübt ſeyn, um mehr Sinnenwerkzeuge zweckmäßig und harmoniſch zu gebrauchen, als wir ſchon beſitzen. Hätten wir in unſerer dermaligen Lage auch nur doppelt ſo viele Organe, würden wir uns höchſtwahrſcheinlich alle einander in kurzer Zeit zerſtören — weil unſer Herz und Verſtand mit den uns ſchon verliehenen Waffen theils ſo ſchadenfroh, theils ſo kindiſch umgehen, daß der einzelne Weiſe oft wünſchen möchte (zumal da er ſich recht gut mit einem Paar Sinnen weniger behilft) dem menſchlichen Geſchlecht würde hie weiter ein Paar Organe genommen — der Geſchmack z. B. und das Geſicht. Wenn man bedenkt, wie wenig erſterer zur Erweiterung unſerer Kenntniſſe, und dem würdigen Menſchen zur Vermehrung ſeines Genuſſes liefert, und auf der andern Seite wie viel Krankheiten und Elend anderer Art ſein Mißbrauch bewirkt, wird man leicht einräumen, daß ſein Verluſt philoſophiſch betrachtet nicht ſehr zu bedauern wäre. Aber ſelbſt der reinſte Sinn des Menſchen, wodurch, wie es ſcheint, der ſchönſte Ausdruck der göttlichen Offen-

barung in ſeine Seele bringt, der Sinn für die Sonne; wenn man genau überlegt, daß unter Millionen aufrechtgehenden Erdbewohnern kaum hundert den geſtirnten Himmel (ſogar ein Lalande nicht) mit Beſonnenheit betrachten; wie vergebens die Fackeln der Allmacht der großen Menge leuchten; wie wenige diejenigen ſogar ſind, die nicht lieber das lieblichſte Bild der Erden-Natur, ein blühendes Mädchen, berühren als anſchauen — ſelbſt dieſer edle Sinn des königlichen Geſichts, ſag' ich, dürfte dem wohlwollenden Erdbürger oft ein wegzuwünſchender Luxus hienieden dünken. Denn gewiß, wären die Menſchen alle blind, würden ſie ſich weniger, wenn auch nicht einzeln, doch wenigſtens in Maſſen befeinden; keine Eroberungen, zum wenigſten in fernen Welttheilen, würden ſtattfinden können; und wie weit ſie es dennoch in ſtiller, vielleicht größerer hirtlicher Glückſeligkeit, ja gar in mancher geiſtiger Ausbildung es bringen könnten, hat Saunderſon bewieſen. Freilich würde dieſer unter lauter Blinden keine Optik haben ſtudiren und lehren können; aber unter lauter Blinden wäre ja auch dieſe Wiſſenſchaft durchaus überflüſſig. Der Menſch darf ſich alſo über den Mangel an Sinnenwerkzeugen nicht beklagen. Herkules bedarf in der Wiege keiner Keule. Weil er aber ſchon mit ſeinen bloßen Händen die Schlange erdrückte, ſchenkte ihm Athene eine ſolche Keule als er größer wurde.

79. Daß ein Mehr und Weniger der Sinnenfähigkeit nicht bloß in Anſehung der Qualität, ſondern auch in Anſehung der Quantität, möglich ſey, zeigt ſchon hienieden die Erfahrung. Nicht bloß die Pflanzen, die nur zwei Sinne zu haben ſcheinen, ſondern mehrere Thiere haben weniger Sinnenwerkzeuge als die Menſchen — einige Menſchen weniger als andere, und einige mehr als die Menge der Menſchen überhaupt.

80. Gewöhnlich werden nur fünf Sinne angenom-

men; weil die fünf allgemein bekannten allen auch den rohsten Beobachtern auffallen; allein daß das Gefühl für Wärme und Kälte derselbe Sinn sey, als das Gefühl für Weiche und Härte, will mir so wenig einleuchten, als daß der Geruch derselbe Sinn als der Geschmack sey — und noch weniger. Denn unstreitig ist ein noch größerer Abstand von der warmen und kalten Seite des Universums zu der weichen und harten — als von der riechbaren zu der schmeckbaren. Zweitens scheint das Betasten und Berühren ein äußerer — das Empfinden ein innerer Sinn zu seyn. Letzterer scheint sogar der innerste Sinn für die Außenwelt zu seyn, und sein Organ das Herz. Die Sympathie, die ich den siebenten Sinn nenne, dessen Organ seine Wurzeln theils in's Gehirn, theils in die übrigen edelsten Theile des Körpers senkt, und die bei den Thieren schon sich als ein ganz eigener Sinn ankündigt, scheint mir bei den Menschen, nicht bloß der edelste, sondern weit der wichtigste zu seyn; denn ohne ihn würde weder Genie, noch Liebe, noch Sittlichkeit, noch Menschlichkeit überhaupt stattfinden. Durch ihn allein dringt das bestimmte Seyn des Individuums in ein anderes bestimmtes Seyn — durch ihn allein erhält die Attraction, die Krystalle und Sonnensysteme bildet, Bedeutung. Durch ihn allein nähert sich die Sinnlichkeit der Sphäre der Vernunft — wie durch das Gefühl der Sphäre des Verstandes. Schon als bloßer Geschlechtstrieb hat er etwas Großes und Geheimnißvolles — zur Liebe veredelt bringt er das Endliche nahe dem Unendlichen, und liefert der Vernunft den ersten Stoff zur Fülle der angeschauten inneren Ewigkeit.

81. (a) Ein achter Sinn, der Sinn für die Zukunft, der Sehersinn, scheint sich von Zeit zu Zeit an einigen Individuen unverkennbar offenbart zu haben — und jeder

edel gebildete Menſch ſcheint, wenigſtens in flüchtigen einzelnen Momenten, ihn als ein von den übrigen Sinnen unabhängiges Ahnen zu ſpüren. In unſerer dermaligen Einrichtung und Lage ſcheint er indeß problematiſch, und es iſt nicht zu leugnen, daß er ſich mehr im Traume und bei ſcheinbar Wahrſinnigen äußert, als beim wachen Denken. Seine Möglichkeit, als Sinn, iſt aber hinlänglich verbürgt, wenn auch ſeine Entwickelung bisher zweifelhaft.

81. (b) Ein neunter Sinn: der Sinn für die Vergangenheit: Erinnerung, Vermiſſen und Sehnſucht.

82. Da der Menſch eine Gattung iſt, mithin jedes Individuum urſprünglich dem anderen an Anlage gleich iſt, ſo hat jeder Menſch, als ſolcher, alle hienieden möglichen Sinne der Menſchheit — entwickelt oder unentwickelt. Es können nehmlich dieſem oder jenem einzelne Organe fehlen; aber die ihnen correſpondirenden Sinne fehlen darum nicht ganz — wie z. B. Saunderſon das Organ des Geſichts zwar ganz, aber darum das innere Sehen nicht fehlte.

83. Da der Menſch, ſeiner Anlage nach, ein vernünftiges Weſen iſt, d. h. nichts mehr und nichts weniger, als ein ſich möglicher Weiſe durch unaufhörliche Approximation auf dem ewiglangen und mannigfaltigen Wege der Erſcheinung dem reinen Seyn näherndes Weſen — ſo folgt, das er in der Uranlage alle möglichen Sinne für das Univerſum hat, und daß dieſe gleichſam in ihm ſchlummern, bis ſie nach einander durch immer neue Entwickelungen neuer Organe geweckt werden.

84. Das Empfangenwerden des Menſchen iſt nichts als die Entwickelung der erſten Organe ſeiner Exiſtenz. Seine Vernunft wird nicht erzeugt und empfangen. Sie war von je in dem Ocean aller Vernunft, urſprünglich in dem ewigen Sevnquell aller Exiſtenz — wie der

Blitzfunke von je in dem Meer des verborgenen Lichtes war. Nur die Welterſcheinung der Vernunft wird erzeugt und empfangen.

85. Das Empfangenwerden des einzelnen Menſchen iſt durch die Entwickelung der Menſchengattung; dieſe durch die Entwickelung der Erde und des ganzen Sonnenſyſtems; dieſe durch die Bewegung des Univerſums überhaupt — und das Univerſum, als Schöpfung, das heißt urſprüngliche Offenbarung Gottes — gegeben. Die Frage, ob dieſe Hervorbringung unmittelbar oder mittelbar ſey? iſt eine bedeutungsloſe Frage; denn eine Schöpfung läßt ſich weder als eine mittelbare, noch als eine unmittelbare Handlung denken. Als eine mittelbare nicht; denn durch welches Mittel könnte Gott etwas außer ſich hervorbringen? Auch das Mittel ja müßte er vorher erſchaffen. Als eine unmittelbare auch nicht; denn alles im Univerſum iſt mittelbar; und wie ſollte das Mittelbare unmittelbar entſtehen können? Die Schöpfung iſt alſo eine abſolute Wirkung Gottes — d. h. Gott und Weltſchöpfer ſind Namen deſſelben ewigen, unendlichen, unbegreiflichen Seyns.

86. Wie der Satz: „Gott iſt" — der Satz aller Sätze — ſo iſt das Factum „Gott hat die Welt erſchaffen" die Geſchichte aller Geſchichten — die Urgeſchichte, ohne welche nichts geſchehen könnte noch geſchehen würde. Das Factum iſt aber mit dem Satze gleich, d. h. der Satz: Gott iſt, ſagt es ſchon aus, daß Gott Alles, dem Seyn nach, hervorbringt. Denn wer Seyn denkt, denkt Gott, und wer Gott denkt, denkt den Urheber aller Dinge. Das Erſchaffen der Welt iſt nichts als eine der göttlichen Eigenſchaften, oder richtiger, nichts als eine Anſicht des göttlichen Seyns.

87. Die Frage, ob Gott die Welt aus Nichts hervorgebracht habe? iſt ebenfalls an ſich eine bedeutungs-

loſe Frage. Denn weder aus Nichts, noch aus Etwas, hat Gott die Welt erſchaffen können. Aus Nichts nicht, denn wo Gott iſt, iſt kein Nichts; aus Etwas auch nicht, denn er hätte ja dann erſt dieſes Etwas hervorbringen müſſen.

88. Dergleichen Fragen werden, der Vernunft zu Trotz, die ſich nie einfallen läßt dem Unendlichen endlichen Prädicate beizulegen, von dem beſchränkten Verſtande, wegen des Mißverhältniſſes unſerer Sinnlichkeit zu unſerer Vernunft, aufgeworfen — und ſagen nichts mehr noch weniger als: Ich Blinder (Cheſeldens, nicht: Saunderſon) begreife nicht, wie man die Sonne anders als mit den Fingerſpitzen erkennen könne. Würden uns auf einmal alle möglichen Sinne geöffnet (vorausgeſetzt unſer Herz und Verſtand wären dazu reif und könnten die daraus erfolgende Helle ertragen), ſo würden wir gleich begreifen, daß alles mit Gott von Ewigkeit nothwendig da ſey — oder vielmehr wir würden auf millionenfacher Weiſe ſehen und inne werden, daß das All nichts als eine vollkommene göttliche Offenbarung ſey, worin jeder bisherige ſcheinbare Schatten ein nur anders glänzendes Licht — jeder bisherige ſcheinbare Mißklang ein nur anders wohlklingender Ton — zur Ergänzung der vollkommenſten Harmonie des Gebens und des Empfangens, der Urſache und der Wirkung, des Schöpfers und der Schöpfung iſt. Wir würden nehmlich ſehen und inne werden, daß jeder ſcheinbare Widerſpruch in der Welt an ſich und in dem Verhältniß der Welt zu Gott — von dem Widerſpruch des Materiellen und Geiſtigen bis zum Widerſpruch des Böſen und Guten, in allen ihren Phänomenen — nichts als bisher ſcheinbare, uns auf unſerm Standpunkt unauflösbare Diſſonanzen waren, die nicht bloß im großen Einklang an ſich verſchwinden, ſondern ſogar als ſchein-

bare beſondere Mißverhältniſſe zur Melodie des ganzen Individuums beitragen, und daß jedes Uebel nicht bloß ein allgemeines, ſondern ein beſonderes Gut ſey, wofür jeder Leidende einſt dem Geber alles Guten um ſo fröhlicher danken wird. Dankt doch jeder glückliche Menſch Gott ſchon hier für ſeine Geburt, die im Momente der Mutterentbindung als Qual empfunden wurde.

89. Das Geborenwerden des Menſchen iſt nichts als eine Entwickelung neuer Organe ſeiner Exiſtenz. Das Kind im Mutterleibe hat höchſtens die zwei Sinne der Pflanzen entwickelt. Erſt durch's Eintreten in das neue Element der Luft und des Lichts, öffnen ſich zwei neue Thore des Daſeyns, das Geſicht und das Gehör. Allmählig entwickeln ſich im ſiebenfarbigen, ſiebentönigen, ſiebenfachen Erdenleben alle ſieben Organe, mehr oder weniger, vollkommener oder unvollkommener, nach der Beſchaffenheit des beſondern Weltdaſeyns jedes Individuums — bis die Kernhülle, woran die Oeffnungen der Organe angebracht ſind, vertrocknet und zerfällt. Der Kern ſelbſt, woran das Innere der Organe haftet, weil ſonſt die Sinnenempfindungen nie in einem Bewußtſeyn concentrirt werden könnten, vertrocknet und zerfällt nicht. Viele Menſchen geneſen aus Faulfiebern und andern tödtlichen Krankheiten, nachdem die körperliche Hülle faſt ganz vertrocknet und zerfallen, und einem Gerippe oder Leichnam ähnlicher war, als manches Sterbenden, vollkommen, und fangen hier ſchon ein neues Leben wieder an. Viele Menſchen behalten bis zum letzten Seufzer ihre Sammlung, wie man es ſehr ſchicklich nennt — d. h. nicht bloß alle Seelenkräfte, ſondern allen Sinnengebrauch. Ja, bei Einigen ſcheint ſich gar in der Agonie ſelber ein neuer oder wenigſtens ein ungleich lebhafterer Sinn, (für Wonne des bloßen Daſeyns z. B.) wie ich ſelber Zeuge geweſen bin, zu entwickeln.

Sie ſcheinen gleichſam verklärt zu werden, und blicken aus brechenden Augen himmliſcher als je.

90. Das Sterben des Menſchen iſt nichts als eine Entwickelung noch ganz anderer Sinne und neuer Organe, die wir hier nicht kennen, nur ahnden und vermuthen können. Wie der Keim des Embryo der ſogenannten Matrice bei der Empfängniß entlöst wird — wie das Kind bei der Geburt der Mutter entbunden wird — ſo wird der Menſch im Tode dem irdiſchen Körper entfeſſelt — um in ein noch feineres Element einzutreten. Dies feinere Element brauchte vor der Hand kein anderes als der Aether zu ſeyn. Wie die Hebamme das Kind auf ihren Händen der Mutter entbebt, ſo dürfte ein ätheriſcher Freund des Sterbenden Seele, nach dem letzten Seufzer, auf ſeine Lichtſchwingen nehmen, und dieſelbe in ihr neues Element tragen, nach welchem ſie ſich ſchon oft in der dumpfen drückenden Luft ſehnte.

90. Alle möglichen Organe ſind in dem geſammten organiſchen Univerſum, dem unendlichen Raume nach, wirklich da — der Zeit nach ſind ſie aber an jedem einzelnen Weſen nur theilweiſe vorhanden — und zwar nach jeder neuen periodiſchen Entwickelung in kleinerer oder größerer Anzahl, nach dem beſonderen Stand und Weltverhältniß, ſowie nach der eigenthümlichen Natur und Beſchaffenheit eines jeden einzelnen Weſens.

91. Das All der Erſcheinungen und des Scheins, das Univerſum hat alle möglichen Organe in allen möglichen Organiſationen.

92. Jede beſondere Organiſation iſt als ein beſonderes Organ des Weltkörpers, woran und worin dieſe Organiſationen entwickelt ſind, anzuſehen.

93. Jeder Weltkörper, als Theil eines Syſtems, (die Planeten um eine Sonne z. B.) iſt als eines der Organe ſeines Syſtemes anzuſehen.

94. Alle Sonnen eines Siebengeſtirns, einer Milchſtraße oder eines Nebelſterns, ſind als eben ſo viele Organe einer ungeheuern Weltorganiſation anzuſehen.

95. Alle möglichen Centralſyſteme der Sonnen-Sonnen ſind als Organe des Makrokosmus anzuſehen.

96. Dieſer Makrokosmus (das geſammte Weltall) iſt nicht Gott, ſondern Gottes Thun von Ewigkeit, dem Seyn und Bewußtſeyn nach — der Erſcheinung und dem Schein nach: Gottes Schatten — beides Gottes Offenbarung.

97. In aller dieſer unendlich mannigfaltigen Organiſation, von der Organiſation des Infuſionsthierchens bis zu der Organiſation des Weltalls, zeigt ſich die eine und nehmliche Kraft des Seyns — der Vernunft als Daſeyn oder Schöpfung Gottes — dem Verſtande, als Werden — dem Sinn als Bewegung — und dieſe Kraft des Seyns, nach Verhältniß der entwickelten und geübten Sinne und des geſchärften, geübten und bereicherten Verſtandes, wird von jedem vernünftigen Weſen anders, und in's Unendliche deutlicher wahrgenommen.

98. Es giebt eben ſo viele beſtimmte und beſondere Seyn-Individuen, als beſtimmte und beſondere Organiſationen — Einzelnweſen.

99. Was unter den menſchlichen Maaßſtab fällt, nennen wir klein — was darüber, groß.

100. Der Mikrokosmus des Menſchen iſt ſchon theils ein Syſtem unzähliger kleiner Organiſationen, theils eine Sammlung unzähliger kleiner Individuen.

101. Das menſchliche Individuum iſt als Welt-Individuum, oder beſonderes Weltganzes, nur in einem Paare vollſtändig = Mann und Weib in Vereinigung.

102. Der Menſch (phyſiſch betrachtet) als organiſches Individuum — oder als belebte Maſſe — iſt als eine kleine Erde zu betrachten, die wie die große ihren

Mond hat. Ohne den Mond wäre die Erde nicht organiſch vollſtändig — vielleicht entſteht auch einſt aus der völligen Vereinigung der Luna mit Tellus ein Drittes. Jedes wechſelſeitige organiſche Verhältniß ſcheint ein Reproductionsverhältniß anzukündigen. Auch der Amor der Planeten und Satelliten dürfte ſich in einen Hymen verwandeln. Ein Grund mit, warum der vollkommenſte Erdbewohner nur eine Gattin haben darf, dürfte der ſeyn, daß ſein Maſſe-Vater Tellus nur eine hat. Andere Planetenbewohner dürften, ihren Planeten gemäß, mehrere haben.

102. Unterwärts ſieht der Menſch, im abwärts immer Kleineren, daſſelbe Geſetz der Individualitäten: das Geſchlechtsverhältniß. Jedes Thier, und jede Pflanze, hat neben ſich oder in ſich ein Gleiches, einen Gatten, einen Mond, womit ein Drittes reproducirt wird.

103. Dieſe Spaltung ſcheint als allgemeines Geſetz durch die ganze Welt, als Inbegriff der Erſcheinungen zu gehen. Die Verendlichung des einfachen Seyns ſcheint eine durchgängige Entzweiung deſſelben zu ſeyn.

104. Der Unterſchied zwiſchen der Erſcheinung und dem Seyn, zwiſchen der endlichen und unendlichen Exiſtenz, zwiſchen dem Bedingten und Abſoluten, zwiſchen dem Sinnen-All und dem Vernunft-Ganzen — mit einem Wort: zwiſchen dem Univerſum und Gott, ſcheint unter andern der zu ſeyn, daß in dem Seyn an ſich ſich nichts als Einheiten in's Unendliche denken laſſen — in dem Seyn am Andern ſich hingegen nur Doppelheiten in's Unendliche entdecken. Jedes Ganze des reinen Seyns in jedem Moment beſteht aus Ganzen — jedes Ganze des offenbarten Seyns hingegen aus Hälften.

105. Wenn die Mathematik (oder richtiger die Vernunft im mathematiſchen Verfahren) mit Recht behauptet:

der Raum laſſe ſich in's Unendliche theilen — woraus folgt, daß ein Sandkorn eben ſo viele Theile hat, als das geſammte Weltall außer dem Sandkorn — ſo rührt dieſe apodictiſche Behauptung daher, daß dem Raume überhaupt die Eigenſchaft des reinen Seyns beigelegt wird. Aber eben ſo richtig läßt ſich auch daher vom Raume behaupten, daß er gar keine Theile habe. Denn was aus lauter Ur-Einheiten beſteht iſt ein Ganzes aus Ganze in's Unendliche, hat mithin als ſolches keine Theile. Mißt man nun einmal das Unermeßliche, ſo zerfällt es (durch das Meſſen) allerdings in ſcheinbare Theile; allein da in dieſen nichts Unterſchiedbares entdeckt wird, noch in's Unendliche und in Ewigkeit nie entdeckt werden kann, ſo wird das Maas dem ſcheinbaren Theil unaufhörlich wieder entweder als unendlich vergrößert, oder als unendlich verkleinert angelegt werden können, ohne je die Meſſung zu vollziehen.

106. Es thut ſich aber der forſchenden Vernunft eine neue Unendlichkeit auf in und neben jener Unendlichkeit der Identität des Seyns — deren dunkle Tiefe noch ſchwindlichter iſt als jener helle Höhe: die Unendlichkeit des Nichtidentiſchen, oder der Verſchiedenheit der Erſcheinung nehmlich.

107. Denn, da das Seyn an ſich unendlich iſt, mithin der Raum in's Unendliche, wenn man ihm irgend ein Maas anlegt, theilbar; mithin der Raum eines Sandkorns eben ſo groß, als der Raum des übrigen Weltalls; ſo folgt, daß die Erſcheinung, die nichts als die Offenbarung des Seyns iſt, mithin die Fülle des Raums in's Unendliche auch theilbar — alſo, daß ein Sandkorn wirklich an ſich eben ſo groß, als die übrige geſammte Welt iſt. So furchtbar ſchauerlich, ſo zum Entſetzen überſchwänglich nun auch dieſe Anſicht der Dinge dem Verſtande vorkömmt, ſo unentfliehbar iſt

ihr gähnender Abgrund der forſchenden Vernunft auf der höchſten Spitze der Weltbetrachtung; denn ihre Evidenz fließt nothwendig aus dem Quell der erſten Grundeinſicht. Sie muß ſich ſagen: wenn dies nicht wahr iſt, ſo iſt Alles falſch, ſo bin ich, als Vernunft, keiner wahren Einſicht fähig.

108. Die Exiſtenz, als ſolche, iſt nehmlich nicht ſinnenfällig; allein jede Offenbarung derſelben, jede Erſcheinung iſt ſinnenfällig. Denn Sinnenfälligkeit überhaupt iſt eben Character der Endlichkeit. Es giebt alſo in und unter der unendlichen Unendlichkeit eine unendliche Endlichkeit — und in jeder einfachen Einheit des Seyns iſt eine unendliche Mannigfaltigkeit der Erſcheinung und des Scheins. So findet ſich in jedem einzelnen Thautropfen nicht bloß eine Welt wirklicher beſonderer Erſcheinungen, die zuſammen das Syſtem des Tropfens ausmachen; ſondern zugleich der ganze geſpiegelte Himmel mit allen Fixſternen, eine Hemiſphäre des Alls.

109. So ungeheuer, verſtandeswidrig und ſinnlich widerſprechend nun dieſe phyſiſche Unendlichkeit auch ſcheint, muß ſie doch ſchlechthin angenommen werden, wenn ein Vernunft-Widerſpruch, d. h. eine wahre Abſurdität nicht angenommen werden ſoll. Denn entweder iſt nichts in dem Thautropfen wirklich, oder alle Eigenſchaften der Dinge ſind darin möglich; entweder iſt er ein bloßer Schein, oder eine Welt voll möglicher Erſcheinungen. Mit andern Worten: Entweder exiſtirt nichts in dem Thautropfen, oder Gott iſt auch in dem Thautropfen.

110. Der Thautropfen iſt aber; denn er hat Merkmale der Exiſtenz — und würde dadurch jeder Vernunft hinreichen, das Daſeyn eines Schöpfers zu beweiſen. Er erſcheint. Er iſt alſo, dem Weſen nach, ſo groß wie die Welt, und einem endlichen Geſchöpf eben ſo unermeßlich.

111. Um dies einigermaßen dem Verſtande begreiflich zu machen, bedenke man folgendes:

a. Die kleine geſpiegelte Sonne, die wie ein Lichtpunkt am Firmament des Thautropfens glänzt, iſt ſinnenfällig — wie die große am Himmel. Jeder ſichtbare Theil der wirklichen Sonne iſt alſo (nur im Kleineren) an der Thautropfen-Sonne ſichtbar. Setzt man nun innerhalb der Sphäre des Tropfens einen Punkt, von welchem aus mit einem verhältnißmäßigen Auge dieſe Kleinſonne betrachtet würde, ſo hat man im Thautropfen eine Erde und einen Tagbimmel. Die Sonne geht unter — und nun geben an dieſem kleinen Himmel alle Sterne der Nacht auf. Kein einziger der Sterne in der Milchſtraße fehlt; denn alle werden im Thautropfen abgeſpiegelt, oder keiner würde es werden können.

b. Man denke ſich nun ein Mikroſkop, wodurch der Tropfen zum Umfang der Erde vergrößert würde, ſo entſtehen daran alle Phänomene, die an unſerm Planeten und ihrem Verhältniß zum Weltall ſtatt finden, völlig congruent; und der Thautropfen würde dem Beobachter durch ein ſolches Mikroſkop ein Planet wie die Erde dünken.

c. Auf dieſem Planeten, in deſſen Thaumeer und Atmoſphäre wimmeln eine unzählige Menge verhältnißmäßige organiſche Geſchöpfe, wovon jedes in ſeinem Auge die Hemiſphäre des Thautropfens concentrirt, wie der Erdbewohner in das ſeine die Hemiſphäre des ſichtbaren Univerſums. Jedes dieſer kleinen Augen iſt alſo wieder ein Syſtem unendlich vieler, wieder in's Unendliche theilbarer Theile. Und ſo laſſen ſich innerhalb der Sphäre des Thautropfens neue immer kleinere Sphären und Welten in's Unendliche denken, weil der Kern des Thau

tropfens, wie der Kern des Weltalls, kein nichtiger Schein, ſondern ein erſcheinendes Seyn iſt.

d. Durch Mikroſkope werden ſchon organiſche Weſen dem menſchlichen Auge entdeckt, die zehntauſendmal kleiner als ein Thautropfen, zum Reiche des völlig Unſichtbaren zu gehören, auf den Grenzen des Nichts zu zittern ſchienen. Wenn man aber bedenkt, was zu einer Organiſation gehört, ſo wird durch ſchon vorhandene Thatſachen offenbar, daß noch theilbare Theile des Univerſums wirklich da ſind, die ſich an Größe zum Thautropfen, wie der Thautropfen zu unſerer Erde verhalten. Obige Vorſtellung iſt alſo kein bloßer Vernunftſchluß, ſondern ſchon zur Hälfte verſtändliche Wahrnehmung. Wer die Geſetze der Sichtbarkeit kennt, und weiß, was das vorausſetzt, daß ein Thautropfen in einem Punkt ſeiner Oberfläche das Bild der Sonne räumt, zweifelt keinen Augenblick an allen unſern Folgerungen.

e. Aus abſolut Kleinem läßt ſich kein Etwas, auch nicht einmal etwas Endliches, zuſammenſetzen. Ein Aggregat von lauter abſolut kleinſten Theilen in's Unendliche vermehrt, würde keine Größe haben, keinen Raum einnehmen und erfüllen können. Denn ein abſolut kleinſter Theil hat keine Ausdehnung. Hat er eine, ſo iſt er ja wieder theilbar, mithin nicht der abſolut kleinſte. Nimmt man aber an, es gebe dennoch abſolut kleinſte, untheilbare, mithin unausgedehnte Theile, ſo kömmt durch ihre Zuſammenfügung kein Ganzes, kein Ausgedehntes heraus, denn da ſie einzeln genommen (laut der Annahme) keine Theile haben, ſo können ſie ſich in keinem Theile berühren, mithin durchdringen ſie einander, und fallen in's Unendliche zuſammen, ohne je eine Figur oder Größe zuſammengenommen ausmachen zu können.

1. Ein Ausgedehntes, es ſey ein Thautropfen oder ein Sonnenſyſtem, ſich als eine Zuſammenſetzung abſolut endlicher, untheilbarer Atome zu denken — heißt nichts mehr und nichts weniger, als ſich eine Größe aus lauter Punkten — eine Zahl aus lauter Nullen zu denken. So wenig eine noch ſo große Reihe von Punkten eine endliche Linie, ſo wenig eine noch ſo große Reihe von Nullen eine beſtimmte Zahl zu Stande bringen können, ſo wenig können eine Menge Atome ein Ausgedehntes wirklich machen. Auch wenn das ganze Univerſum ein Caput mortuum wäre, könnte es nicht aus Atomen beſtehen.

2. Der Thautropfen iſt alſo eine Welt, und jedes ſogenannte Atom des Univerſums eine kleine Erde. Die Unendlichkeit der Schöpfung iſt eben ſo groß und mannigfaltig abwärts im unermeßlich Engen, als aufwärts im unermeßlich Weiten.

112. Um der Natur der Erſcheinung und der Unendlichkeit des Sinnenfälligen etwas näher zu treten, erwäge der Verſtand noch folgendes:

a. Durch die Aſtronomie, mittelſt der Teleſkope, iſt offenbar gemacht worden, daß es aufwärts im unermeßlich Weiten Weltkörper giebt, die ſich an Größe zu unſerer Erde verhalten, wie unſere Erde zum Thautropfen. Ja, es iſt ſogar nicht unwahrſcheinlich, daß ſich im Gürtel Oriens eine Centralſonne (die deswegen noch nicht das Centre Cherubim oder die Centralſonne des Univerſums zu ſeyn braucht) befinde, an deren kleinſtem Planetenbalme unſer Sonnenſyſtem, wie ein Thautropfen hienieden an einem Gräſerchen, hangen könnte.

b. Wie ein Thautropfen durch ein Vergrößerungsglas betrachtet zum Umfang unſerer Erde aufſchwellen könnte, ſo könnte unſere Erde durch ein Verklei-

nerungsglas betrachtet, umgekehrt zur Kleinheit eines Thautropfens einſchrumpfen.

c. Man ſage nicht, daß alle dieſe Vorſtellungen der Ausdehnung und Eindehnung der Größen nur künſtliche Vorſtellungen ſind; daß die Rede nicht davon ſey, wie groß oder wie klein ein gegebener Gegenſtand ſcheine, ſondern wie groß und wie klein er an ſich wirklich ſey; denn die mikroſkopiſche, teleſkopiſche, und welcherlei auch dioptriſche Vorſtellungen ſind eben ſo natürlich, als die gemeinen durch bloße Augen; angeſehen unſer Auge ſelbſt ein dioptriſches Inſtrument iſt, und ſchwerlich zwei Individuen die Gegenſtände mit unbewaffnetem Auge gleich groß ſehen. Das durch's Mikroſkop betrachtete Infuſionsthierchen erſcheint allerdings meinem bewaffneten Auge tauſendmal größer als dem unbewaffneten. Es erſcheint aber auch meinem unbewaffneten Auge tauſendmal kleiner als dem ſeinen, dieſem vielleicht eben ſo groß, vielleicht noch tauſendmal größer, als meinem bewaffneten. Welchen von beiden ſoll nun getraut werden? Iſt mein Auge, oder das Auge des Thierchens das wahre Maas für ſeine wirkliche Größe? Iſt ſein eigenes Auge das wahre Maas, ſo iſt die mikroſkopiſche Vorſtellung richtiger, als die gemeine; denn was thu ich anders, indem ich ein Infuſionsthierchen durch's Mikroſkop betrachte, als mir ein demſelben gemäßes Auge anſetzen, das fein genug iſt, um wie ſein eigenes, ſeine Glieder zu unterſcheiden? Der durch's Mikroſkop geſehene Gegenſtand iſt alſo wenigſtens ſo groß, als das Mikroſkop ihn zeigt. Das Gegentheil anzunehmen, daß der Gegenſtand durch das Glas weſentlich vergrößert werde, iſt abſurd; denn daraus würde folgen, daß ein Unſichtbares

durch das Glas ſichtbar geworden, vom Glaſe erſchaffen wurde. Das Glas ſetzt dem Thierchen keine Glieder an, geſchweige, daß es ihm Alles anſetzen ſollte. Aber ſetzt die Ungereimtheit, daß mein Auge das Maas für die wahre Größe des Infuſionsthierchens ſey, und nicht das ſeine — ſo folgt, daß ein fremdes Auge richtiger die ſpecifiſche Größe eines Individuums ſchätze, als ein eigenes — mithin, daß mein Auge nicht das wahre Maas für meine eigene individuelle Größe ſey. Nun dürfte ein betrachtender Sonnenbewohner mich noch unendlich viel kleiner finden, als ich das Infuſionsthierchen ſchätze. Geſetzt, ich wäre dem bloßen Auge eines ſolchen unſichtbar, und er entdeckte mich durch ein künſtliches Auge, in dem Grade vergrößert, worin ich mir ſelber erſcheine; würde in dieſem Fall ſein bewaffnetes Auge oder ſein unbewaffnetes Recht haben?

d. Jeder Gegenſtand, vom Sandkorn, Tropfen oder Funken, bis zum Univerſum erſcheint:
   α. im Verhältniß zum Medium, wodurch, und
   β. im Verhältniß zum Geſichtspunkte woraus — er betrachtet wird.

e. Wir haben geſehen, wie verſchieden die Größenbeſtimmung durch die verſchiedenen Medien, wodurch und womit betrachtet wird — nach Beſchaffenheit des Auges und des Vehikels der Sichtbarkeit ausfällt. — Nach dem verſchiedenen Standpunkt im Univerſum, und dadurch verſchiedenen Geſichtspunkt, woraus betrachtet wird, erſcheint die unendliche Verſchiedenheit der Größen noch auffallender. Wenn der Thautropfen ſeinem Bewohner eine Welt ſcheint, und jeder opake Theil darin wegen ſeiner Nähe den ganzen geſtirnten Himmel

decken kann — ſo ſcheint andererſeits dem Bewohner der Erde ein millionenmal größeres Sonnenſyſtem als das unſrige kleiner als ein Tropfen — wegen der Ferne — und ein Stäubchen, das den kleinen Central-Focus des Auges deckt, deckt dem Menſchen das geſammte Weltall.

113. Das ganze geſammte Weltall iſt dem zufolge, für ſich betrachtet, eben ſo klein als das Sandkorn. Denn wäre es für ſich abſolut größer, würde ein Sandkorn es nicht decken können. Poſitiv iſt alſo das unendlich Kleine und das unendlich Große gleich. Denn das Unendliche als ſolches hat keinen poſitiven Größen-Unterſchied — und die Erſcheinung des Unendlichen als ſolche iſt nur einer relativen Größe fähig. Dieſes iſt eben der Character des ewig Wandelbaren unter dem ewig Unveränderlichen.

114. In Gott, in deſſen eben ſo unbegreiflichen als nothwendigen und gewiſſen Seyn das Weltall allein poſitiv exiſtirt, fällt das uns anſchauliche und denkbare Univerſum mit ſeinem kleinſten Theil in einem Punkt zuſammen, und die ganze Unendlichkeit, die wir in Ewigkeit wahrnehmen können, iſt und bleibt nur ein Tropfen im Oceane ſeiner Vollkommenheit. Denn das Unendliche ſelbſt unſerer Vernunft, worin alle Unendlichkeiten, die ſich uns hell oder dunkel offenbaren, ſchwimmen — iſt gegen ſeine Unendlichkeit endlich; weil es in's Unendliche blos mit ſich ſelber multiplicirt nicht fähig wäre, ein Atom hervorzubringen — weil es gegeben iſt, und nicht das mindeſte, das nicht ſchon da wäre, geben kann — weil es bloße einzelne Erſcheinung iſt in der Offenbarung ſeines über alle relative Unendlichkeiten erhabenen Seyns.

115. Wir haben dieſe geometriſche Anſicht des Univerſums unſerer fernern Betrachtung vorangeſchickt —

theils weil die darin enthaltene Wahrheit, so leer sie auch an allem für uns brauchbaren, oder weiter hienieden anzubauenden Inhalt ist, dennoch, als die allgemeinste Erkenntniß überhaupt, gleichsam die Basis und Conditio sine qua non jeder reellen Einsicht in die Natur der Dinge ist — theils weil sie jeden dummen Stolz, der den Forscher leicht beim einseitigen Innewerden der Unendlichkeit seiner Vernunft beschleichen könnte, niederschlägt — in wiefern sie alle eigentliche Nahrung der Eitelkeit, jede scheinbare Größe nehmlich, die nicht Gott ist, als positive Eigenschaft des Einzelnwesens vernichtet.

116. Das Resultat der geometrischen Grundwahrheiten läßt sich auch so ausdrücken: Ein Atom, wenn es für sich gedacht wird, ist so groß, wie das Weltall, und das Weltall, wenn es für sich gedacht wird, ist so klein, wie ein Atom. Dies ist evident, wenn man das Universum für sich bloß mathematisch betrachtet, ohne alle andere Beschaffenheit als die der Ausdehnung.

117. Das Universum nehmlich, in dieser bloßen Eigenschaft, die Erscheinung als Erscheinung des absoluten Seyns, die gesammte Ausdehnung (wenn man anders was unendlich ist gesammt nennen kann) existirt zwar an sich, und nicht bloß an uns; aber nicht durch sich, so wenig als durch uns. Es ist also, trotz seiner Unendlichkeit, in letzter Instanz als eine Totalität des Wandelbaren anzusehen, die zwei Pole hat in Ansehung der Größe — den Pol nehmlich des Nichtseyns an sich und den Pol des höchsten Seyns über sich. Es ist am untersten Pol, gegen welchen sich das unendlich Kleine zu senken scheint, durch Nichts, und am obersten Pol, gegen welchen sich das unendlich Große zu heben scheint, durch Gott begrenzt — und hierin besteht eigentlich zugleich die Unendlichkeit des Weltalls, daß es von Nichts bis zu Gott steigt, und die Endlich-

keit deſſelben, daß es von Gott bis zu Nichts ſinkt, wechſelnd und wandelbar.

118. Wer ſieht nun nicht ein, daß die poſitive Größe nach dieſer Polarität geſchätzt werden muß? Aus dem Pol des Nichts betrachtet iſt das kleinſte Atom, als wirkliches Seyn, poſitiv unendlich groß; denn das kleinſte Atom füllt ſchon, ſo zu ſagen, den ganzen Schlund des Nichts — durch einen einzigen Blitz des Seyns verſchwindet überall und ewig die ganze Nacht des Nichtſeyns — und daſſelbe kleinſte Atom deckt oder ſpiegelt einem darin verſetzten Vernunft-Auge die ganze übrige Welt. Aus dem Pol des höchſten Urſeyns iſt aber anderſeits das geſammte Weltall, als bloße Erſcheinung, negativ unendlich klein: denn für Gott der allein über dieſem Pol erhaben iſt, iſt das Weltall an ſich weder erſcheinend noch ſcheinend, und es wäre die Abſurdität aller Abſurditäten, es in ſeinem Auge als ausgedehnt zu denken, da es ja nichts als ein Blick dieſes Auges iſt.

119. Die wahre Kraft und Höhe der menſchlichen Erkenntnißfähigkeit beſteht nicht darin, unſichtbare Geſchöpfe zergliedern, Sonnenſyſteme ausmeſſen, und Kometenbahnen ausrechnen zu können; obgleich auch dies ſchon ein Zeichen nicht gemeiner Abkunft iſt; ſondern die wahre Kraft und Höhe ſeines erkennenden Vermögens liegt in der Fähigkeit: ſeine Betrachtung abwärts in jene Tiefe ſenken, und aufwärts zu jener Höhe heben zu können; weil er einzig und allein dadurch, Schein von Erſcheinung und Erſcheinung vom Seyn unterſcheidend, das letztere in ſeiner überweltlichen Bedeutung ahndet; denn dieſe Urkunde iſt eine Bewährung ſeines göttlichen Urſprungs. Nur ein Lichtſtrahl des ewigen Seyns kann ſo tief durch die Erſcheinung dringen, und ſo hoch über allen Schein emporblitzen. Allein dieſe

Kraft des Menſchen iſt zwar in ihm, aber darum noch nicht ſeine Kraft — wenn nicht durch ihn ſelbſt etwas hinzukömmt, wodurch ſie die ſeine wird, und ihre mathematiſche Potenz in eine dynamiſche verwandelt. Denn ſo wie das bloß angeſchaute Univerſum in ſeiner unendlichen Ausdehnung nichts als eine mathematiſche Conſtruction iſt, ſo iſt die bloße Anſchauung des Univerſums in einer unendlichen Contemplation, nichts als eine müſſige Speculation, die weder mehr noch weniger Werth hat, als das bloße Nachzeichnen eines Cirkels.

120. Geben wir alſo jetzt von der mathematiſchen Weltbetrachtung zu der dynamiſchen über. Das Tuch iſt geſpannt; die Grundlinien ſind mit Kreide gezeichnet. Fangen wir das Gemälde an, das anſprechen ſoll! Aber wo ſollen wir dynamiſch anfangen? Mathematiſch war es leicht, weil es im Unendlichen, wenn bloß vom Unendlichen die Rede iſt, gleich iſt, wo angefangen wird. Der Maler kann die Dimenſionen ſeiner Idealfigur nach der Regel Polyclets, von oben nach unten, oder von unten nach oben, nach Belieben angeben; es dürfte aber für die Proportion der allmälig hervorſpringenden Geſtalt nicht ſo gleichgültig ſeyn, ob er mit dem Kopf oder mit den Füßen derſelben anfängt. In der Ungewißheit wollen wir weder mit dem Fuß noch mit dem Kopf, ſondern mit dem Herzen — in der Mitte jener gezeichneten Unendlichkeiten anfangen.

121. Das Herz der Philoſophie — der Mittelpunkt des Univerſums (für uns wenigſtens) iſt der Menſch. Sein Individuum, welchen Stand und Platz es auch ſonſt unter den mannigfaltigen Erſcheinungen des Seyns im Weltall einnehmen mag, ſchwebt in der Mitte zwiſchen jenen beiden oben erwähnten Unendlichkeiten: des abſoluten Theils und des abſoluten Ganzen — des unendlich Kleinen und des unendlich Großen. Ueber ihm

in unermeßlicher Höhe iſt Gott — und unter ihm in eben ſo unermeßlicher Tiefe iſt Nichts. Mit ihm, als ſelbſtbewußten, begrenzten Weſen, beginnt (wenigſtens für ihn) alles wirkliche Verhältniß — ſein beſtimmter Sinn und ſeine beſtimmte Sinnenfälligkeit iſt das erſte Maas und der erſte Maasſtab des relativen Weltalls. Erſt mit ihm und durch ihn wird ein nicht widerſprechender Begriff von Größe im Unendlichen möglich — der Begriff einer zu ihm relativen nehmlich.

122. Groß bis in's Unendliche heißt alſo, was über das Sinnenmaas des Menſchen ausreicht — Klein, bis in's Unendliche, was unter daſſelbe fällt.

123. Groß iſt, zum Beiſpiel, alles was einen weitern Umfang als der gemeine menſchliche Körper hat, vom Rieſen bis zum ſolariſchen und planetariſchen Weltgebäude. Klein, was einen engeren Umfang als der regelmäßige menſchliche Körper hat, vom Zwerge bis zum Infuſionsthierchen und ſogenannten Atome.

124. Groß, in abgeleiteter Bedeutung, heißt ferner nicht bloß, was das menſchliche Körpermaas überſchreitet, ſondern auch ſchon, was das gewöhnliche Maas eines körperlichen Umfangs irgend einer beſtimmten Art überſchreitet, wenn auch ein ſolcher Umfang in der Regel unter den Umfang des Menſchenkörpers fällt — jeder Rieſe im Reiche des Kleinen nehmlich. So iſt zum Beiſpiel eine Fliege, deren Körper den Umfang eines Bienenkörpers überſchreitet, groß — und jeder Zwerg im Reiche des Großen, vom Elephantenfüllen bis zum Satelliten, deſſen Umfang unter den Umfang der Erde fällt, klein — der Mond z. B.

125. Der Grund dieſer letztern beliebig ſcheinenden Größenbeſtimmung iſt das unmittelbare Verhältniß des Menſchenkörpers zu der Ausdehnung. Dieſem nehmlich gehört nicht bloß eine beſtimmte Ausdehnung, ſondern

er ſelber gehört wieder, als Maſſe, einer beſtimmten Ausdehnung. Der Menſch nehmlich hat einen Körper (ſeine Geſtalt) mit deſſen kleinſten merkbaren organiſchen Theilen — Blickpunkt und Pulsſchlag z. B. er Raum und Zeit mißt — und gehört einem Körper (der Erdmaſſe) mit deſſen Umfang und Bewegung er den Umfang und die Bewegung aller Weltkörper vergleicht. Dieſe Größenbeſtimmung iſt alſo nicht zufällig und beliebig, ſondern dem Erdbewohner nothwendig und natürlich.

126. Die relative Größe, ohne eine wahre Größe des Seyns, das über alle Größe erhaben iſt, zu ſeyn — und ohne eine wirkliche Größe der Erſcheinung an ſich, die nur eine relative haben kann, zu ſeyn — iſt eine wahre Größe des vom Seyn unterſchiedenen und zu trennenden, und von der Erſcheinung zwar zu unterſcheidenden aber nicht zu trennenden Scheins; denn in wiefern ſie eine Eigenſchaft der Erſcheinung iſt, iſt ſie in dieſer, und durch dieſe in der Natur des Seyns gegründet. Das Relative iſt nicht weniger wahr, als das Poſitive und Abſolute, nur daß es nicht in jeder Rückſicht, an und durch ſich, unmittelbar, unveränderlich — unwahr iſt — mit einem Worte: ſich ſelbſt nicht erklären kann, ſondern eine höhere Wahrheit vorausſetzt. So iſt, zum Beiſpiel, jede Größenbeſtimmung des Menſchen in ſofern wahr, als der Menſch ſieht, hört, empfindet; aber nicht in ſofern als der Menſch denkt, geſchweige denn in ſofern als der Menſch iſt. Nur in wiefern er ſinnt, in wiefern er verſtändiges Sinnweſen iſt, iſt ſeine Größenbeſtimmung wahr. Denn nicht das Seyn noch die Erſcheinung iſt ihm ermeßlich, ſondern nur was er an der Erſcheinung ſieht, hört, empfindet, d. h. ſinnlich wahrnimmt, mißt er — mit dem ihm verliehenen Sinnenmaaß. Würde ihm dieſer Maaßſtab genommen, würde er nicht meſſen können; würde ihm ein anderer

zu Theil, würde er anders meſſen. Dem ohngeachtet iſt und bleibt etwas in ſeinem Meſſen überhaupt wahr, und zwar das Weſentliche darin, woran uns eigentlich liegt und liegen kann, das Meſſen ſelbſt überhaupt und der Grund des Meſſens. Das Sinnen nehmlich kann zwar in's Unendliche, es ſey durch Vermehrung und Vereicherung, oder durch Vereinfachung und Schärfung dem Denken — und dieſes dadurch dem Seyn ähnlicher werden; aber in Ewigkeit nie, weil es einmal davon verſchieden iſt, mit dem reinen abſoluten Seyn eins werden — in eins und daſſelbe zuſammenfallen; denn Gott müßte aufhören ſich zu offenbaren, und das Geſchöpf müßte zuletzt der Schöpfer werden — welches beides unmittelbarer Widerſpruch, und nicht bloß Unſinn, ſondern Gegenvernunft iſt. Alſo wird das Reich des Relativen immer beſtehen, und der Phyſik iſt die Dauer ſo geſichert, als der Mathematik und der Metaphyſik.

Gott als Princip der Philosophie.

Wenn ich jedes mögliche Philosophem, als System aus einem einzigen Princip, mit Jakobi, für unphilosophisch halte, und mir keine wahre, die menschliche Erkenntniß weiter bringende, und das menschliche Streben durch dieselbe veredelnde Philosophie, ohne oberes und unteres Ur und Grund-Princip — ohne zwei für das Denken nicht bloß verschiedene, sondern diametral und polarisch entgegengesetzte Principien des Suchens und Findens, d. h. Dualismus, anzunehmen, denken kann; so will ich damit gar nicht behaupten, daß an sich, vor, oder über, oder hinter allem Denken, das unoffenbarte Seyn, das *Principium principiorum* doppelt sey. Daß dieses **Eins** und **Dasselbe** in einer unendlich höheren Bedeutung, als die des Einfachen und Identischen sey, leugne ich ja nicht, dadurch, daß ich behaupte, es sey das einzige Eins — und daß alles darunter existirende denkbare Einerlei doppelt sey. Es ist nehmlich in meiner Philosophie zwar nur von diesem über alle Philosophie erhabenem Einen, als **Zweck** — aber nie als **Mittel** der Erkenntniß die Rede. Denn ich kann nie vergessen, daß ich bei'm Philosophiren die Weisheit suche; nicht die Weisheit setze, hervorbringe, gebe, geschweige denn den Urquell aller Weisheit aus eigener allmächtiger Kraft hervorquille — welches der schöpferische Fall seyn müßte, wenn ich aus meinem *Principium essendi*

auch nur einen Tüttel deduciren könnte. Nun giebt es aber kein anderes alleiniges, undualiſtiſches Princip, als das Princip der Schöpfung aller Welten und Weſen, das Principium essendi. Wie kann ich dadurch Entſtandener dadurch etwas entſtehen laſſen, als hätte ich es in meiner Gewalt zum Behuf irgend einer Hervorbringung — ich der ich nicht einen phyſiſchen Punkt — ja nicht einmal einen mathematiſchen — entſtehen laſſen kann — und durch mein Denken in Ewigkeit nichts als neuen Schein, höchſtens neue Erſcheinung des ſchon Seienden hervorzubringen vermag? In der Philoſophie kann alſo, als Grundlage eines Lehrgebäudes, oder, als Mittel der Belehrung, nur vom *Principium cognoscendi* die Rede ſeyn. Daß dieſes nun, in ſeiner allerhöchſten Urſprünglichkeit, in ſeinem allertiefſten Quell, als Wurzel aller menſchlichen Erkenntniß, nothwendig doppelt ſeyn müſſe, ſcheint mir die evidenteſte aller wiſſenſchaftlichen Grundwahrheiten — und wer ſie nicht einſieht, deſſen Denken den erſten Unterſchied alles Unterſcheidens nicht wahrzunehmen fähig iſt — den Unterſchied zwiſchen Daſeyn und Erkennen, zwiſchen bin und ich (ſogar im sum) zwiſchen Vernunft und Sinn — zwiſchen Denken und Ausdehnung — zwiſchen Wollen und Können — zwiſchen Allgemeinem und Beſonderem — mithin zwiſchen dem **Geiſtigen** und **Materiellen** des letzten wiſſenſchaftlichen Grundes unſerer Erkenntniſſe — dünkt mir für die wahre Philoſophie verloren. Er iſt und bleibt entweder Sophiſt oder Dichter.

Ich halte aber mehr auf einen Sophiſten, wie Fichte, und einen Dichter, wie Spinoza, als auf einen verſteckſpielenden, hocuspocusmachenden Dualiſten, wie Kant (den Kritiker), und ſogar als auf einen kraſſen Dualiſten, wie Descartes. Denn ſo wie es

mir gewiſſermaßen unbegreiflich iſt, wie man denken könne, ohne jenen dualiſtiſchen Unterſchied immer vor Augen zu haben — ſo iſt mir, auf der andern Seite, erſtlich nichts weniger als genug, nur den Unterſchied vor Augen zu haben (denn deſſen iſt der gemeinſte Menſchenverſtand fähig); zweitens hat bloße, formelle, wenn nur durchaus conſequente, Wiſſenſchaft, als ſolche, und wiſſenſchaftliche religiöſe Schwärmerei, als ſolche, wenn beide redlich ſind, ohne wahre Philoſophie zu ſeyn (die die Diagonale zwiſchen den zween gleich mächtig treibenden Principien einſchlägt, oder einſchlagen ſoll), wahren philoſophiſchen Werth; letztere (der Spinoziſmus — deſſen Pantheism mir weit lieber als der bisherige dualiſtiſche Theism iſt) hat ſogar für mich einen eigenthümlichen, beinahe unwiderſtehlichen Reiz; und wenn ich gegen das πᾶν καὶ ἓν (als Vergötterung des Nicht-Ichs) zu Felde ziehe, iſt es, wahrlich! weder mein individuelles Gefühl, noch meine allgemeine Vernunft, ſondern mein beiden entſpringender Verſtand, der mich, im Character eines Wahrheitſuchers, dazu treibt. Denn mein Herz und meine Vernunft befinden ſich bis zur Wolluſt und contemplativer Seligkeit wohl im Traume des Spinoziſmus, zumal wie ihn Schelling vollendet und erklärt hat, nur mein Kopf jagt mich durch eine gewiſſe peinigende Unruhe mitten im Genuſſe des geſpiegelten Seyns aus dieſem Paradies — nach welchem ich bei'm Pflügen der diſtelbewachſenen Erde meiner wahren Erkenntniß, im Schweiße meines Angeſichts, oft ſehnſuchtsvoll den Blick zurückkehre — mit dem Seufzer: „Gott! warum hab' ich geſündigt?“ O! ich kann mir nur zu gut den Traum des Identitäts-Syſtemes vorphantaſiren — und durch phantaſirende Vernunft bis zum Himmel aller Himmel verherrlichen; denn dazu reicht der Freiheitsfunken des Principium essendi, der aller-

dings in dem Bin meiner vernünftigen Individualität ſchlummert, reichlich hin. Ich kann mir einen Tempel des ἓν καὶ πᾶν, nach innen und nach außen vom bloßen Wollen oder vom bloßen Können, ſo herrlich bauen, daß Fichte ſelber und Schelling über den neuen Glanz erſtaunen würden, womit ihre Götterbilder darin erſcheinen — ich breche ihn aber ſogleich wieder nieder — wenn ich erwache. Fern ſey es aber von mir, der ich auch geträumt habe, und noch träumen kann, den Einen oder den Andern des Atheismus darum zu beſchuldigen, weil ſie ſich erlaubt haben, ihre ἓν καὶ πᾶν-Gebäude in Worten aufzuführen, und bevor das Werk des Somnambulismus fertig war, nicht erwachten — daher, einmal logiſch einquartiert, nicht mehr erwachen konnten. Objectiv zwar ſind ihre Lehrgebäude atheiſtiſch, und, ganz wach, können nur gottloſe Schwärmer ſolche nachbauen; aber ſubjectiv war ihr Bauen gewiß theiſtiſch. Nicht ſein Ich hat Fichte — nicht die Materie Spinoza, nicht beide Schelling, vergöttern wollen, ſondern das reine Ich (das vielleicht reines Seyn iſt) — und die reine Materie (die vielleicht reines Seyn iſt) haben ſie Gott geglaubt, und träumend **als Gott gedacht.** Daß ſie beides, als das Ueberſinnliche, Gott glaubten, bin ich weit entfernt ihnen übel zu nehmen — das thue ich ſelber; daß ſie aber beides als Gott **dachten,** und als Gott conſtruirten, demonſtrirten — mithin im eigentlichſten Sinne Gott ungöttlich, nicht einmal menſchlich (bildlich) ſondern unmenſchlich (mechaniſch) darſtellten — darin lag das kaum verzeibliche — ihnen wenigſtens als Denkern unverzeibliche. Das gedankenloſeſte Beginnen des Philoſophen iſt, Gott analytiſch oder ſynthetiſch denken wollen. Es ſetzt ſchlechterdings einen Fehler in der philoſophiſchen Organiſation voraus, auch nur

darauf fallen zu können, ein Mißverhältniß zwiſchen den Gemüthskräften, wenn auch nicht die Abweſenheit einer derſelben verrathend. Sich Gott vorſtellen, Gott empfinden, Gott innerlich anſchauen — enthält keinen ſo grellen, gräßlichen Widerſpruch; denn da Gott in Allem, Gott überall, Gott in uns iſt, enthält es wenigſtens keinen Widerſpruch: etwas göttliches ſich vorzuſtellen — etwas göttliches zu ahnden — etwas göttliches anzuſchauen. Aber gerade weil Denken ein nicht empfangendes, ſondern ein handelndes, formendes, befaſſendes, trennendes und verbindendes, mit einem Wort begreifendes Vermögen iſt — und ſein Ausüben ein nicht wahrnehmendes, ſondern ein das Wahrgenommene zerlegendes, trennendes und zuſammenſetzendes Geſchäft iſt, das ſich, als ſolches, in jedem Zählen, Meſſen, Rechnen und logiſchen Verfahren offenbart, iſt es ein abſoluter Widerſpruch, nicht, göttlich zu denken, noch **Göttliches zu denken,** ſondern Gott zu denken. Eben weil wir ohne Abſurdität die Vermögen: empfinden, vorſtellen, ahnden, nicht auf das höchſte Weſen ſelbſt, als Ihm zukommend, übertragen können, dürften ſie von unten aufwärts ſich auf dieſes Weſen beziehen — und eben weil wir ein Analogon der Denkkraft dem höchſten Verſtande zuſchreiben dürfen, iſt es abſurd, dieſe, wie jede Kraft, abwärts wirkende Thätigkeit, auf Ihn zu richten. Gerade weil ſie eine mitgetheilte göttliche Kraft iſt, bezieht ihre Anwendung ſich auf alles, was nicht ſie und ihre Quelle iſt, wie das Licht nur Dunkles und nicht ſich ſelbſt erhellt, und der Strom (διοπετὴς ποταμὸς wie ihn Homer nennt), die niedrigen Thäler fruchtbar macht, und nicht rückwärts, bergan in ſich ſelber fließend, die Wölbung ſeines Borns wäſſert. Ich mag darum lieber mit Plato, Johannes, Auguſtinus, Fenelon und Lavater, meinen

Schöpfer zu ſinnlich anbeten — als mit Ariſtoteles, Descartes und dem ganzen Heer der ſyſtematiſchen Metaphyſiker Ihn zu nicht ſinnlich denken; nicht weil ich ein Dichter bin, und als ſolcher das Göttliche ſchwärmeriſch liebe, ſondern weil ich ein Sucher der Weisheit bin, und als ſolcher damit anfange, zu Gott zu beten, und den über mein Denken Erhabenen anzubeten.

Vernunft.

Vernunft als Vermögen betrachtet — als reines Vermögen — nicht als Natur, oder Eigenſchaft unſerer Natur — iſt ein lux rationis in der richtigſten Bedeutung dieſes — ich weiß nicht warum, gemißbrauchten Ausdrucks.

Vernunft iſt die oberſte Kraft, die Kraft der Kräfte des Denkens und Wollens im Menſchen — ſein Gewiſſen — ſein Geiſt — das Göttliche im Staube.

Aber dieſe Kraft iſt nicht in gleicher Potenz in allen — obgleich ſich ſelber gleich — in allen Menſchen da. Sie iſt vielleicht in vielen nicht einmal entwickelt, oder perſönlich offenbart. Auch kann der Menſch ſelber zufolge ſeiner andern Natur ihre Entwicklung verhindern. Er kann ſie fliehen.

* * *

Tilgen kann er ſie aber nicht; auch nicht mißbrauchen. Er kann ſie nur von ſich entfernen, ſie vergeſſen, und dadurch zum bloßen Thier werden. Was er mißbrauchen und tilgen kann, iſt ſein Verſtand. Jede ſogenannte Verirrung der Vernunft und Mißbrauch derſelben iſt nur ein Mißbrauch des Verſtandes.

* * *

Auch beſteht die Freiheit des Menſchen nicht darin, das Böſe wollen zu können — wenn er ſich dem Laſter ergiebt, hat er ſeine Freiheit aufgegeben, der Vernunft entſagt — und will nicht länger. Er begehrt nur als böſer Menſch.

* * *

So lange der Menſch ſeine höhere Natur — die Vernunft erhält, ſieht und will er nur das Gute im ſtärkeren oder ſchwächeren Grade, nachdem ſeine übrigen Kräfte ſind, iſt er frei, gerecht und weiſe.

Was kann ihn aber in dieſem Zuſtande beſtimmen, ſich daraus zu begeben, und unvernünftig zu werden? Seine eigene Wahl — zufolge ſeiner beſondern menſchlichen Freiheit.

Außer der geiſtigen Freiheit ſeiner vernünftigen Natur — die nicht in der Wahl zwiſchen Gutem und Böſem, ſondern in abſoluter Selbſtbeſtimmung des Seyns überhaupt beſteht — hat er nehmlich eine andere Freiheit, als nicht bloß anſchauendes und wollendes Weſen, ſondern als denkende, begehrende, handelnde Perſon — die moraliſche Freiheit — nicht intellectuelle, Gott in ihm gebörende, ſondern eigentliche menſchliche Freiheit. Jene giebt ihm Adel, aber nicht Verdienſt, weil ſie mit einer höhern Nothwendigkeit zuſammenhängt. — Dieſe giebt ihm Würde, wenn er ſie dazu anwendet, jene zu erhalten. Dieſe Freiheit iſt der Kern des individuellen Menſchen, ſein Herz, und wie dies, der wahre Abgrund aller Unerforſchlichkeit.

Mit inniger Ueberzeugung weiß ich, daß Gott iſt, und weiß davon alles was ich nöthig habe. — Die ganze Welt um mich kenne ich beinahe hinlänglich, in Vergleichung mit der Unwiſſenheit darüber, was ich ſelber in dieſem Kern meines individuellen Daſeyns bin.

* * *

Die Philoſophie könnte alſo mit allem Anderen richtiger und beſſer anfangen — von jedem beliebigen Punkte ſicherer ausgehen, als von dem Scheinpunkte des Ichs. Eine Wiſſenſchaftslehre, worin das Ich Princip iſt, iſt nothwendig die falſcheſte unter allen möglichen Wiſſenſchaftslehren.

Trotz dieſer Ueberzeugung bin ich himmelweit entfernt, Fichte zu verkennen und ſeine Speculation als unnütz zu verdammen. Sein Syſtem hat gerade dadurch für mich einen entſchiedenen Werth, daß es durchaus und vollkommen falſch iſt. Es iſt nicht, wie die meiſten anderen Syſteme, ein inconſequentes Nihil privativum, ſondern ein gerades und conſequentes Nihil negativum der wahren Philoſophie. Es ſteht einer ſolchen ſo diametral entgegen, daß man beinahe nur in einer ſchnurſtracks entgegengeſetzten Richtung zu gehen braucht, um auf den wahren Weg zu kommen. Es iſt ein unſterbliches Verdienſt, den Irrthum in ſeinem Grundprincip und in ſeiner ganzen Conſequenz beinahe rein, frei von aller Einmiſchung der Wahrheit, außer der durchgängigen in der Darſtellung ſelbſt, und beinahe — wenigſtens mit der Sequenz des Schellingiſchen poſitiven Nihilismus — vollſtändig aufgeſtellt zu haben. Ich ſpreche nur von der Wiſſenſchaftslehre; denn außer derſelben hat der vortreffliche Denker, wie Kant außerhalb ſeiner Kritik der reinen Vernunft, manches mit Plato, Leibniz, Descartes, Jacobi und andern freilich wahren aber unvollſtändigen Philoſophen gemein. In der Wiſſenſchaftslehre ſteht er aber als ein göttlicher Ahriman in der ganzen Rüſtung des Subjectiven da, dem Dremasdes des Objectiven gegenüber.

Wie man nun zum practiſchen Behuf die zehn Gebote ganz zweckmäßig umkehren könnte: Du ſollſt keinen Gott haben neben dir! Du ſollſt lügen! ſtehlen! mor-

den! u. ſ. w., wenn man nur wüßte, aus welchem Princip dieſe Gebote abgeleitet wären, mithin daß man ihnen gerade entgegen handeln ſollte — dieſe negative Geſetzgebung mithin treffliche poſitive Folgen durch die Empörung dagegen haben könnte — ſo wüßte ich nicht leicht einen ſicherern Leitfaden in der Speculation anzugeben, als die umgekehrte Wiſſenſchaftslehre in allen ihren Sätzen.

Setzt einmal: Ich bin nicht Ich. — Im Nichtich wird durch das Nicht-Ich ein Ich dem Nichtich entgegengeſetzt — und ihr legt vielleicht dadurch ſchon den Grundſtein der wahren Philoſophie!

* * *

Jedes Geſchäft fordert eine Stimmung des Gemüths. Es kommt ſonſt nur Lärm und Gepolter, nicht Muſik heraus, wenn auch das geſpielte Inſtrument an ſich vortrefflich iſt. Kant und Fichte ſcheinen mir ihre herrlichen philoſophiſchen Inſtrumente durch Vorliebe zu einem nicht genug unterſuchten Geſichtspunkte oder Ton verſtimmt zu haben.

* * *

Die philoſophiſche Stimmung des Gemüths ſcheint mir gerade die zu ſeyn, worin wir die ganze Armſeligkeit unſers flüchtigen Ichs, mit einem gewiſſen andächtigen Schauer vor der Unendlichkeit, worin es ſchwebt, recht lebhaft, aber zugleich durch das Bewußtſeyn unſer Geliebteſtes verachten zu können, ruhig fühlen. Denn wahrlich, was in uns unſer Ich verachtet, iſt was Göttliches.

* * *

Wir fragen Gott in unſerm Denken und er antwortet uns in unſern eigenen Gedanken.

Wir denken in ſolchen Momenten ohne Sprache, wir ſind nicht mehr in der Sinnenwelt, wir ſind Geiſter. Was wir aber in dieſen reinen Momenten unſeres Daſeyns gedacht, und wie wir gedacht haben, iſt ſchwer in Worten, an denen ſinnliche Anſchauungen und Begriffe haften, auszudrücken.

Was ſind wir? Die Stimme antwortet: endliche nach Unendlichkeit ſtrebende Weſen.

Was können wir? Die Stimme antwortet: uns ſelbſt für das Gute beſtimmen.

Was ſollen wir? Die Stimme antwortet: thun was wir können!

* * *

In dergleichen ruhigen Momenten fühlen wir uns in einer gewiſſen erhabenen Einfachheit und Einfalt geſammelt. Sie ſind den zerſtreuten Momenten des unruhigen Lebens gerade entgegengeſetzt. Warum werden wir in ſolchen Momenten andächtig? weil wir eigentlich denken — unſer eigenes Denken denken. Warum wenden wir uns gerade an Gott? Weil unſer Denken uns unmittelbar auf ihn bezieht. Weil er unſerem Denken unmittelbar zu Grunde liegt.

Der Menſch braucht nur ſich unbefangen in ſeinem eigenen Denken zu ſammeln — um an Gott zu glauben. Alle Beſonnenheit führt zu Gott — und der Menſch zweifelt nur durch Unbeſonnenheit, durch Zerſtreuung.

In der Einfalt und Einfachheit unſeres Weſens, in allen unbefangenen beſonnenen Momenten — einigt ſich, was wir in den befangenen unbeſonnenen trennten. Vernunft, Verſtand, Einbildungskraft ziehen ſich in ein einfaches Denken zuſammen: wir glauben.

In dieſer geſammelten Thätigkeit unſeres Geiſtes liegt das Vermögen der höheren Anſchauung. Die hohen Anſchauungen, die es uns gewährt, heißen Gott, Freiheit und Unſterblichkeit.

Glauben.

Wenn man ſich etwa an dem von mir gewagten Ausdruck Kraft (von der Vernunft gebraucht) ſtoßen ſollte, ſo frage ich die Kantianer erſtlich: was ſie denn unter practiſcher Vernunft verſtehen, wenn in der Vernunft nichts unſerm Begriff von Kraft entſprechendes wäre — zweitens die andern Philoſophen, was ſie unter Urtheilskraft verſtehen, wenn es nicht das Vermögen iſt, die Begriffe des Verſtandes nach der Vernunft zu ordnen und zu unterſcheiden? Die Kraft der Vernunft könnte, ad modum der Urtheilskraft, die Ideenkraft genannt werden. Lieber aber möchte ich ſie, ad modum der Denkkraft (des Verſtandes), der Einbildungskraft (der Phantaſie), der äußern Wahrnehmungskraft (der Sinnlichkeit), die intellectuelle Anſchauungskraft (Intuitionskraft) oder innere Wahrnehmungskraft nennen.

Dieſes heißt denn mit einem andern, gleichbedeutenden, aber bedeutungsreichern und allgemein verſtändlicheren Worte: Glaubenskraft. Denn wer kann dem Glauben als Glauben Anſchauung, inneres Wahrnehmen, lebendiges — das heißt liebendes — Innewerden abſprechen? —

* * *

Es iſt Glauben ein überſinnliches, logiſch unbeſtimmtes, aber im unmittelbaren Bewußtſeyn gewiſſes, tiefelebendiges und die ganze Seele durchſchauerndes Vernehmen des Urwahren. Schon ohne das Beitreten ſinnlicher Beſtätigung (das als ſinnlich nicht möglich) und ohne das visum repertum der bebellenden Verſtandeseinſicht, bewährt dieſes Vernehmen ſeine Viſion als gewiſſer und ſicherer und beharrlicher als irgend eine andere Evidenz oder Ueberzeugung. Für die Wahrheit ſtirbt nur der, welcher ſie glaubt, und das Wiſſen hat keine Märtyrer aufzuweiſen. Die Sache iſt, Wiſſen iſt ohne Glauben todt, und Glauben iſt lebendig, ſelbſt ohne Wiſſen.

* * *

Wenn Galilei, trotz aller Gefahr und Drohung behauptet und immer wieder behauptet, die Erde bewege ſich um ihre Axe; ſo ſage ich immer während der Leſung ſeiner Lebensgeſchichte: der vortreffliche Mann weiß, was er lehrt. Wenn er nun endlich gedrungen von hundert äußern Umſtänden, alt und ſchwach, was er ſo gewiß weiß, öffentlich und förmlich abſchwört, ſo fahre ich fort, mir zu ſagen: er wußte es dennoch, und es wundert mich dabei in ſeiner Lage wenig, daß er ein bloß wiſſenſchaftliches Wiſſen, worin er ſich doch am Ende möglicherweiſe irren könnte, der Autorität aufopfert. Wenn aber nun, nachdem er ſeinen Abſchwur kaum vollbracht, weinend auf die Erde mit dem Fuße ſtampft, und Alles darauf gehenlaſſend, mit verbiſſenen Zähnen ausbricht: E pure si muove! ſo möcht' ich ſelber mit Thränen ausrufen: der herrliche Mann weiß es nicht nur, er glaubt es! —

* * *

Nehmt euch in Acht, ihr Verſtändigen, daß ihr dieſe Kraft der Vernunft nicht zufälligerweiſe verkennet, und auf fremde Autorität hin, als Wahn, womit ihr ſie verwechſeln wollt, aus wahrer Schwärmerei blind verachtet. Habt ihr euern Standpunkt recht unterſucht und den Boden, worauf ihr ſteht, bei euerm fanatiſchen Eifer gegen Alles, was dem Fanatiſchen auch nur von ferne ähnlich ſieht? Wenn ihr auch überzeugt ſeyd, daß euer Auge geſund und ſcharf iſt — oder, wenn ihr ein Fernglas braucht, daß dieſes hell und herrſchelſch vortrefflich — ſollte es dennoch nicht möglich ſeyn, daß das Neblichte, Dampfige, Dunſtige, das ihr in den jetzt von euerm Verſtande ſo entfernten Phänomenen des Vernunftenthuſiasmus zu ſehen behauptet, ſich bei fortgeſetztem Aufſchwung des Geiſtes näher gerückt auflöſen könnte, oder aber, daß es euerm Auge und euern Gläſern näher wäre, als der Gegenſtand, und gerade vom Boden des Zeitalters aufſtiege? —

Ohne Schwärmerei, ohne irgend eine Art von Enthuſiasm kann (trotz euerm vortrefflichen Shaftesbury) eine Welt, worin es Ideale und Idole giebt, nicht beſtehen. Wo kein Vernunftenthuſiasmus iſt, wird Sinnenrauſch herrſchen — denn der Verſtand bleibt immer kalt und nüchtern — aber wo die Ideale des Ueberſinnlichen nicht die Herzen entflammen, werden die Idole der Sinnlichkeit (trotz dem Verſtande) die Eingeweide entzünden, und wo keine heilige Trunkenheit taumelt, wird ein unheiliger Rauſch herumtappen. Dies letztere dürfte der Fall unſerer Zeit ſeyn. Es iſt heute Mode, gegen den fernen Aberglauben encyclopädiſtiſche Federzüge zu unternehmen, wie einſt gegen den fernen Unglauben mönchiſch-ritterliche Kreuzzüge. In den Kreuzzügen um das heilige Grab zu erobern ſtrömte aber Schweiß und Blut; in den Federzügen unſerer Tage,

die zur Vertheidigung des ewigen Todes unternommen werden, strömt nur Tinte und Galle. Fern sey es von mir, zu behaupten, daß nicht zu Zeiten des Blutadels, der Pfaffenregierung und der Unwissenheit in Europa, Vieles unvernünftig, unmenschlich und empörend war; allein noch ferner von mir sey es, meinem verdorbenen Jahrhundert gegen alle Ueberzeugung meiner Vernunft zu schmeicheln und nicht zu gestehen, daß Vieles jetzt, in der Zeit des Geldadels, der Soldatenherrschaft und der Allwisserei, noch vernunftwidriger, noch menschenfeindlicher und noch verächtlicher sey.

Ueber Unbefangenheit im Philoſophiren.

Die Saunderſon'ſche Blindheit in der Metaphyſik, welche mir zum Behuf einer reinen Logik ſehr intereſſant ſeyn würde, wäre eine gewiſſe Vorbegriffloſigkeit, oder ein von bisheriger Scholaſtik ungefärbter Verſtand. Da dieſer indeſſen durch Mathematik und anderweitige Kenntniſſe geübt ſeyn müßte, um etwas mehr leiſten zu können, als nicht zu irren, eine ſolche Uebung aber nicht gut ohne Bekanntſchaft mit der vorhandenen Sprache möglich wäre, iſt ein ſolcher metaphyſiſcher Saunderſon, wenigſtens unter uns Europäern, nicht denkbar. Rathen würde ich ohnehin keinem ſchon Lebenden, ſich die Augen auszuſtechen, um ein unbefangeneres Geſicht zu erhalten. Denn außer daß man, um ächtblind zu ſeyn, blindgeboren ſeyn muß — liegt zwar in dem Auge ein Hinderniß, ſo einfach wie der Blinde, aber auch ein Mittel, mehr, als der Blinde, anzuſchauen. Zur Unbefangenheit kann man auf einem doppelten Wege gelangen — negativ nehmlich, durch Abweſenheit einſeitig-verführender Sinne, oder poſitiv durch harmoniſchen Gebrauch aller; weil ſie nur iſolirt, als beſondere Organe, nicht insgeſammt als vollſtändiges Organon, die Wahrheit der Natur verfehlen.

Jener größte aller Lehrer ſprach: Wenn ihr nicht wie die Kinder werdet, werdet ihr nie in's Himmelreich

gelangen. Dies gilt auch in Ansehung der Philosophie. Aber es gilt auch nur, wie er's gesagt hat. Er sagte nehmlich, nicht daß wir schon Erwachsene wieder Kinder werden — sondern daß wir „wie die Kinder" werden sollen. Angewandt auf Erkenntniß heißt dieß: unser Glauben soll nicht unwissend, sondern unsere Wissenschaft soll gläubig seyn.

Das kindliche Wahrnehmen ist ein bloß sinnliches Wahrnehmen, weil der Verstand noch nicht in dem Kinde gebildet, die Vernunft in demselben noch nicht entwickelt ist. Eben darum aber ist auch dies bloß sinnliche Wahrnehmen ein unbefangenes, einfaches, sinniges Wahrnehmen; denn das Kind unterscheidet die besonderen Sinne nicht, verwechselt oft das eine Organ mit dem andern, und würde sich selbst überlassen das Sehen, Hören, Fühlen, Kosten, Riechen, mit einem sinnlichen Wort ausdrücken. Dies Wort heißt in der allerersten menschlichen Sprache (dem Weinen) „Ich leide!" *) später „Ich empfinde" — später, aber noch im Kinde schon: „Ich vernehme." Dies vernehmen des bloßen Sinns nenne ich nun die unmittelbare Beziehung auf die Natur. Mit der Entwickelung der Vernunft findet sich aber ein anderes Vernehmen im Menschen ein, das, wenn es nicht vermittelt würde und dennoch stattfinden könnte, ein unmittelbares Anschauen der Gottheit seyn würde. Es wird aber vermittelt durch ein Verknüpfen der äußeren mit der inneren Anschauung — und dies Verknüpfen des sinnlichen und nicht sinnlichen Vernehmens nennen wir Verstand. Der Verstand selber, der Mittler, ist aber nichts anders als die besonnene Vernunft, oder das vernünftige Sinnen; weder der Geist

*) Nicht „Kind leidet" Schnickschnack! Das Thier sogar leidet als Ich

überhaupt, noch das organiſche Individuum beſonders, ſondern der Geiſt des Menſchen — der beſtimmtes Individuum gewordene Geiſt — der fleiſchgewordene Logos — das gebundene Denken — die endliche Vernunft. Er iſt zwar inſofern ſinnlich, in wiefern er nicht ohne die Sinne Bewußtſeyn des Aeußeren haben könnte; er iſt zwar inſofern geiſtig, in wiefern er nicht ohne die Vernunft Bewußtſeyn ſeines Innern haben würde; aber er iſt weder organiſcher Sinn, als ſolcher, noch geiſtige Vernunft, als ſolche. Wenn er Sinn genannt wird, iſt die Rede nicht von den Sinnen, welche der Menſch hat, ſondern von dem Sinn, der den Menſchen hat; wenn er Vernunft genannt wird, iſt umgekehrt nicht von der Vernunft die Rede, die den Menſchen hat, ſondern nur von der, welche der Menſch hat. Mit einem Worte: der Verſtand, in der Bedeutung der Denkkraft, als Repräſentant des Erkennenden in unſerer Natur, iſt das ſinn-vernünftige und vernunft-ſinnige Erkenntnißvermögen ſelber.

Ich habe das Vernehmen des bloßen Sinns eine unmittelbare Beziehung auf die Natur genannt. Das Vernehmen der bloßen Vernunft würde demnach eine unmittelbare Beziehung auf Gott genannt werden müſſen. Weder das Eine noch das Andere aber geſondert würde Erkenntniß liefern. Denn das bloß ſinnliche Wahrnehmen nimmt zwar etwas wahr, aber nicht, als das Wahre — das bloß vernünftige Wahrnehmen würde ſich zwar auf das Wahre beziehen, aber nicht als nehmend. Erſteres wird deswegen uneigentlich ein Wahrnehmen — letzteres eben ſo uneigentlich ein Wahrnehmen genannt. Nur der beiden entſpringende, unterſcheidende und verknüpfende Verſtand nimmt eigentlich wahr; denn er nimmt durch die Sinnlichkeit und gewahrt durch die Vernunft — jene ſeine Hand, dieſe

ſeine Kraft — jene ſein Auge, dieſe ſein Licht — jene ſein Ohr, dieſe ſeine Luft; um es bildlich und verſtändlich auszudrücken. Ich halte das Bild noch einen Augenblick feſt. Ohne Hände würde ich nicht greifen können, ohne Kraft würde ich die Hand nicht ausſtrecken, öffnen und ſchließen können. Das Ergreifen iſt alſo weder die Hand als Hand — noch die Kraft als Kraft. Das Ergreifen iſt die mit der beſonders bewegten Hand verknüpfte beſondere bewegende Kraft irgend einer Kraft überhaupt. Weder die Hand alſo, noch die Kraft ergreift, ſondern ein krafthändiges oder handkräftiges Drittes. Ohne Auge würde ich nicht ſehen können, ohne Licht würde mein Auge nichts ſehen. Das Sehen iſt aber weder das Auge noch das Licht — ſondern die mit dem beſondern Spiegel des Auges verknüpfte beſondere ſpiegelnde Kraft irgend eines Lichts überhaupt. Weder das Auge alſo noch das Licht ſieht, ſondern ein lichtäugiges oder augenleuchtendes Drittes. Das lichtloſe Auge nehmlich würde nichts ſehen — das Licht ohne Auge in Licht zerfließen. Ebenſo mit dem Ohre und der Luft. Nur durch die Vermittelung beider in einem Dritten wird das Hören möglich; denn ein bloßes Ohr würde, wenn keine Luft erſchüttert würde, nichts hören — die Erſchütterung der Luft würde ſich aber ungeſammelt von einem Ohr in Luft auflöſen.

Wie nun das Ergreifen gleichſam handgebundene Kraft — das Sehen augegebundenes Licht — das Hören ohrgebundene Lufterſchütterung — einerſeits — das Ergreifen aber zugleich freigelaſſene Hand — das Sehen freigewordenes Auge — das Hören freigewordenes Ohr andererſeits genannt werden kann; ſo iſt, nach dieſer ſymboliſchen Analogie, der menſchliche Verſtand einerſeits gebundene Vernunft, andererſeits freies Sinnen.

Wir werden aber bald ſehen, daß die erſtere Benennung: gebundene Vernunft — nicht bloß wegen des „Denominatio fit a potiori“ — der letzteren weit vorzuziehen ſey; obgleich beide gleich analogiſch richtig ſind und freies Sinnen nichts anderes als Denken ſeyn könnte.

Die polariſche Anſicht, die dieſer Vergleichung zu Grunde liegt, iſt in der Natur jedes Verhältniſſes, auch des einfachſten gegründet. Denken iſt allein durch Beziehung des Allgemeinen auf das Beſondere, und des Beſonderen auf das Allgemeine — dieſes Wechſelbeziehen aber ſelbſt nur in der Mitte zwiſchen beiden möglich. Dieſe Mitte iſt der Ausgangspunkt alles endlichen Denkens, und wer ſich außerhalb derſelben zu hoch ſinnend oder zu tief vernünftelnd verſetzt, verläßt den Stand- und Geſichtspunkt des menſchlichen Verſtandes, hört alſo im eigentlichſten Sinne zu denken auf, und träumt entweder mit Spinoza über allen Verſtand weg, am Pole des Allgemeinen, in der ſchwindlichten Sphäre des überſinnlichen Nichtſinnlichen, die gebundene Vernunft als Gott-Welt — oder mit Fichte — unter allem Verſtehen — am Pole des Beſondern, in der erſtickenden Enge des unterſinnlichen Nichtſinnlichen das freie Ich als Welt-Gott. Beide verkennen ſowohl das Subjective als das Objective, ſowohl den Sinn als die Vernunft, ſowohl die Welt als die Gottheit. Jener ſich in die Peripherie jenes unendlichen Cirkels der Einheit ausdehnen wollend, ſetzt von ſeinem objectiven, göttlichen, geräumten Vernunftpol aus das Sinnliche, Subjective, Freie Nirgends — dieſer ſich in den Mittelpunkt dieſes nehmlichen Cirkels eindenken wollend, ſetzt aus ſeinem ſubjectiven, weltlichen, geräumten Sinnpol ſein ſubjectives, ſinnliches Ich überall. Ein Ich das überall iſt, und ein Gott der nirgends iſt,

ſind gleich auffallende Widerſprüche. Der ſich ſelbſt verlaſſende Verſtand — oder vielmehr das ſich über den Verſtand verſteigende oder das ſich unter denſelben vergrübelnde Speculiren — iſt aber nur der Widerſprüche fähig. Der Verſtand, als Verſtand, auf ſeinem wahren Standpunkt, kann ſich nicht widerſprechen. Wenn er aber dieſen verläßt, hört er auf Verſtand zu ſeyn; denn wo er ſteht, außer ſeiner Mitte zwiſchen bloßem Sinn und reiner Vernunft, verſteht er nicht — verſteht er weder etwas, noch ſich ſelber.

Es giebt allerdings einen ſolchen unendlichen Cirkel der Einheit und Allheit, deſſen Centrum überall, und deſſen Peripherie nirgends iſt. Aber dieſer Cirkel iſt nichts als die Vernunft ſelber, aus welcher die Einſchränkung des menſchlichen Denkens, und alles ſubjective Vorſtellen überhaupt weggedacht wird — ein endloſes Bild der Unendlichkeit. Dieſes Bild läßt ſich, wie ich anderswo gezeigt habe, noch erhabener ausmalen — indem es ſowohl dynamiſch als mechaniſch mit ſich ſelber multiplicirt werden kann. Aber weder der Mittelpunkt noch der Umfang dieſer Sphäre läßt ſich denken. Dem Verſtande ſchwindelt ſchon bei einem Centrum, das er auf keine Einheit und bei einer Peripherie, die er auf keine Totalität bringen kann; denn das Anfangsloſe und Endloſe ſind ihm zwar anſchaudernde, aber ihm durchaus unergründliche Tiefen, die ſich ſeinem bloß denkenden Forſchen in Nichts verwandeln.

Die Urſache warum, demohngeachtet, Denker wie Spinoza und Fichte, haben wagen können, ſich in jene Höhe und in dieſe Tiefe zu verſteigen, liegt indeſſen zum Theil in der vermittelnden Natur des Verſtandes ſelber, in wiefern dieſelbe als verknüpfende Vermittlerin eine gleichſam unendliche-Fähigkeit iſt, und ihre eigene Einheit hat, die leicht mit der Einheit der Vernunft ver-

wechſelt werden kann, und allerdings ihr heiliges Gepräge trägt. Hauptſächlich aber dürfte die Vermeſſenheit, mit der Verſtandeseinheit, das über das Denken hinaus oder unter demſelben Liegende ermeſſen zu wollen, ihrer Verwechſelung des Contemplirens mit dem Conſtruiren, einer Verwechſelung, die jeder Speculation eigen iſt, zuzuſchreiben ſeyn. Sie vergeſſen, daß Ahnden und Anſchauen, ſo wenig als Empfinden und Fühlen, ein Denken iſt, wenn auch dieſes und jenes heterogene Leiden der Seele vorausſetzt. Sie vergeſſen, daß ſie durch bloßes Speculiren in der Erkenntniß des Wahren ſo wenig einen einzigen Schritt vorwärts machen — als der den Sternenhimmel mit unverrücktem Auge betrachtende Indier durch ſeine bloße Contemplation die Aſtronomie erweitert. Sie glauben dadurch ein Geſchäft der reinen Vernunft zu verrichten — und bedenken nicht, daß die reine Vernunft, als ſolche, nicht geſchäftig iſt. Worin, womit, wodurch ſollte ſie ein Geſchäft haben? Die ſcheinbaren Folgerungen ihrer Speculation, durch ſcheinbare Sätze, Gegenſätze, Widerſprüche und Auflöſungen der Widerſprüche, die täuſchende Conſequenz der daraus entſpringenden ſcheinbaren Entwickelung ihres erſten unendlichen, alle Möglichkeiten ſchon enthaltenden Grundſatzes — tragen zwar das formale Gepräge des abweſenden Verſtandes; aber nur ſo wie die Träume des Schlafenden das Gepräge des Wachens. Real aber enthält ihre ganze Speculation nichts als logiſch geordnete Worte, denen zwar ein vernünftiger contemplativer Sinn untergelegt werden kann, die aber zur eigentlichen Einſicht in die Natur, oder zur wirklichen Erkenntniß des Ewigen, ſo wenig beitragen — ja vielleicht noch weniger, als ein bloßer andächtiger Seufzer.

So würden die ſich verirrenden redlichen Denker ſelber ihre Syſteme beurtheilen, wenn ſie lange genug

lebten, um noch vor dem Tod aus ihrem nur zu wollüſtigen Traum zu erwachen. Bei'm einſtmaligen Rechenſchaftablegen für jedes unnütze Wort, das ſie geſprochen oder geſchrieben haben, wird der Gedanken-Richter indeß in die Schaale der leeren Worte die Geſinnungen ihrer Herzen legen, und was den Einfluß ihrer Syſteme hienieden betrifft, mag ſie die Ueberzeugung tröſten und beruhigen, daß unphiloſophiſche Köpfe durch Leſen des Evangeliums ſelber verrückt werden können, philoſophiſche hingegen nicht bloß aus Schriften, wie Spinozas und Fichtes, unendlich viel, ſondern ſogar aus Jakob Böhms und Swedenborgs Manches lernen können. Die Strenge, womit der unbefangene Wahrheitsforſcher gegen ihre philoſophiſchen Irrthümer verfahren zu müſſen glaubt, trifft ſie vielleicht übrigens nur als unduldſame ſtrengdeſpotiſche Wahrheitslehrer mehr, als ihn ſelber. Von dem endlich neuerlich durch rein beiſpielloſen Gedankenanſpruch wortgelungener Quadratur des oben beſchriebenen Cirkels — in dem abſoluten Identitäts-Syſtem — rede ich gar nicht, ſowie ich überhaupt das Lächerlichmachen auch der vergeblichſten philoſophiſchen Beſtrebungen nicht billige. Zwar kann ich nicht umhin, die ſonſt unter den Deutſchen ſo ſeltene Swiftiſche Laune des ironiſchen Verfaſſers zu bewundern, und als parodiſche Caricatur der Speculation, die er verſand, ſind allerdings ſein Bruno, ſein vom Ich, und ſein Syſtem des tranſcendentalen Idealismus, ſatiriſch genialiſche Meiſterſtücke. Als wahrhaft äſthetiſche Producte kann ich ſie indeſſen, der Langweiligkeit ihrer ewigen Wortſpiele und der zu dick aufgetragenen Farben-Monotonie wegen, nicht gelten laſſen, und moraliſch betrachtet, empört mich die übertriebene Bitterkeit einer Satire, die am Ende doch das Heiligſte des Menſchen überhaupt trifft, und leidet nicht bloß alles Speculiren, ſondern alles laute Phile-

ſophiren einem das Lächerliche ſcheuenden ernſten Denker auf lange Zeit verleiden dürfte.

Ueber die große oder kleine Manier im Philoſophiren.

Es giebt eine gewiſſe Manier im Philoſophiren, in der äſthetiſchen Bedeutung dieſes Worts, wie im Malen, im Bildhauen, im Tonverbinden und im Wortverbinden des poetiſchen oder oratoriſchen Styls — eine große oder eine kleine Manier nehmlich. Nicht bloß in den Künſten, auch in der Philoſophie, ſcheint mir der Manierunterſchied der freien Alten zum Nachtheil der modernen Sclaven bemerklich. Nur ſehr wenige der neueren Philoſophen ſcheinen mir das Einfache und Großartige im Denken überhaupt an ſich zu haben, was einen bei'm Leſen des Platon z. B. ſo mächtig ergreift.

Das ängſtliche Ausklauben, das ewige Zergliedern, das Abſtrahiren vom Abſtracten, das Analyſiren der letzten Theile, das mikroſkopiſche Verfahren mit logiſchen und mathematiſchen Punkten — dünkt mir in der Philoſophie mit dem ängſtlichen Auspinſeln, dem ſtrengen Anatomiren, dem Schnörkeln und Brodiren und grammatiſchen Orthographiren in der Malerei, der Sculptur, der Muſik und der Poeſie, eine auffallende Aehnlichkeit zu haben — und insgeſammt in jener ein kleinliches Vorſtellen — wie in dieſen ein kleinliches Darſtellen zu bewirken.

Das Richtige an ſich kömmt bei dieſer Vergleichung nicht in Betrachtung. Was in kleiner Manier vorgeſtellt oder dargeſtellt wird, kann eben ſo richtig an ſich, als was in der großen Manier — ſogar mitunter richtiger — was in dieſer, eben ſo falſch, ja falſcher oft an ſich ſeyn, als was in jener geliefert wird. (Myops und Presbyter.) Auch will ich damit nicht behaupten, daß die Alten richtiger als wir philoſophirten, ſo wie wohl Niemand behauptet, daß ſie richtiger bildeten, dichteten, redeten als wir. Nur behaupte ich, daß ſie zufolge dieſer Großheit der Manier einfacher und ſchöner philoſophirten, als wir, ſowie ſie einfacher und ſchöner darſtellten.

Daß nun in der Malerei, in der Sculptur, in der Dichtung und Beredſamkeit Schönheit weſentlicher als Richtigkeit ſey, giebt Jeder zu — mithin kann Niemand in Abrede ſeyn, daß in den Künſten die große Manier der kleinen vorzuziehen ſey. Welcher Vorzug die große Manier aber in der Philoſophie haben könne, leuchtet nicht ſogleich ein, da es ja gerade in dieſer ſich ganz umgekehrt zu verhalten ſcheint. Die Frage iſt ja in der philoſophiſchen Kunſt — geſetzt, man wollte ſie auch als Kunſt anſehen — nicht nach dem ſchönen oberflächlichen Schein einer ſinnlichen Einheit — ſondern nach dem richtigen gründlichen Seyn einer verſtändigen Verknüpfung. Und in der That, wenn dieſes Verhältniß der denkenden und vorſtellenden Kunſt zur bildenden und darſtellenden hiermit richtig und erſchöpfend gegeben iſt, läßt ſich kein Grund denken, warum man die große Manier im Philoſophiren lieber als die kleine wählen ſollte.

Das Verhältniß iſt indeſſen zwar richtig, aber nicht vollſtändig im Obigen angegeben. Denn es iſt ein Drittes, was Zweck ſowohl des Vorſtellens als des Darſtellens überhaupt ſeyn dürfte, ein Höheres nehmlich als Richtiges und Schönes, ein Weſentlicheres, das

beide unter ſich begreift, ganz ausgelaſſen worden: Wahrheit nehmlich.

Die Frage wird alſo: was iſt im Philoſophiren der Wahrheit gedeihlicher, eine große oder eine kleine Manier im Denken? Die Antwort muß ausfallen nach der eingeſehenen nähern oder fernern Verwandtſchaft des Schönen mit dem Wahren, oder des Richtigen mit dem Wahren.

Beide ſind unſtreitig mit dem Wahren verwandt; denn das Wahre wäre nicht wahr, wenn es nicht richtig — und das Schöne wäre nicht ſchön, wenn es nicht wahr wäre. In welchem Grade aber? oder was nähert ſich dem Ideal der Wahrheit überhaupt mehr, das Richtige oder das Schöne?

Unſtreitig das Schöne. Schön iſt was im Ganzen übereinſtimmend — Richtig, was im beſondern Theil nicht widerſprechend iſt. So giebt es nur ein ſchönes Bild, aber oft in einem häßlichen manchen richtigen Zug, ja ſogar an und für ſich beſonders betrachtet richtige Zeichnung. Lauter richtige Züge und eine durchaus richtige Zeichnung geben aber noch kein ſchönes Bild; denn es kömmt darauf an, daß das Ganze recht, nicht daß etwas in dem Ganzen richtig ſey. Richtig iſt alles was einer beſondern Regel gemäß iſt — ſchön was einem allgemeinen Princip aller Regelmäßigkeit entſpricht.

Die große Manier ſieht auf das Princip, die kleine auf die dem Geſetz untergeordnete Regel. So in den Künſten.

Dies läßt ſich nun auch in der Philoſophie anwenden. Man kann entweder die Einheit des Ganzen, als Ideal, oder die Theilverknüpfungen, als Begriffe — jene groß und ſchön, dieſe klein und richtig — jene kühn und abrundungsvoll, dieſe ängſtlich und jeden Schritt zählend, vor Augen haben. Letzteres wählt der geſcheute

vernünftige Kopf — Ersteres der ungescheute vernünftige Genius. Beides muß aber in der ächten Philosophie verbunden werden.

Was der Mensch unbedingt will, als vernünftiges Wesen, durch seine Vernunft, kraft seiner Urkraft, ist wahr an sich, wahr für Alle, wahr für Alles: das Gute nehmlich. Dies Gute, in wiefern es gewollt ist, heißt Gut (sensu stricto), in wiefern es angeschaut wird Wahrheit — in wiefern es zugleich gewollt und angeschaut wird: Seligkeit objectiv — Weisheit subjectiv. Vollkommenes Wollen des Guten, wenn es zum Bewußtseyn gelangt, oder Bewußtseyn des reinen Wollens ist Seligkeit. Vollkommenes Erkennen des Wahren, als gut, und des Guten, als das einzig Wahre, ist Weisheit.

Wollen ist aber nicht Begehren, so wenig als Erkennen Empfinden ist. Wollen verhält sich zum Begehren — wie Empfinden zum Erkennen.

Wollen kann und soll aber das Begehren so wenig vernichten oder tilgen, als Erkennen das Empfinden — nur beherrschen kann und soll die Vernunft die Sinnlichkeit. Das Mittel, dessen sie sich bedient, um als wollende Vernunft den Sinnentrieb, und als anschauende Vernunft die Sinnenempfindung zu beherrschen, ist der Verstand — der an sich nichts als Mittel ist — keinen eigenen Bestand hat, weder Trieb noch Willen, mithin der Sinnlichkeit so gut, als der Vernunft dienen kann. Taher läßt sich ein bloß sinnliches Wesen — und ein reinvernünftiges Wesen (Gott) denken; aber kein bloß verständiges Wesen. Jedes verständige Wesen ist ent-

weder ſinnlich oder vernünftig. Dies kömmt auch daher, weil es nur zwei urſprünglich verſchiedene Arten des Seyns giebt: eine ſinnliche und eine überſinnliche — eine materielle und eine geiſtige — eine negative und eine poſitive. Die Materie iſt die negative Geiſtigkeit des Seyns. Jeder Körper iſt ein erſcheinender Geiſt, ein Schatten der Seele. Das Körperliche iſt aber nichts, als die wandelbare Form des Geiſtigen. Ein bloßer Verſtand würde ein Ding ſeyn, das weder wandelbar noch unwandelbar wäre, weder Schatten noch Licht, weder Schein noch Seyn. Denn im Verſtande ſcheint nichts, und iſt nichts, als bloßes Verbinden des Scheins mit dem Seyn, und bloße Trennung des Seyns von dem Scheine — das Verbindende und Trennende ſelbſt iſt der Sinn und die Vernunft.

Alle Weſen, außer Gott, alle endlichen Weſen ſind geiſtige und erſcheinen einander ſinnlich; ſind auch in der That ſolche, in wiefern ſie einander erſcheinen. Das ganze Univerſum aber mit allen dieſen Geiſtern, wie ſie an ſich ſind, und einander erſcheinen — mit ſeinem geſammten Licht und Schatten — mit allen ſeinen Seelen und Körpern — iſt nichts anderes als die Erſcheinung Gottes. Die Welt iſt nicht das Seyn Gottes an ſich — ſondern die Erſcheinung dieſes Seyns. Wäre ſie das Seyn ſelbſt, würde kein Schatten darin ſtattfinden. Die Welt iſt alſo außer Gott, wie Erſcheinung außer dem erſcheinenden Seyn iſt. Sie iſt aber in Gott gegründet, wie die Erſcheinung in dem Erſcheinenden gegründet iſt. Gott iſt, und die Welt erſcheint. Die Welt iſt ewig, in wiefern ſie in Gott gegründet iſt, als ſeine Erſcheinung, als Geiſterwelt; vergänglich, in wiefern dieſe Geiſterwelt wieder ſelber erſcheint, ſcheinbar iſt. In jeder Erſcheinung nehmlich iſt außer dem auswärts Scheinenden, das ſich auf

den Schauenden bezieht, ein innwärts Leuchtendes, das ſich auf die Quelle der Erſcheinung bezieht. Dies Innwärtsleuchtende iſt nicht ſcheinbar, und iſt unveränderlich, ewig; das Auswärtsſcheinende iſt ſcheinbar, und weil es von dem Schauenden abhängt, wie es aufgefaßt wird, veränderlich, zufällig, wechſelnd. Die Außenſeite der Welt nehmlich, die von endlichen Geiſtern angeſchaute, die Außenſeite der Erſcheinung Gottes iſt alſo wandelbar — die Innenſeite aber, die dieſe Geiſter ſelber ſind, in wiefern ſie ſich ſelber unanſchaulich ſind, iſt unwandelbar, denn ſie iſt die Ausſtrahlung des göttlichen Seyns.

Darum kann kein endlicher Geiſt weder ſich ſelbſt a priori (von der innwärtsgekehrten Seite des Univerſums) noch alles Geiſtige überhaupt — am wenigſten die Quelle der Geiſter, das Auge der Augen anſchauen. Sein Höchſtes und Tiefſtes, was er ſieht, iſt die Erſcheinung des göttlichen Seyns in ſich und außer ſich. Dieſe kann er aber in's Unendliche klarer und heller anſchauen, nachdem er ſelbſt klarer und heller wird — und klar und hell genug, um die Innenſeite zu ahnden, und den Quell, die Sonne der Sonnen, als das Urſeyn anzubeten.

Ueber die Unbegreiflichkeit Gottes.

Was jenseits der Sinnengrenze, über dem Horizonte der Erscheinungen — und unter diesem Horizonte, vor und nach der Zeit liegt, wissen wir mit der gewissesten Gewißheit, mit unmittelbarer immanenter Gewißheit unserer rein anschauenden Vernunft: Seyn nehmlich an sich, ohne Schein, unsere eigene, das Seyn anschauende und das Seyn wollende, das Wahre und Gute als Eins suchende Vernunft, und das begründende, den ganzen Himmel der Substanzen und Kräfte offenbarende Urseyn — **Gott** — im ewigen, alldurchstrahlenden, aber unerfliegbaren, nur in einem einzigen Strahl empfangenen reingeistigen Aether; — **wie** aber dieß An sich Wahre, nicht in uns als entstrahltes Wollen, sondern außer uns, über uns, und um uns, als strahlendes Urwollen und Allkönnen beschaffen sey, ergrübeln, errathen, oder erträumen zu wollen, ist rasend — wahnsinnig, wahnwitzig, und wahnwollend; denn es ist nicht beschaffen; es ist schaffend.

Wie sollte das Wie erforscht oder errathen werden können, das jegliches Wie in's Unendliche hervorbringt? Könnte es erforscht und errathen werden, müßte es ja empfindbar, denkbar, und somit auf irgend eine Weise, durch irgend eine Mitteleinheit oder Form einschränkbar seyn. Sobald wir es empfinden oder denken, oder auf irgend eine Weise fassen wollen als Wie, müssen wir uns über jedes menschliche Wie hinaufschwingen, und gelangen zum unmittelbaren Anschauen des Seyns, und

dies zwar nur inwiefern Alles, womit wir greifen und faſſen, unſerm Flug entſinkt. Das Einzige, was uns auf der Grenze des durchflogenen Raumes übrig bleibt, nachdem wir alle möglichen Wie der entſtrahlten Geſtirne unterſucht haben, iſt ein bloßes Nicht-So! Durch die Anhäufung dieſer negativen Kenntniſſe des Urſeyns in's Unendliche kommen wir in aller Ewigkeit der poſitiven Erkenntniß deſſelben, als begriffenes Seyn, nicht näher. Gott allein kann Gott begreifen. *) Mit innigſter Ueberzeugung kann das vernünftig denkende Weſen, vom Menſchen bis zum höchſten Seraph, wiſſen, daß umgekehrt das göttliche Seyn in dem Grade ihm ewig unbegreiflicher werden wird, in welchem es ſich durch immer reineres Anſchauen demſelben nähert. Uns Menſchen erſcheint Gott noch lange nicht unbegreiflich genug — da wir träumen können, es ſey irgend ein Verhältniß des Begreifens zu ihm möglich. Wir bedenken nicht, daß wir durch dieſe wirkliche Raſerei nur dem Subjecte nehmen, was wir ſeinem eingebildeten Prädikat geben, und anſtatt unſere künſtliche Erkenntniß vom göttlichen Weſen zu erweitern, die uns angeborne natürliche Idee von Gott einengen. Alle Verſuche, das Urſeyn in ſeinem Wie, als πᾶν mit allem darin eingeſchloſſenen, oder als ἓν mit allem daraus zu deducirenden, oder als ἓν und πᾶν zuſammengenommen, als alles Einſchließende ausſchließend, und alles Ausſchließende einſchließend, als Totalität der Subſtanz im Raume, oder als Totalität der Kräfte in der Zeit, oder als Identität beider im All zu begreifen — fallen ſo aus, daß der ſo begreifliche Gott Alles an ſich hat, nur nichts Göttliches. — Jede Conſtruction des Weſens durch Begriffe hebt das

*) Iſt doch in jeder Perſönlichkeit und jedem Act der Freiheit etwas Unbegriffenes und etwas Unbegreifliches. Wie ſollte denn die höchſte Perſon und die abſolute Freiheit begriffen werden können?

Weſen auf, macht es zum Unweſen — und ein auf dieſe Weiſe zu Stande gebrachtes Bild von Gott iſt ſchlechter, unwürdiger und blasphemiſcher, als der elendeſte Fetiſch des wahnſinnigſten Aberglaubens. Denn in dieſem iſt die Grund-Idee von Gott wenigſtens nicht rein vollſtändig, ſchulgerecht und conſequent, mit einem Worte nicht abſolut aufgehoben. Es dürfte ſich doch was Göttliches, ſey es auch noch ſo wenig, in dem Fetiſch — wie in jedem Blatt oder Sandkorn — offenbaren können, woran ſich ein religiöſes Gefühl knüpfen läßt — etwas Unbegreifliches nehmlich; in dieſem abſoluten Geſetzgeber aber, der nur durch das abſolute Geſetz ſelbſt gegeben iſt — in dieſer unendlichen Subſtanz aber, die nur durch alle endliche Subſtanzen zuſammengenommen ſubſiſtirt — in dieſer moraliſchen Weltordnung einer durchaus egoiſtiſchen Welt — in dieſer abſoluten Identität des Identiſchen und Nicht Identiſchen — in dieſem abſoluten Denken des Denkens als Denken im denkenden gedachten Gedanken als ſolchem u. ſ. w. (denn ich fürchte wir werden noch Zahl als Zahl, in der Zahl, und endlich Punktum als Punktum im Punkte bekommen) iſt aber ſchlechterdings nicht das Mindeſte, woran ſich auch nur der erſte Grad des religiöſen Gefühls, die Bewunderung, geſchweige der letzte, die anbetende Liebe (Gottſeligkeit) anknüpfen könnte — ſo ganz iſt alles andere Unbegreifliche, als die unbegreifliche Gottloſigkeit des Vorſatzes Gott begreiflich zu machen, darin wegconſtruirt. Ein ſolcher Theismus des Wiſſens — er mag Entheismus oder Pantheismus ſeyn, iſt meines Bedünkens noch blasphemiſcher, nicht nur als der bisher bekannte Polytheismus des Aberglaubens, ſondern ſogar als der bisher bekannte Atheismus des Unglaubens. Denn jener ſchränkte doch nur das göttliche Daſeyn auf menſchliche Bedingungen ein, das Bild Gottes

verkleinernd, und dieſer leugnet doch nur das Daſeyn Gottes — aber unſer heutiger Theismus bürdet dem göttlichen Daſeyn nicht nur alle menſchlichen, ſondern alle unmenſchlichen Auswüchſe und Mängel auf, carricaturirt das Bild in einem einzigen ungeheuren Ungeheuer, dem alle Grimaſſen der Steine, der Pflanzen, der Thiere und der Univerſitätsburſchen in geſtaltloſer Identität oder Indifferenz — alle Tendenzen derſelben in abſoluter That that der in ſich zurückkehrenden Thätigkeiten — alle Widerſprüche halbreifer Gedanken in vieldeutigen Worten angeſchmiert ſind — und ruft dem Menſchen zu, nicht wie der Aberglaube: Gott iſt leibhaftig dort! oder wie der Unglaube: Gott iſt nirgends da! ſondern Gott iſt überall Ungott. Der Abergläubige räumt doch Gott etwas Höheres ein als ſich, irgend eine Kraft — der Ungläubige, der ihn gar nicht annimmt, ſetzt ihn wenigſtens nicht unter ſich herab — der zwiſchen Aberglauben und Unglauben indifferente, beide identificirende Gupantheiſt und Polvatheiſt, weiß recht gut, wie ſehr der Macher über ſein Machwerk, der Träumer über ſeinen Traum, der Mathematiker über ſeine Kreide-Conſtruction an der Rathedertafel, mit einem Worte, wie ſehr der Lügner über ſeine Lüge ſich erhebt.

Ich wende mein Auge mit Entſetzen von dieſem ungeheuren dunklen All des idealiſtiſchen Univerſums ab — und kehre es zum kleinen hellen Theil des realen Univerſums, dem Lichtfunken zurück, den ich einen empfindbaren Gedanken oder das erſte mir hörbare Wort des Schöpfers genannt habe. Sey mir gegrüßt an der dunkeln Wölbung meines Verſtandes, heiliger Bote Gottes, der du dich meinem ſtaunenden Sinn überſinnlich und meiner anbetenden Vernunft ſinnlich als Mittler zwiſchen Geiſt und Materie ankündigſt. Mein Verſtand geräth über deinem Eintreten in ſeine Sphäre in Widerſpruch mit ſich

ſelber, indem er ſich gezwungen fühlt, dich äußerlich zu empfinden, ohne dich innerlich begreifen zu können. Alle ſeine Verſuche, dich mit ſeinen übrigen Stoffen in homogene Benennung zu bringen, dich in eine rationale Materie zu verwandeln, mißlingen; er muß dich als völlig irrational, wie die Quadratur des Cirkels aufgeben, und der Vernunft überlaſſen, ob ſie dich in ihre Ideen aufnehmen will oder nicht. Als bloßer Verſtand verzweifelt er über deine Begreiflichkeit, weil er nicht einſehen kann, wie der Sinn etwas greifen ſoll, das er nicht begreifen könne. Dieſe Einſicht muß er der Vernunft überlaſſen. Ihm verſchwindet während des Betrachtens deine Materialität — denn du wirſt nicht gekoſtet — (das Acidum iſt im erleuchteten Stoffe) nicht gerochen (der Geruch iſt ebenfalls dieſem zuzuſchreiben) — nicht gehört (denn Luft nur wird gehört) — nicht geſehen (denn durch dich ja ſieht man) auch nicht gefühlt (denn auch in der Ferne wirſt du wahrgenommen). Du gehorchſt nicht dem höchſten Geſetz der Materie, das er kennt, der Schwere — umgekehrt dieſe Schwere ſelbſt, der Alles vom Atom des Kriſtalls bis zum größten organiſchen Sonnenſyſtem gehorcht, ſcheint dir zu gehorchen. Du biſt Gottes unmittelbare Offenbarung, nichts als dieſe Offenbarung ſelbſt, die Urſchöpfung, der große Geiſt der Natur, deren ganzes materielle Weltall wiederum nur deine Offenbarung iſt. Deine Bewegung iſt ſo unendlich, daß ſie in ihrer Unendlichkeit die einzige denkbare Ruhe giebt; denn inſtantane Bewegung iſt = Ruhe. Der Zeit derſelben bedarf unſer Auge, du bedarfſt ihrer nicht. Wäre ſein Licht *gleich* deinem, würden wir alle Sonnen als Eine ſehen.

Idealismus. Subjective Lehre.

Kant unterſcheidet außer (præter) und außer (extra), wenn von Dingen außer uns die Rede iſt. Jene giebt er zu als möglich — dieſe nicht. Die äußern Dinge ſind in uns d: Erſcheinungen in unſerer äußeren Form der Sinnlichkeit.

Berkeleys Idealismus geht nicht weiter; aber gerade je ſinnwidriger der Idealismus iſt, je ſchwerer iſt er vernünftig zu widerlegen.

Die Vernunft hat keine Waffen gegen vollkommenen Unſinn; nur gegen Wahnſinn kann ſie als Logik auftreten. Logiſch läßt ſich aber der conſequente Idealismus nicht widerlegen.

So läßt ſich durch bloße Optik keine vollkommene optiſche Täuſchung aufheben. Was die Behauptung des Spiegels: die geſehenen Gegenſtände ſeyen innerhalb ſeiner Fläche, widerlegt, iſt nicht das Auge, ſondern die Hand.

Der Idealismus iſt nehmlich kein Sinnenſchein, kein Verſtandesirrthum, ſondern eine ſpeculative Täuſchung der Vernunft ſelber, ſo nothwendig wie die Vernunft ſelber, als bloße ſpeculirende Vernunft. Auch befriedigt ſie dieſelbe, als bloß ſpeculirend, eben ſo vollkommen, als das Bild im Spiegel das Sehen als bloßes Sehen befriedigt.

Ein Idealismus aber, der auch nur das mindeſte Reale in objectiver Rückſicht, auch nur etwas Subjectives außer dem individuellen ſubjectiven Spiegeln ſeiner ſelbſt annimmt — wie der Kantiſche und Fichtiſche — giebt Blößen, wodurch der Verſtand auf die Spur der Täuſchung kommen kann. So bald es Flecken am Spiegel, einzelne Stellen, auch noch ſo klein, wo das Queckſilber hinten fehlt, giebt, wird die optiſche Täuſchung durch die Löcher im geſpiegelten Bilde geſtört — das Auge fängt an Verdacht zu ſchöpfen, daß wo etwas außer dem Spiegel vorhanden iſt, Alles außer demſelben wohl ſeyn könne. Der Idealismus muß conſequent auf's Aeußerſte getrieben werden, um die Vernunft vollkommen zu iſoliren — und gelingt ihm dies, hat er in den Augen der bloßen ſpeculirenden Vernunft unſtreitig ſeine Sache gewonnen.

Nun iſt zwar bisher, meines Wiſſens, kein vollkommen conſequentes idealiſtiſches Syſtem aufgeſtellt worden. Von Jobi oder Xokia bis Berkeley und Fichte haben es alle Idealiſten irgendwo, aus Unbedachtſamkeit, oder durch eine ganz zweckwidrige Captatio benevolentiæ des gemeinen Menſchenverſtandes, entweder an der durchgängigen Unterlage des Queckſilbers, oder an dem Einräumen anderer Spiegel als des ihrigen, verſehen. Die nicht mehr vollkommen iſolirte Vernunft geräth dadurch in Conflict mit ihrer eigenen natürlichen Unterlage, und der optiſch-electriſche Prozeß gelingt nicht, wie er wohl ſonſt gelingen könnte. Allein dies beweist doch am Ende auch nichts in dem Urtheil einer vollkommen vernünftigen ſpeculativen Vernunft gegen die Bündigkeit des Idealismus. Es beweist nur, daß die Sache nicht gut vertheidigt worden, nicht daß die Sache an ſich böſe ſey. Die Behauptung: es gebe ſchlechterdings nichts Wahres, Wirkliches noch Mög-

liches außer mir — daß Raum und Zeit mit allem darin Angeſchauten und Gedachten, das geſammte Univerſum mit allen ſeinen Erſcheinungen — nichts als die vollſtändige Viſion meines eigenen inneren Auges ſey — muß daher von jeder individuellen ſpeculirenden Vernunft wenigſtens problematiſch ihr ſelber vorgelegt werden, in ihrer ganzen abſoluten Bedeutung, als abſolute Möglichkeit. Sie muß und ſoll ſie, wenn ſie conſequente Vernunft iſt, und über ſich ſelbſt philoſophiren will, in's Auge faſſen, das Problem aus ſeinem innerſten Princip vollſtändig conſtruiren, und ſtreng logiſch, d. h. mit ſpeculirender Gewiſſenhaftigkeit dabei verfahren. Denn abſolut möglich muß der ſpeculirenden Vernunft als ſolcher die Wahrheit jener Behauptung nothwendig vorkommen, und ſie hat, als Vernunft, ſchlechterdings keinen Grund, weder der ganz entgegengeſetzten Behauptung der Sinnlichkeit, noch der Mittelbehauptung des Verſtandes den Vorzug zu geben. Vielmehr hat ſie, bevor ſie die Prüfung irgend eines ihr vorſchwebenden möglichen Problems angeſtellt, einen abſoluten Grund obiger Behauptung den Vorrang zu geben, gerade weil ſie nicht Behauptung der Sinnlichkeit noch des Verſtandes iſt, inſofern alſo bis weiter die einzige vernünftige.

Die individuelle ſpeculirende Vernunft hat demnach nicht bloß das Recht, ſondern es iſt ihre Pflicht, als ſolche, ſich bei dem Proceß der Ergründung jenes Problems (ihr gegenübergeſtellter Gegenſtände) ſich vollkommen zu iſoliren. Sie würde ſich ſonſt als ſpeculirende Vernunft ſelber aufheben — und nicht ſpeculiren. Unmittelbar kann ihr nichts wahr ſeyn, als daß ſie ſelber ſie ſelber iſt. Ich bin Ich iſt unſtreitig im Munde der ſpeculirenden Vernunft die erſte, unmittelbarſte Wahrheit. Nun erſcheint ihr aber etwas, gleichviel ob ein Din-

tenfaß oder der geſtirnte Himmel. — Da dies Etwas allerdings nur erſcheint, (d. h. das Ich nicht aufhebt) ſo iſt und bleibt bis weiter problematiſch: ob es in der ſpeculirenden Vernunft (von Innen auswärts) oder außer der ſpeculirenden Vernunft (von Außen innwärts) erſcheine. Es iſt natürlich, d. h. hier vernunftnothwendig, daß das Erſtere (daß jenes Etwas nehmlich von Innen auswärts erſcheine) ihr das Wahrſcheinlichere ſey — gerade weil Schein zugleich in und mit jenem erſcheinenden Etwas gegeben iſt.

Die erſte unmittelbare Wahrheit (ich rede jetzt im Namen der conſequenten individuellen Speculation) iſt Ich bin Ich. Dadurch weiß ich aber auch nichts mehr noch weniger, als daß ich denke. Es dürfte aber auch dies leicht genug ſeyn, um Alles zu wiſſen. Denn geſetzt, Ich wäre = Alles, oder außer mir wäre nichts, (was abſolut möglich iſt, weil ich es ja denken kann) ſo wird die abſolute Wahrheit: Ich bin Ich = Allwiſſenheit. Das Einzige, was mich verſtören könnte in dieſer Annahme (die eigentlich keine Annahme, ſondern eine reine freie Thatſache iſt) iſt jenes Etwas, das nicht bloß in mir zu ſeyn ſcheint, und meine vollkommene Alleinigkeit dadurch zweifelhaft macht. Speculire ich aber ein wenig darüber, was ich eigentlich thue, wenn ich Ich bin Ich behaupte! Ich denke. Und was denke ich? Mich! Und was bin ich? Das Denkende! Wie denke ich aber Mich? Ich verſetze mich im Denken außer mir, um mich ſelber gleichſam anzuſchauen. Würde ich mich denken können, wenn ich dies nicht thäte? Nicht anſchaulich. Ich kann mich alſo ſelber außer mir anſchaulich verſetzen. Allerdings. Dies thue ich ja immer, wenn ich mich ſelber ſehe. Wie wenn ich jenes Etwas auch außer mir, durch mein Denken verſetzte? Höchſtwahrſcheinlich! Würde ich es ſonſt anſchaulich denken

können? Unmöglich, weil es ſonſt in mir bliebe, ohne angeſchaut und dadurch ſcheinbar von mir unterſchieden zu werden. Jenes Etwas iſt alſo ein Theil von meinem Ich, den ich gerade ſo und nicht anders in dieſem Augenblick anſchaue. Gewiß! daß es außer mir zu ſeyn ſcheint iſt nur eine Täuſchung. An ſich, als nicht angeſchaut, iſt es in mir — in der That, ich brauche ja nur die Augen zuzumachen, ſo erſcheint es nicht mehr außer mir. Und was merkwürdig iſt, es kehrt dann augenblicklich in mich zurück — und ich fahre fort es innerlich zu denken. Ich bin alſo was in mir iſt, in wiefern ich denke, und was außer mir iſt, in wiefern ich anſchaue. Ich bin mir zugleich Mittelpunkt und Peripherie. Denn meine Vernunft, die Speculation meines Ichs iſt der Cirkel, worin alles circulirt. Darum iſt mir auch jedes gedachte Univerſum zu klein — denn jedes gedachte und angeſchaute Univerſum iſt, ſo unendlich ich es auch denken möge, nur ein Theil von mir. Alle Theile von mir ſind veränderlich und zufällig, weil ich ſie willkührlich, wachend oder träumend, außer mir, bald ſo bald ſo in der Anſchauung verſetze; ich ſelber allein, der ich mich zerſetze und verſetze, bin unveränderlich und nothwendig der ich bin, und der ich allein bin. Das Denken iſt mein Wachen, das Anſchauen mein Träumen. Die Weltgeſchichte iſt einer meiner dunkelſten Träume; das Sonnenſyſtem einer meiner hellſten Gedanken. Ich ſchreibe mir und allen meinen Theilen Geſetze vor, die da gelten ſo lange ich will. Ich befolge und übertrete ſie nach Belieben. Speculire ich aber noch weiter über mich ſelbſt, ergiebt ſich, daß ich Alles um mich ſelbſt träume — noch weiter: daß ich träume, ich träume. Dies rührt von meiner Unbegreiflichkeit her, und meine Unbegreiflichkeit rührt theils von der unendlichen Länge meines Geſichts, theils von der unendlichen Kürze meiner

Hände her. Ich bin aber theils wie ich bin, theils wie ich nicht bin, und widerſpreche mir durchgängig ſelber. Widerſpräche ich mir aber nicht, würde ich keine Unterhaltung haben, und höchſt wahrſcheinlich eine ewige Langeweile empfinden. So verkürze ich mir aber die Zeit durch närriſche Träume und durch närriſcheres Wachen. Wenn es gar zu toll wird, ſpeculire ich mich wieder in's Geleiſe.

So raiſonnirt die conſequente ſpeculirende Vernunft, und nachdem ſie einmal durch Speculation von Sinnen gekommen, kann und darf ſie den Verſtand zu nichts anderm anwenden, als dieſe Speculation ſich ſelbſt begreiflich zu machen. Dies gelingt dem Verſtand mehr oder weniger, je nachdem die individuelle Vernunft ſelbſt conſequent oder inconſequent iſt — d. h. nach dem Grade, worin dieſe ſich iſolirt. Iſolirt ſie ſich vollkommen, wird der Verſtand ſie befriedigen. Und es iſt eine Frage, ob je ein ſo bündiges Syſtem menſchlichen Wiſſens erbaut werden könne aus einem einzigen Princip, als das, welches der Verſtand im Dienſte einer durchaus egoiſtiſch ſpeculirenden Vernunft aus dem Princip der individuellen Identität conſtruiren wird. Was ſage ich? Es iſt keine Frage! Nur aus dieſem Princip kann ein die ſpeculirende Vernunft vollkommen befriedigendes Syſtem entſpringen — denn nur aus dieſem Princip iſt ein bündiges Syſtem der Einheit möglich. Jedes bloße Speculiren, das ausſpeculirt, wird alſo zum Hafen des egoiſtiſchen Idealismus führen.

Auch ich würde, nachdem ich ausſpeculirt habe, meine Seele in dieſem Hafen vor Anker legen, und allen Stürmen und Wogen meines äußeren und inneren Sinnes, als geträumtem Brauſen um mein innerſtes Bewußtſeyn, mit Lächeln ruhig trotzen, wenn ich ein bloß denkendes, bloß anſchauendes, bloß ſinnliches, verſtändiges und

theoretiſch-vernünftiges, mit einem Worte: bloß contemplatives Weſen wäre. Selbſt keiner meiner Wünſche, Begierden und Leidenſchaften würden mich aus dieſem ſtillen ſubjectiven Hafen auf das tobende Meer der objectiven Welt herauslocken. Ich würde ſie alle in meiner einſamen Cajüte ſchon hinlänglich befriedigen. Dem Cyclopen gleich in ſeiner Höhle, würde ich Zeus donnern laſſen, ſo viel er wollte, wohl wiſſend, daß ſein hohes Donnern oben nur ein Echo meiner unterſten Gedanken ſey.

Ich bin aber kein bloß contemplatives Weſen; ich fühle mich nicht bloß zum Wiſſen geboren; ich denke nicht allein — ich *will*, *fühle*, *glaube* auch. Ich habe nicht bloß einen ſpeculirenden Kopf, ich habe auch ein liebendes Herz. Meine Vernunft iſt nicht bloß theoretiſch, ſie iſt auch practiſch — und eine bloß ſpeculative Vernunft iſt mir eine bloß *ſcheinende* Vernunft. Die ſeyende Vernunft denkt und will in unzertrennlicher Einheit, ſie will denkend und denkt wollend, und als meine individuelle Vernunft will ſie nicht um des Denkens, ſondern denkt um des Wollens willen; weil dies ſich ihr als ein Sollen ankündigt. Ihr iſt daher nicht die erſte unmittelbarſte Wahrheit: Ich bin Ich — ſondern: Iſt! und nichts als Iſt! blitzt ihr bei'm erſten Erwachen aus dem Nichts überall her mit einem blendenden Lichte entgegen, ſo daß ſie vor ſtaunender Wonne über die herrliche Helle des unendlichen All-Seyns in tiefer Anbetung ihr eigenes Theil-Seyn nicht wahrnimmt. Gleichſam aufgelöst in dieſer Klarheit, verliert ſie ſich lange in dem grenzenloſen Seyn außer ihr, bevor ſie durch Sinn und Verſtand darauf aufmerkſam gemacht, das Pünktchen ihres eigenen kleinen begrenzten Daſeyns entdeckt. In ihrem erſten Staunen hatte ſie aber ſchon das Wort ausgeſprochen, das ihre ganze Logik begründet. Sie

dachte nehmlich zum erstenmal (das Erwachen der Vernunft heißt Denken anfangen) und ihr erster Gedanke war gerade der Strahl, der sie in's Daseyn rief. Schon innigst fühlte sie Gott in diesem Strahl — und sie wußte dem unendlichen Lichte, das ihr dadurch offenbart wurde — dem Urseyn, dem jenes Ist entblitzte, keinen andern Namen zu geben. So ward ihr erstes Denken Andacht, und ihr erster Ausdruck ein Gebet. Sie hatte schon Religion, bevor sie von sich wußte und etwas wollte. Sie glaubte, bevor sie erkannte, und handelte. Nicht blind aber, sondern das Wahre klar anschauend, glaubte sie das Urwahre. Die Wahrheit, woraus alle Wahrheiten fließen, leuchtete ihr unmittelbar ein, durchdrang ihr ganzes noch reines Wesen, und sprach sich in ihrem ersten staunenden Wort aus. In dem Strahl des Urseyns, in diesem die ganze Vernunft ausdrückenden Ist, ward ihr eine das ganze dunkle Universum der Sinnlichkeit erleuchtende Fackel gegeben, mit der sie auch ihren eigenen Scheinpunkt beleuchtete. Lange, lange wagte sie nicht, das heilige Wort von diesem immer kleiner werdenden Punkt bejahend auszusprechen. Sie liebte, und Du bist rief sie voll Wonne aus, noch bevor sie das Ich bin mit schüchternem Erröthen stammelte.

Dies ist die Geschichte meiner philosophirenden Individualität, es sollte mich wundern, wenn sie nicht die eines jeden philosophirenden vernünftigen Wesens wäre. Nur wird dieß Entstehen unseres ersten Denkens so leicht vergessen.

Die Voraussetzung Gottes — in der Voraussetzung eines nothwendigen, ewigen, unwandelbaren, an sich vollkommenen Urseyns — ist die stillschweigende Voraussetzung alles, sogar des skeptischen, ja sogar des egoistisch-idealistischen Philosophirens. Denn das Seyn im Hintergrunde, woran alle Möglichkeit und Wirklichkeit

geprüft, angenommen, bestritten, bezweifelt, bejaht oder verneint wird — die Einheit, worunter alle Vielheit und Mannigfaltigkeit sogar, als solche, erst Bedeutung erhält, das grundwahre Seyn — weswegen der Skeptiker jedes Andere bezweifelt, der Idealist jedes Andere ausschließt, und der Atheist Gottes Daseyn leugnet — ist gerade dieses verborgene alleinige Urseyn und Ober- und Ueberseyn, das sich nur durch alle diese blinden Angriffe auf die Wahrheit abgeleiteter Wahrheiten, als im Verborgenen wirkend, ankündigt. Es ist nehmlich die von dem Skeptiker, Idealisten und Atheisten in allem objectiven Wissen vermißte — im Zweifel, im Ich und in der blinden Natur gesuchte Grundwahrheit eines Alles begründenden Seyns an sich. Der Atheist leugnet nur den Namen, nicht das Seyn Gottes — dies kann kein noch so irre geleitetes Denken, als Denken, leugnen — oder es hört auf zu denken.

Ueber das Identitätssyſtem.

Es ſcheint den heutigen deutſchen Sophiſten an nichts ſo viel zu liegen, als am Demonſtriren der Wahrheit: daß Alles Eins ſey. Geſetzt nun auch, dies ſey an ſich die Wahrheit aller Wahrheiten, und geſetzt ſogar ſie laſſe ſich als ſolche wirklich demonſtriren, ſo kann ich doch nicht begreifen, und werde, glaube ich, in Ewigkeit nicht begreifen können, was durch ihre Evidenz — ich will nicht ſagen für die Philoſophie, die jene Sophiſten verachten, und die natürlicherweiſe dadurch ganz aufgehoben werden würde — ſondern für die Weisheit, oder auch nur für die Wiſſenſchaft, ja in letzter Inſtanz ſogar für die Sophiſtik, gewonnen wäre? Zuerſt ſehe ich nicht ein, warum es beſſer iſt, daß Alles Eins, als daß Alles Zwei oder Drei ſei. Zweitens ſehe ich nicht ein, was ich eigentlich dadurch wiſſe, daß ich weiß, Alles ſey Eins. Denn die kleinſtmögliche Kenntniß A = A gebt mir ſogar dadurch verloren. Wenn Alles Eins iſt, iſt es ja närriſch von mir irgend etwas als ſich ſelber gleich zu ſetzen; denn mit aller Verſchiedenheit hört alle Gleichheit auf, und nichts iſt einem Andern gleich, wo Alles dasſelbe iſt. Es giebt in der abſoluten Identität des All-Eins, oder in dem All-Eins der abſoluten Identität, nicht einmal eine Identität; denn gäb' es in einem All-Eins irgend etwas, müßte es ſich darin unterſcheiden laſſen; wenigſtens nun läßt ſich die Identität nicht unter-

ſcheiden, mithin iſt ſie nicht darin. Es giebt in dem All-Eins auch nicht einmal ein Eins, das Eins iſt ja nichts als das All ſelbſt. Daß es endlich in der abſoluten Identität — oder eigentlich im abſoluten Abſoluten (denn das Abſolute hebt die Identität auf) auch kein All geben können, verſteht ſich von ſelbſt; denn im Abſoluten giebt es ja nur Eins und ebendaſſelbe Eins. Die große Entdeckung beſteht ja gerade darin, daß Alles nicht Alles, wie wir andere Sterbliche glauben, ſondern Eins ſey.

Was giebt es denn in der **abſoluten Einheit**, wenn es darin weder was Verſchiedenes noch was Gleiches, noch überhaupt Etwas, weder was Identiſches, noch Eins, noch Alles giebt? **Nichts**! Gut, aber hebt das dualiſtiſche, oder irgend ein anderes Nichtidentitätsſyſtem alle Wahrheit auf, ſo iſt ja ebenfalls darin Nichts. Warum iſt nun ein einfaches Nichts beſſer als ein doppeltes? Ein doppeltes Nichts dürfte doch vielleicht einige Hoffnung erlauben, daß es einmal ein, wäre es auch noch ſo nichtiges Etwas, zeugen könnte — bei'm durchaus einfachen Nichts iſt aber dieſe Hoffnung ganz abſurd. Ferner: das Nichts iſt entweder an ſich gut, oder an ſich böſe, oder (was meine perſönliche Meinung in parenthesi iſt) an ſich indifferent. Iſt es an ſich gut, ſo kann man ja des Guten nicht zu viel haben — und in dieſem Fall wäre ein doppeltes Nichts einem einfachen vorzuziehen. Iſt es an ſich böſe — ſo wäre ja Hoffnung, wenn es doppelt wäre, daß es ſich ſelber in die Haare geriethen, und ſich ſo durch Haß, wenn auch nicht durch Liebe, als Nichts vernichten o. vereinfachen würde. Iſt es aber an ſich indifferent, ſo weiß ich nicht, warum man es mit dem mehr oder weniger Nichtigen darin ſo genau nimmt; auch begreife ich in dieſem Falle nicht, wie man eine ſo große Vorliebe dafür haben kann?

Der letzte und beste Erklärungsgrund der wunderbaren hartnäckigen Einheit in dem Schellingschen Nichtssystem, dürfte also der seyn, daß sich das Nichts in seinem Kopfe ganz einfach abspiegelt, da es sich sonst bisher in ähnlichen speculativen Köpfen sehr mannigfaltig abgespiegelt hat.

Ueber Schellings philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit.

Mit ungemeinem Antheilnehmen habe ich diesen, in der einmal angenommenen kauderwelschen Sprache schön geschriebenen, neuen Aufsatz von dem großen Gleichgültigkeitslehrer gelesen, anfangs sogar mit sehr angezogenem Gemüthe. Seine neue Ansicht des Pantheismus und des Spinozismus dürfte ich bis weiter als sehr philosophisch gelten lassen; und viele vorläufige Erörterungen des Freiheitsbegriffs, bis S. 415, habe ich treffend und reichhaltig gefunden. Daß Spinozismus nothwendig Fatalismus setze, sogar eigentlichster Fatalismus sey, habe ich Jacobi immer eingeräumt; daß aber eigentlicher Pantheismus fatalistisch sey, so wenig, daß ich umgekehrt glaube, dieses allein schließe — vielleicht nur zu gänzlich — jedes Fatum aus. Allgöttlichkeit und Allfreiheit sind, nach mir, metaphysische Synonyme. So unterschreibe ich auch des Verfassers Behauptung, daß Abhängigkeit weder Selbstständigkeit noch

Freiheit aufhebe — ſo ſehr, daß ich mir nicht einmal Freiheit, in einer von Nothwendigkeit klar unterſcheidenden Bedeutung, anders als mit irgend einer Art von Abhängigkeit denken kann. Freiheit unter Geſetzen nehmlich, und zwar menſchliche Freiheit; denn Freiheit überhaupt an ſich und Nothwendigkeit an ſich ſind mir eins. Am allerhöchſten aber hat meinen ganzen Beifall folgende Stelle: „Wie man auch die Art der Folge der „Weſen aus Gott ſich denken möge, nie kann ſie eine „mechaniſche ſeyn, kein bloßes Bewirken oder Hinſtellen, „wobei das Bewirkte nichts für ſich ſelbſt iſt; eben ſo „wenig Emanation, wobei das Ausfließende daſſelbe „bliebe mit dem, wovon es ausgefloſſen, alſo nicht „Eigenes, nicht Selbſtſtändiges. Die Folge der Dinge „aus Gott iſt eine Selbſtoffenbarung Gottes. — Wären „alle Weltweſen auch nur Gedanken des göttlichen Ge„müths, ſo müßten ſie ſchon eben darum lebendig ſeyn. „An ſich iſt nur das Ewige auf ſich ſelbſt beruhende „Wille, Freiheit."

Aber ſobald er dieſe, wie er ſelbſt ſagt, „für den Tie„ferſehenden ungenügende allgemeine Deduction" S. 415 verläßt, und eine gründlichere und völlig genügende ſyſtematiſch, dies aber theils logiſch, theils romantiſch-poetiſch verſucht, wird er mir, ich kann nicht ſagen unverſtändlich, ſondern widerſtändig, und ſein ganzes witziges Vernünfteln jacob böhmiſch-ſpielend mit logiſchen und äſthetiſchen Schatten, mit dem Grunde und mit der Finſterniß. Dieſes Spiel fängt in ſeiner Löſung des Knotens vom Guten und Böſen an, die nicht ſo ſehr eine Löſung, als eine neue Verſchnürung theils des Guten und Böſen, theils des Wohls und Uebels, theils des Geiſtes und der Materie iſt — welche mir in nichts gegründet zu ſeyn ſcheint, als in der Verlegenheit, wie er ſeine bisherige Philoſophie retten ſoll.

Die Unterſcheidung zwiſchen dem Weſen, ſofern es exiſtirt, und dem Weſen, ſofern es bloß Grund der Exiſtenz iſt — wenn ſie auch zur Noth in der Naturphiloſophie geltend gemacht werden könnte, (als die alte Natura naturans und Natura naturata) iſt auf dieſem ungleich höheren Standpunkte, an der Spitze einer Metaphyſik oder eines Syſtems der Freiheit, ein durchaus nichtsſagender ſophiſtiſcher Unterſchied. Denn auf dieſer Höhe fallen Exiſtenz und Grund der Exiſtenz nothwendig in Eins zuſammen. Der Satz: Gott muß den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt haben — kann auch ſo ausgedrückt werden: Gottes Exiſtenz hat gar keinen Grund, eben weil ſie Urexiſtenz iſt, und alſo keinen braucht. Die Natur in Gott von Gott ſelber zu unterſcheiden, heißt die Sache vom Namen, den Geiſt vom Buchſtaben zu unterſcheiden, und alſo ganz Verſchiedenes zu vermengen — weiter nichts. Dieſe Art zu vermengen und zu unterſcheiden was toto genere verſchieden iſt, iſt das Geheimniß aller Sophiſtik, und der Krebsſchaden aller Metaphyſik. Sie hebt nicht bloß alle Wahrheit auf, ſondern ſogar alle Conſequenz. Lieber möchte ich bloßer Nominaliſt ſeyn, und aus dem Kreiſe der bloßen Worte und bloßen Namen und bloßen Zeichen mich nie begeben — weil ich dann doch darin ein unſchuldiges bloßes Formenſpiel treiben könnte, das vielleicht rein und ganz vollendet, dem Wahren der Natur ſo entſprechen könnte, wie der Schatten dem Körper, und die Geometrie der lebenden Welt; aber dies muthwillige Hinüberſpringen aus einem heterogenen Kreis in den andern, aus dem Sächlichen in das Wörtliche und aus dem Wörtlichen in das Sächliche, iſt ſowohl meinem Herzen als meinem Kopf ein Greuel — wenn es ſo getrieben wird, wie Herr Schelling es von S. 429 bis 461 treibt. Was Herr Fr. Baader zur Unterſtützung und

Bestätigung dieser Theorie gesagt haben soll, in der von ihm angeführten Stelle, ist zwar nicht Saalbaaderei aber doch Baaderei, wenn es auf etwas Höheres angewandt wird, als worauf dieser tief und spitzsinnige Grübler es selbst anwendet.

Herr Schelling mag sich in diesem durch das Loch im Schnupftuch blickenden Blindekuhspiel wenden und drehen wie er wolle, so kömmt heraus, was er gerade leugnen will, das alte System der zween entgegengesetzten Grundprincipien. Was hilft, daß sie dem Namen nach Eins und dasselbe (nach ihm) sind, wenn sie der Sache und der That nach von Ewigkeit her in dem Wesen Gottes und der Natur Gottes zwei sind? Wo ist nach dem Verfasser der letzte oder auch nur ein befriedigender Grund, warum das Gute dem Bösen vorzuziehen sey? Nicht in der Natur, denn die Natur ist ja Mutter des Bösen — nicht in dem freien Willen, denn der Geist ist ja Vater des Bösen — nicht in Gott, denn Gott hat ja eine zugleich böse und gute Natur, und ist eigentliche Ursache des Bösen, wenn er auch eigentliches Princip des Guten ist. Als Gott ist er Principium boni, als göttliche Natur Causa mali. Da nun vollends der Grund (nach Herrn Schelling) älter als das Princip ist, ist die eigentliche Gottheit Gottes die Finsterniß. Gesetzt einmal es verhielte sich so, was wäre denn offenbart? Offenbar die Nichtigkeit Gottes o: eine Urzweiheit, Zwiespalt, Verschiedenheit in der Gottheit — mit einem Worte: Uneinigkeit oder Nicht-Gottheit. Freilich scheint Herr Schelling bei dem Namen Gott, bevor er über das, was sich hinter diesem heiligen Namen verbirgt, zu denken anfängt, etwas ganz Anderes zu empfinden als ich. Mein allem Philosophiren vorhergehendes, die Lust zum Philosophiren erregendes Gefühl bei diesem Namen, würde mir nie erlauben niederzuschreiben, was S. 453 steht:

„Gott selbst, damit er seyn kann, bedarf eines „Grundes." Denn erstlich fühle ich bei diesem Namen An-sich-Seyn als das am gewissesten dahinter Verborgene, und ein nicht seyender, oder nicht seyn könnender Gott widerspricht nicht bloß meiner Logik, sondern meinem allertiefsten Gefühle; zweitens kann mir bei diesem Gefühle nie ein Gedanke an Bedürfniß in dem, den der Namen bezeichnet, aufkommen; denn dies Gefühl ist Heilig! Heilig! Heilig! und der erste diesem Gefühl entspringenden Gedanke ist Vollkommenheit, und zwar ursprüngliche, absolute, seyende, lebende, alles Seyn und Leben hervorbringende Vollkommenheit. „Wie Gott seyn könne?" ist mir die schlechthin wahnsinnigste aller Aufgaben, die ein Toller sich im Traume aufwerfen könnte. Nie kann mir Philosophie scheinen diese Aufgabe lösen zu wollen — es scheint mir nur wahnsinniger als wahnsinnig — da die bloße Frage schon wahnsinnig ist.

Wie etwas außer Gott, nach Ihm oder durch Ihn, hat seyn können? ist eine der Vernunft von ihr selbst dem Verstande aufgeworfene Frage, sobald sie von ihrer sittlichen Thätigkeit ausruht, und in den Feierstunden des zum Handeln bestimmten freien Geistes, ein ihrer würdiges Spiel treiben will. Diese Frage kann sie aber, als wahre Vernunft, niemals so stellen, daß zweifelhaft bliebe, ob bei'm Versuch der Auflösung, Gott auch nur gelästert werden, geschweige denn wegfallen könne. Denn indem sie das Gefühl des Göttlichen (Heiligen) ermordet, und dies ermordet sie bei jedem Nebenstellen und Gegensetzen der Gottheit, tödtet sie ihr eigenes innerstes Leben, und vermag nicht mehr das Wahre zu suchen, da sie es nicht mehr auch nur von weitem ahndet. Sobald Gott in irgend einer unheiligen Vorstellung mit der Welt oder mit irgend etwas in der Welt zusammenfällt, ist das Wort Gott nicht Name mehr des eigentlich unnenn-

baren Heiligen, ſondern ein bloßer Schall ohne irgend eine Bedeutung. Selbſt mit dem Göttlichen in mir darf der Schöpfer des Himmels und der Erde nicht in meiner Einbildung oder Darſtellung zuſammenfallen, wenn ich Ihn nicht verkennen und läſtern will; denn ſo gewiß ich dies Göttliche von Ihm erhalten, ſo gewiß iſt es etwas Anderes als Er ſelbſt — denn es iſt nicht heilig! in wiefern es göttlich iſt, gehört es zwar Ihm; aber in wiefern es mir gehört, iſt es nicht göttlich. Es iſt zwar durch Ihn, und aus Ihm; aber unter Ihm.

Immer ſcheint mir ein Hauptgrund des ſchiefen und durchaus unphiloſophiſchen Philoſophirens der Theoriſten unſerer Tage, die nicht ſo ſehr Wahrheitsſucher als Wahrheitsbeſchreiber ſeyn wollen, der Mangel an wahrer Andacht zu ſeyn, oder, wenn ich es ganz ſagen ſoll, wie ich es meine, an ächter Gottesfurcht. Das letztere Wort iſt mit dem Gefühl, das es vorausſetzt, aus der philoſophiſchen Sprache verſchwunden. Ich beweine dies Verſchwinden, wie das der Aſträa. Denn wahrlich, heilige Furcht iſt der ſchicklichſte Ausdruck für dasjenige, was der Menſch unmittelbar bei'm Namen Gottes empfinden ſoll, und empfinden würde, wenn es beſſer mit ihm beſchaffen wäre. Nicht Angſt, nicht Entſetzen, nicht böſe Furcht, ſondern Schauer, heiliger Schauer, wonniges aber zugleich tiefes Seelenbeben ſoll ihn bei dem Namen des über alles Erhabenen ergreifen — nicht umarmende, ſondern knieende Liebe darf die Andacht ſeyn. Ohne Furcht verkehrt kein Sterblicher mit Gott, ſo wenig als ohne Zittern mit dem Lichte. Die Augen blinzen beim Anblick der Sonne, und die Seele ſollte nicht zittern bei dem Gedanken ihres Schöpfers und Richters? Wer ohne Gottesfurcht von Gott redet, ſpricht nicht von Ihm, ſondern von Sich — nicht einmal von Seinem großen Schatten, der Natur; denn ſelbſt dieſer Schatten

jagt dem Gemüth einen Schauer ein, der mit Recht Schrecken genannt werden kann (Terror panicus).

Dieſe Schellingſche Abhandlung von der Freiheit iſt übrigens das Künſtlichſte aller bisherigen, ſoll ich ſagen, poetiſch philoſophiſchen oder philoſophiſch-poetiſchen Meiſterſtücke des genialen Verfaſſers. Es ſcheint mir aber auch das im Ganzen an ſich Richtigſte zu ſeyn. Denn es kömmt am Ende heraus, daß die ganze bisherige Schellingſche Lehre weder Spinozismus, noch ergänzter Fichtismus, noch ſogar eigentlicher eigenthümlicher Schellingismus ſey. Was war ſie, und was iſt ſie denn? Wofür Jacobi's tiefes Herz und ein unbefangener Kopf ſie ſchon lange angeſehen: Nihilismus.

Natur und Gott nach Schelling.

Schellings eigene Worte, als endliche letzte Erklärung ſeines Syſtems in dem „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen ꝛc. des Herrn Jacobi.“ Tüb. 1812.

„Wir verſtehen unter Natur die abſolute Identität, ſofern ſie nicht als ſeyend, ſondern als Grund ihres eigenen Seyns betrachtet wird.“ So in der erſten Darſtellung ſeines Syſtems 1801. Jetzt die Erklärung 1812:

„Hier wird die ſeyende abſolute Identität von der nicht ſeyenden, die nur Grund (in meiner Sprache ſo viel als Grundlage) ihrer Exiſtenz iſt, unterſchieden und die letzte allein als Natur erklärt. Ich behaupte alſo, die Natur ſey die noch nicht ſeyende (blos objective) abſolute Identität — Herr Jacobi aber läßt mich behaupten, ſie allein ſey ꝛc.“

Anmerkung.

Und mit Recht, Herr Schelling! Entweder iſt gar kein Sinn und Verſtand in Ihrem obigen Ausdruck und deſſen Erklärung, oder die Natur muß nach Ihnen das Weſentliche in der abſoluten Identität ſeyn, und zwar eben darum, weil ſie der Grund derſelben iſt. Wenn das, was der abſoluten Identität zu Grunde liegt, wenn das, was des Seyenden Grund iſt, nichts Weſentliches iſt, ſo iſt ja abſolute Identität und alles Seyn überhaupt Lüge, denn Lüge iſt, was nur im Unwahren ſeinen

Grund hat. Exiſtirt der Grund der Exiſtenz nicht, (wie Sie behaupten) ſo exiſtirt ja auch die Exiſtenz nicht, exiſtirt die Exiſtenz ſelber, ſo muß ja auch ihr Grund exiſtiren. „Der Grund, ſagen Sie, iſt eine Exiſtenz, die nur inſofern Nicht-Exiſtenz iſt, in wiefern ſie noch nicht exiſtirt.“ In dieſem „noch nicht“ meinen Sie den Unſinn zu bergen. Aber hiemit ſchieben ſie eine Zeitbeſtimmung ein. Null, ſagen Sie, iſt nur in ſofern Null, in wiefern es noch nicht Etwas, z. B. eins, zwei, drei u. ſ. w. iſt. Wir ſchenken Ihnen die Behauptung, daß aus Null durch Null eins, zwei, drei — aus Nichts Alles durch Nichts entſtehen könne — aber dieſe Behauptung auch unberückſichtigt — wann war Ihr noch nicht, in welcher Epoche der abſoluten Identität ſpielte Ihr nicht ſeyender Grund, Ihre nicht ſeyende abſolute Identität, Ihre Natur, Ihre bloß objective abſolute Identität, die Rolle, die Sie ihr zu ſpielen geben? „Vor aller Exiſtenz“ — antworten Sie, müſſen Sie antworten; denn ſie iſt ja das Prius ſogar der ſeyenden abſoluten Identität, das Prius Ihres Gottes zugleich und Ihrer Welt. Nun iſt zwar nicht zu begreifen, wie etwas, was es auch ſey oder nicht ſey, Grund, Grundlage, Natur, oder wie Sie das Unding, das noch kein Ding, das Unweſen, das noch kein Weſen, das Nichts, das noch kein Alles iſt, nennen oder betiteln wollen — es iſt nicht zu begreifen, ſag' ich, wie ſo etwas oder nichts vor deſſen eigener Exiſtenz hat exiſtiren können — uns iſt ſogar unbegreiflich, wie Objectives, ſey daſſelbe ſo bloß wie es wolle, vor allem Subjectiven, hat ſtattfinden können; aber auch dies dahingeſtellt frag' ich nur: hat Ihr Grund, Grundlage nehmlich (denn in Ihrer Sprache heißt, ſagen Sie, Grundlage Grund) angefangen oder nicht? „Er hat nicht angefangen,“ antworten Sie; aller Anfang, ſelbſt

der ſeyenden abſoluten Identität, iſt ſpäter; denn es müßte ja jeder Anfang einen Grund, wie jedes beginnende Bauen, geſchweige fertiges Gebäude, eine Grundlage haben. Ihr Grund iſt demnach ewig, und zwar das einzig Ewige; denn ewig nennt man, und nennen ſogar Sie ſelber, was ohne Anfang iſt. Die Natur alſo, die nicht ſeyende abſolute Identität, iſt alſo als Grund ihres eigenen Seyns ewig, und als ſolcher allein ewig. Sie iſt alſo der Urgrund, das heißt zugleich der Grund der Urſache und aller Sachen. Aber dann kömmt ihr ja nicht nur das Prädicat des Seyenden, ſondern des Ewig-Seyenden zu, des abſolut Seyenden, und (weil doch am Ende das Abſolute, das Ewige, das einzige wahre Seyende iſt, da alles Andere höchſtens das Daſeyende (das in der Zeit Seyende) genannt werden kann) — des Alleinſeyenden. **Die Natur** iſt alſo allein, nach Ihrer Lehre, wie Jacobi behauptet; denn für alles Andere, was Sie daraus deducirt haben, darauf haben folgen laſſen, giebt weder Kopf noch Herz eines vernünftigen Menſchen einen Heller. Ihr Gott und Ihre Welt ſind für uns mit Vernunft, Verſtand und Sinn begabte Menſchen ſchlechterdings nichts werth, von gar keiner Bedeutung, bloße ſich ſelbſt aufhebende Widerſprüche, wahre Nichtigkeiten, weil ſie beide im ewigen Nichts gegründet ſind — ein Schein (Eins und eine endloſe Schein-Zahl, die bloße Brut Ihrer Mutter Nulle. Wir halten feſt auf das Axiom: Aus Nichts durch Nichts wird Nichts. Iſt die Natur das Erſte, iſt die Natur das Ewige, das vor allem Anfang war, iſt die Natur das Allbegründende (Principium Principiorum) ſo iſt ſchluß und folgerecht die Natur Gott. Denn Gott nennen wir in unſerer Sprache das Erſte, das Ewige, das vor allem Anfang war, iſt, und ſeyn wird, das Allbegründende, weil das allerſchaf-

ſende Urweſen — das Principium Principiorum, Causarum et Effectuum.

Die ſevende abſolute Identität nennen Sie (S. 7) Gott im eminenten Verſtande, Gott als Subject. So hat noch kein lautwerdender Verſtand Gott genannt, denn das hieße Gott Nichts nennen. Was kann man ſich bei Nichts anders denken, als ſevende abſolute Identität in nichtſevender abſoluter Identität gegründet? oder was läßt ſich bei nichtſevender abſoluter Identität, die ſevende abſolute Identität, anders als abſoluter Widerſpruch, d. h. Nichts denken? Daß Sie gerade den eminenten Verſtand beſitzen, der dazu gehört, ſich Gott als Subject zu denken, mag dahingeſtellt ſeyn; aber was wiſſen Sie von Gott als Subject, wenn er ihrem eminenten Verſtande ein ſolches iſt? Kennen wir doch nur das Objective von jedem noch ſo winzigen Subject — und Sie wollen uns einbilden, daß Sie das Subjective im höchſten Object aller erkennenden Subjecte kennen. Uns andern Sterblichen iſt kein Innerſtes irgend eines Einzeldinges, nicht einmal das Innerſte eines Funkens, aufgeſchloſſen — und Ihnen iſt das Allerinnerſte der Geiſterſonne aller Geiſter und Welten aufgethan!!!

Aus Baggesen's Briefwechsel.

I.

Baggesen an Reinhold.

Marly, den 1. Juli 1810.

— — — —

Als ich gegen das Ende des vorigen Jahrs dahin gekommen war, Nichtdaſeyn meinem ſo beſtimmten Daſeyn, nicht bloß in den hitzigen ſondern auch in den kalten Momenten meiner Qual, vorzuziehen — blieb meinem nun einmal unſterblichem, es mithin aushalten müſſenden Geiſte nichts übrig als das Seyn. Alles andere war mir zum Ekel geworden. Auf einem einſamen Spaziergang, das Herz blutend, die Seele voll Verzweifelung, die vom Treiben der Welt um mich herum gepeitſchte Galle voll Haß, ward ich inne, daß ich doch noch an Etwas hienge, und zwar inniger als je, an Gott. Das Innewerden einer in meinem Innerſten untilgbaren Religion verſetzte mich in einen namenlos wehmüthigen, aber zugleich namenlos ſeligen Zuſtand. Ich fiel auf meine Kniee, betete laut und lange, fand die alte Welt um mich verſchwunden, ſah einen neuen Himmel und eine neue Erde durch ſtrömende Thränen, und ſchwur auf's neue dem Schöpfer derſelben ewige Treue. Ich war indeſſen noch ſo gedankenſauer vom alten Kantiſchen Sauerteig, daß ich Gott wegen meiner äuſſeren Andacht und meines lauten Gebets (worin ich

indeß um nichts als moraliſche Stärkung gebeten) gleich darauf um Verzeihung bat. Was in mir vorgegangen, vernichtete indeſſen ganz eine andere alte Kantiſche Grille, die ich mir zu eigen gemacht, die nehmlich von meiner nicht bloß unbedingten, ſondern abſoluten Freiheit. Ich fühlte tief, daß ich zwar unbedingt wolle, aber auch mit der innigſten Ueberzeugung, daß ich nicht das Wollen in mir ſelbſt hervorbringe. Wie es mir dennoch zugerechnet werden könne und müſſe — wie es zugieng, daß ich mich nach einer Selbſtbeſtimmung, die nicht meinem Selbſt gehörte, beſſer finden könne — gottgefälliger dadurch, nicht daß ich zu Ihm gegangen, ſondern daß ich zu Ihm gezogen — wie es zuſammenhieng, daß ich mich von Grund aus bekehrt fühlte, ohne doch mich ſelbſt bekehrt zu haben — wie ein Act der Gnade mein grenzenlos ſtrenges Gewiſſen **beruhigen** konnte? ward mir Aufgabe, die zu löſen, nächſt dem Fortwandeln auf dem Wege religiöſer Tugend, mir das Wichtigſte ſchien.

Monate lang hatte ich nichts geſchrieben — ſo daß ich beinahe das Stiliſiren vergeſſen hatte — Jahre lang nur Gedichte hingeworfen, ſo daß ich beinahe alles methodiſche Denken, das ich ohnehin ſelten geübt, verlernt hatte — Bücher habe ich nicht, weil ich ſie faſt alle längſt um Brod habe verkaufen müſſen. So ſetzte ich mich hin, mit dem feſten Vorſatz, eine Wiſſenſchaft, und zwar eine Grundwiſſenſchaft zu erfinden. Glückt es Dir nicht, ſagte ich, biſt Du nicht zum Philoſophen geboren. Glückt es Dir, biſt du es. Ich wählte demnach die Wiſſenſchaft, die mir am fremdeſten war, die ich durch und durch in ihren Elementen rein vergeſſen, und eigentlich auch nie gelernt habe: Mathematik.

Mein Verſtand, und zumal meine Vernunft beſtanden in der Probe — über alle Hoffnung und Erwartung.

Denn es fand ſich, daß was ich nach einigen Wochen anhaltender Meditation über bloße Zahlen und Linien aus mir ſelbſt herausgebracht, Euclids (den ich nachher lieh) nicht unwürdig war, und daß ich ſogar, ohne Hülfe, dahin drang, einzuſehen, daß unſer Zahlſyſtem binariſch ſeyn ſollte. Während dem Meditiren war ich indeß auf manches Andere gefallen, z. B. auf die Idee einer Arithmetik und Geometrie begründenden Wiſſenſchaft, die ich in der Mathesis prima fand — auf die Idee einer Mathematik und Logik begründenden Wiſſenſchaft, die ich ganz erfand, und reine Symbolik nannte: Logica pura, von λογος. Die Idee, und der Entwurf dieſer letzteren, wovon ich nie gehört, nie geleſen, und wovon, wie ich glaubte, vielleicht kein Sterblicher vor mir geträumt (denn, ſagt' ich, ich müßte ſonſt davon gehört oder geleſen haben) beſtimmte mich, durch die unmittelbare Befriedigung, die ſie meinem denkenden Verſtande gab, durch das ganz neue Licht, das mir darin über menſchliche Wiſſenſchaft überhaupt aufging, durch die Unendlichkeit der möglichen Anſichten des Univerſums, die ſie mir auf einmal klar darſtellte, durch die Löſung allerlei mir bis dahin unauflösbaren Probleme, die ſie mir lieferte, von jetzt an der Poeſie zu entſagen, und meine mir vergönnten Geiſteskräfte der Philoſophie zu widmen.

Wie ich danach verlange, Dir die bisherigen Reſultate meines Glaubens und Wiſſens mitzutheilen, kann ich Dir nicht beſchreiben. Noch dringenderes Bedürfniß meiner Seele iſt es aber Dir zu ſagen, in welchem Grade ich Deine ächtphiloſophiſche Bemühungen jetzt würdige. Wiſſe denn, mein Reinhold, daß ich Deine Schriften überhaupt nebſt den Jacobiſchen, nach ziemlich ausführlicher Prüfung der übrigen Verſuche ſeit Leibnitz, für die einzigen nicht ſophiſtiſchen halte — und gewiſ-

ſermaaßen für das bisherige Non plus ultra philoſophiſcher Wahrheit, in wiefern ihr beide die ſophiſtiſche Unwahrheit oder Scheinwahrheit bekämpft. Einen tieferen Sinn kann ich mir nicht denken als Jacobis, einen helleren Verſtand und ein reineres Beſtreben nicht vorſtellen als Reinholds. Mehrere Deiner Abhandlungen ſcheinen mir ſogar in philoſophiſcher Rückſicht über alle, von Platons Dialogen ab bis zu Hemſterhui's oder Jacobis, ragend als vollkommene Meiſterſtücke, omnibus numeris absoluta; ſo ſehr, daß ich unmittelbar nach der Leſung einer ſolchen, mich an Dich als denjenigen, dem Gott alle dem Menſchen mögliche Wahrheit und Weisheit anvertraut hat, wenden möchte, wie Petrus an Chriſtus. Nichts gleicht der Achtung, der Bewunderung, der Entzückung, womit ich dergleichen Aufſätze von Dir, voll Worte des ewigen Lebens, geleſen habe. Nur ſtellenweiſe (d. h. oft acht bis zehn Seiten durch) verſetzt mich der göttliche Darſteller Jacobi in eine ähnliche den Verfaſſer faſt anbetende Stimmung. Aber, mein unbeſchreiblich, wie kein anderer Sterblicher, verehrter und beliebter Reinhold! iſt es Wahnſinn in mir, daß ich Deine formale Elementardarſtellung des Denkens als Denkens, ſo wenig verſtehe, und noch weniger, als die Jacobiſchen Materialgefühle des Glaubens als Glaubens? Iſt es Wahnſinn von mir, daß ich nicht einſehen kann, worin ſich Bardilis Syſtem (ich habe ſeinen Grundriß nicht bloß geleſen, ſondern gleichſam ſelbſt nachconſtruirt) von jedem andern Identitätsſyſtem unterſcheidet? Heißt ſein Denken als Denken was anderes als A als A — Ich als Ich — Identität als Identität — Setzen als Setzen — mit anderen Worten: Logik als Logik. Ein Prius κατ' ἐξοχήν wird ja auch von allen den Anderen angenommen, und eine Manifeſtation der Gottheit, — ihrer Gottheit nehmlich. Ihr Verfahren iſt ja auch ein

Denken als Denken in ſeiner Anwendung. Daß Bardili die Logik gereinigt hat, finde ich ein unſterbliches Verdienſt; allein — kann aus der bloßen gereinigten Logik eine Erkenntniß des Urwahren conſtruirt werden? Geſetzt, es könne — ſo würde ja daraus folgen, daß das Urwahre nichts Reales, ſondern bloß was formales ſey. Oder iſt die Logik etwa eine Realwiſſenſchaft? Geſetzt, ſie ſey es; wie geht es denn zu, daß ſich außer ihr eine Phyſik denken läßt? Mir iſt allerdings die Logik nicht nur eine Realwiſſenſchaft, ſondern die einzige reale Wiſſenſchaft; allein ſie enthält auch, nach meiner Anſicht, nicht bloß mehr als Vorſtellen, ſondern mehr als Denken, nicht bloß ein Prius κατ' ἐξοχήν ſondern ein posterius κατ' ἐξοχήν, läßt ſich mithin nicht in bloße Formeln auflöſen. Der Logos, der uranfänglich bei Gott war, und Gott war, iſt Fleiſch geworden, und wohnt unter uns — ſo meine Logik, die nicht bloß anſchaut, ſondern will, nicht bloß theoretiſch ſondern practiſch zugleich iſt — wie meine Vernunft, und wie die Vernunft überhaupt. Bloßes Denken als Denken ſcheint mir nichts wie Verſtand als Verſtand.

Wahre Metaphyſik kann mir nun freilich nichts Anderes als reine Logik ſeyn; und ich zweifle, daß ſie irgend einem vernünftigen Denker etwas Anderes ſeyn könne; aber mit wahrer Metaphyſik, geſetzt ich erreichte ſie, reiche ich nicht aus — oder ich reiche zu weit. Denn iſt ſie bloß auf mich beſchränkt o: Realwiſſenſchaft meiner Individualität, reicht ſie für Andere nicht hin — iſt ſie unbeſchränkt o: Realwiſſenſchaft aller Vernunft überhaupt, reicht ſie zu weit für mich, der ich ja doch in nichts = Gott ſeyn kann. Wie ſoll ich alſo durch vollendete Metaphyſik (reine Logik) zu einer wirklichen Moral (wahren Religion) gelangen? Kann ich denn (z. B.) durch reine Mathematik allein zur Naturkunde gelangen?

Was hilft mir alles Wiſſen ohne Wollen? „Das durch ſich ſelbſt, vermittelſt der vollendeten Analyſis, bewährte und vergewiſſerte Gedachtgewordene Denken als Denken in der Anwendung iſt die Manifeſtation des Urweſens am Weſen der Dinge.“ Ich will das gerne zugeben — ich habe nie gezweifelt, daß mein Denken, wie alles Andere eine Offenbarung der allwaltenden Gottheit ſey. Aber warum iſt mein Denken gerade κατ' ἐξοχὴν dieſe Offenbarung? Warum offenbart ſich die Gottheit — oder warum manifeſtirt ſich das Urweſen zuverläſſiger in meinem Denken als Denken, als in meinem Glauben als Glauben — oder Handeln als Handeln — oder Seyn als Seyn — oder Wollen als Wollen? (Meines Bedünkens offenbart es ſich am kräftigſten im letzteren)*). Worin beſteht der Vorzug dieſer in ſich ſelbſt zurückkehrenden Thätigkeit vor der Fichtiſchen — die ja auch dieſe iſt — worin beſteht der Vorzug einer ſolchen Theorie des Gedankenvermögens vor der Theorie des Vorſtellungsvermögens? Denken iſt zwar nicht bloß mehr, ſondern was ganz Anderes als Vorſtellen — aber beide haben doch im Menſchen daſſelbe Subject. Warum iſt es denn weniger ſubjectiv als das Selbſtbewußtſeyn? Oder wenn das Denken als Denken nicht mein Denken iſt, wie kömmt es denn in meinem Denken vor? Worin unterſcheidet ſich das Nichtdenken — die Nichtidentität — das im Denken zu vernichtende von dem Nicht Ich — der Differenz — der Materie — demjenigen überhaupt, das die Setzer, die Zuſammenſetzer, und die Zahlmyſtiker in ihren That thaten auch vernich-

*) Denn mein Denken iſt zwar, ſo wenig als ſonſt irgend etwas, ohne Gott, zu erklären — mein Wollen des Guten aber nicht ohne einen — nicht bloß verſtändigen, ſondern heiligen Gott — zu erklären

ten? — — „Das ſind lauter wahnſinnige Fragen!“ zuckſt du die Achſeln, „die daher rühren, daß ich mich nicht auf den wahren Standpunkt geſtellt habe.“ Ich glaube aber, mich in dieſen, ſo gut wie ehmals in den kantiſchen, in den fichtiſchen, in den carteſiſchen, in den ſpinoziſchen, geſtellt zu haben; denn ich habe alles ſo geſehen, wie es daraus geſehen werden kann, conſequent, bündig, wahr zum Blenden — aber wahr im Cirkel, wenn A = B iſt, ſo iſt B = A. Es iſt ein Syſtem, ein ſpeculatives Syſtem aus einem Stück, aus einem Satz, auf einem Geſichtspunkt, und auf einem Standpunkt. Dergleichen dürften wir wohl noch zwanzig bekommen, alle conſequent, bündig und zum Blenden wahr — wenn nur ihnen ein einziges Anderes, zu ihrem Stück anderswoher hinzukommendes, als darin enthalten, zugegeben wird. Durch dies Andere, ohne welches ſie ſich doch nicht behelfen können, weil in der bloßen Identität ſchlechterdings nichts zu analyſiren iſt, geht aber ihr Hauptſtück verloren. — Die Hülfstruppen freſſen nicht bloß das eroberte Land, ſondern am Ende den Eroberer ſelbſt — und ſo wird jede Philoſophie aus einem noch ſo geiſtigen Stück Materialismus. Nehme man auch zehnmal die Manifeſtation des Urweſens als Grund und erſten alleinigen Satz — ja nehme man das Urweſen ſelbſt, Gott, als ſolchen an — zum Bau eines Syſtems werden Materialien erfordert, und wären dieſe Materialia auch nur Formalia. Denn aus dem ſchlechthin Einfachen läßt ſich nichts conſtruiren. Der Mathematiker hat zu ſeiner Geometrie nicht bloß eine grade, ſondern auch eine krumme Linie nöthig — den Cirkel nehmlich. Die Unmöglichkeit der Quadratur des Cirkels ſollte hinreichen, dünkt mir, jeden Philoſophen von dem Unternehmen eines ſingulariſchen Syſtems abzuhalten. Und Gott ſey Dank, daß keine Quadratur

des Cirkels gelingen kann! Gott ſey Dank für den nothwendigen Dualismus! Wir würden ſonſt nicht ſeyn und Ihn anbeten können, mein Reinhold!

Glaube nicht, daß ich dieſe edle Bardiliſche Speculation über Das Denken als Träger des ſubjectiven und objectiven Univerſums verkenne — am wenigſten ſo wie ſie ſich in deiner noch edleren Seele abgeſpiegelt hat! Es iſt ein Standpunkt und Geſichtspunkt mehr, (obgleich meines Bedünkens, nicht ſehr weſentlich verſchieden von Descartes und Leibnizens) allein es iſt nur ein Punkt mehr im Cirkel der Wahrheit, außerhalb dem Mittelpunkt, der nur in Gott ſeyn kann. In Ihm allein kann das Principium cognoscendi mit dem Principio essendi zuſammenfallen, weil Er allein urdenkt, und zu ſeinem Denken als Denken kein Nichtdenken — zu ſeinem Urſatz keinen Heiſcheſatz nöthig hat. Nie, in Ewigkeit nie, werden wir, auch mit der innigſten Ueberzeugung, daß Er gewiſſer da ſey, als wir ſelbſt und alles Andere, einſehen, begreifen und demonſtriren können: Wie aus ſeinem Urſeyn das Endliche folge. Nur durch einen Sprung aus der Identität des Denkens als Denkens (den ich aber lieber einen Salto vitale als Salto mortale nennen möchte) kommen wir zu uns ſelbſt als begrenzte und beſchränkte, darum aber auch demüthige Weſen, die da glauben und anbeten, und ſich in andachtsvoller Demuth und demüthiger Andacht beſcheiden: nicht zu wiſſen, was Er allein weiß: Wie Daſeyn möglich ſey. Eine reine Logik hat er nur in unſerer Vernunft gegeben, und es iſt vielleicht unſere eigene Schuld, wenn ſie noch nicht einleuchtend geworden iſt — in dieſer ſehen wir aber nur wie Seyn wirklich iſt, nehmlich durch Wegfallen jedes Widerſpruchs: als Gott in Gott durch Gott (die einzige Wahrheit die keinen Widerſpruch enthält) aber nicht wie

die Welt durch Gott möglich ſey. In der vollkommenen Unwiſſenheit hierüber, weil es nicht ein Cogitatum ſondern ein Factum iſt, nehmen wir, trotz dem Widerſpruch, gläubig an, Er habe ſie erſchaffen. Ich brauche Dir nicht zu ſagen, daß hiemit der Dualismus gegeben iſt.

Den rationalen Realismus nehme ich an, aber nicht als rationaler Unicismus, ſondern als rationaler dualiſtiſcher Realismus der Erkenntniß. Daß quoad principium essendi alle Materie Geiſt ſey, daß an ſich was wir Materie nennen nichts als Erſcheinung, und dadurch bewirkter Schein des Seyns ſey — verſteht ſich der Vernunft von ſelbſt. Dies iſt Urwahr; aber darum auch nur in und für den Urwahren. Wir ſind aber nicht, und das geſammte Univerſum nicht, urwahr — wir können zwar in der tiefſten Tiefe unſerer — uns ſo wenig als der höchſte Sternenhimmel, den ſie abſpiegelt, gehörenden — Vernunft jene Urwahrheit mit ſchaudernder Andacht erblicken, weil wir Gott darin erblicken — aber dieſe Tiefe zum Gebrauch unſers Wiſſens ſo wenig heraufziehen, als den Himmel aller Himmel herunterreißen — ihr Bild im Auge kann uns bei unſerer Speculation leiten; aber nicht derſelben zum Faden dienen; denn es läßt ſich das Bild der Urwahrheit noch weniger als das Bild des Lichtes ſpinnen.

So viel von meiner Unfähigkeit, Dein neues Syſtem für mehr als einen intereſſanten Verſuch mehr, Unmögliches zu leiſten, anzuſehen — in wiefern ich es durch Bardili zu kennen glaube, der aber kein Syſtem daraus machen wollte, nur Reinigung beabſichtigte. — Bis zum Krankwerden habe ich, nachdem mir Kant, Hume, Fichte, Schelling, Jacobi, Hemſterhuis, Spinoza und Bruno ſogar klar geworden — Bardili ſelbſt leicht und faßlich, Deine Erläuterungen und Erklärungen dieſes Syſtems

vom Nr. 4 im 1ſten Heft der Beiträge bis zu Nr. VI im vierten — ſtudirt, geleſen und wieder geleſen — oft über die grenzenloſe Stumpfheit meines Kopfs verzweifelnd, und nicht ſelten darum das Philoſophiren aufgeben wollend — oft gegen Dich aufgebracht, wie gegen keinen Schriftſteller in der Welt, der Folterung wegen — ohne eine einzige Periode — ohne eine einzige der 77 Erklärungen der Elementarlehre, auch nur von Weitem zu verſtehen. Ich wollte es indeſſen durchſetzen, und las zu dieſem Behuf, um mich mit Deinem analyſirenden Vortrag vertraut zu machen, Deine an ſich herrliche Theorie des Vorſtellungsvermögens von Anfang zu Ende wieder durch — Alles vollkommen verſtehend — allein nach dieſer Lectüre blieben mir die Elemente des rationalen Realismus durchaus undurchdringlich und unverſtändlich wie zuvor. Platons Timäus*) iſt mir plan, proſaiſch und gemein menſchenverſtändlich dagegen. Ich verſtehe nehmlich die Sprache, die Diction, das Grammaticaliſche darin ſchlechterdings nicht. Dies iſt mir um ſo unbegreiflicher, da ich in allen anderen Büchern, Abhandlungen, Aufſätzen von Dir, ohne Ausnahme, nicht nur Alles klar und deutlich, ſondern muſterhaft rund, und leicht und faßlich finde.

Gewiſſenhaft habe ich mir den Kopf geplagt um herauszubringen, warum Du das *als* (ich weiß wohl es iſt das lateiniſche *quà*) immer wiederholſt, und durch die ewige Wiederholung einer trennenden Partikel den Sinn in jeder Periode zerſägſt, daß alle Continuität der Gedankenfolge dadurch unmöglich — *mir* wenigſtens

*) Apropos von Platons Timäus. Ich glaube, daß die eigentliche Philoſophie im Weſentlichen ſeit demſelben keinen einzigen wahren Fortſchritt gethan habe — und daß ſie wohl thäte bis zu dieſem Ausgangspunkt wieder rückwärts zu gehen.

unmöglich wird. Denn, wenn ein Styl, der aus lauter Theſen, Antitheſen, Syntheſen und Epitheſen beſteht, noch durch lauter Parentheſen zerſchnitten wird, geht alle Einfachheit der Darſtellung (für mich) verloren. Z. B.:

„22 Erklärung. Zuſatz I. (IV. Heft, 131.)

Da das Weſen, (als ſolches) im Grunde, (als ſolchem) in der Urſache und Subſtanz, (als ſolcher) und im Prius κατ'ἐξοχήν (als ſolchem), in ihrer ſchlechthin unzertrennlichen Verbindung beſteht: ſo iſt die im Weſen (als ſolchem) berechnete Individualität nicht nur nicht weniger im Prius κατ'ἐξοχήν (als ſolchem), denn in der Subſtanz und Urſache (als ſolcher), und im Grunde (als ſolchem) berechnet; ſondern auch (weil das Prius κατ'ἐξοχήν die abſolute Urquelle alles Seyns ((das Principium Principiorum (((d. h. das Prius κατ'ἐξοχήν))) iſt), ſo iſt die Individualität auch im Grunde, und in der Subſtanz und Urſache nur darum berechnet, weil ſie im Prius κατ'ἐξοχήν, und durch daſſelbe, berechnet iſt."

Warum alle dieſe: als ſolches? Welche menſchliche Denkkraft denkt nicht bei Weſen: **Weſen als Weſen?** Was ſollte ſie ſich anders dabei denken können? Geſetzt ſie dächte was anderes dabei, d. h. daß ſie nicht dächte, die Phantaſie nur das Wort Weſen aufnähme, und ſich etwa Unweſen dabei phantaſirte, wie kann dieſe Verwechſelung durch die Parentheſe corrigirt werden? Dieſelbe gedankenloſe Phantaſie, die Unweſen bei dem Wort Weſen verſtanden hat, wird ja den Mißverſtand auf die Parentheſe übertragen, und Unweſen, als ſolches, dem als ſolches unterſchieben, wie ſie es dem Weſen unterſchob? Wie kann ein **als ſolches** (worin gar kein Merkmal des feſtzuhaltenden

Begriffs erscheint) das positive Wort des Begriffs deutlicher machen? Was ist Wesen, quà solches! Wesen! Ich weiß bei Gott nicht was es sonst seyn könnte. Wenn jemand „lebendiges Wesen als lebendiges Wesen" sagt, begreife ich zur Noth, was er damit einschärfen will, die besondere Bestimmung nehmlich als lebendig oder als wesentlich; er würde sich aber doch faßlicher ausdrücken wenn er „lebendiges Wesen, als lebendiges" — oder „lebendiges Wesen, als Wesen" sagte; denn **lebendiges Wesen als lebendiges Wesen** kann sonst nur durch den Context als nicht Tautologie verstanden werden. Alle logische Substantive aber können unmöglich anders als quà talia verstanden werden. Wesen hat keine andere logische Bedeutung als essentia quà essentia — zumal wenn es einzeln und ohne weitere Bestimmung steht — so auch Grund — Ursache — Substanz — Prius κατ'ἐξοχὴν ꝛc. Beim Prius κατ'ἐξοχὴν (als solches) entsteht sogar eine logische Hemmung der Gedankenfolge: denn man frägt sich: wird darunter Prius κατ'ἐξοχὴν quà prius? oder Prius κατ'ἐξοχὴν, quà κατ'ἐξοχὴν? verstanden? Man sollte glauben, Du seyst gewohnt die Worte alle Augenblicke in anderer Bedeutung zu gebrauchen, was Dir gerade von allen Schriftstellern am wenigsten wiederfährt. Allerdings werden diese Worte von den neuesten Philosophen (und von den sogenannten Popularphilosophen fast immer) so beliebig gebraucht, in so verschiedenen Bedeutungen ɔ: Unbedeutungen, daß wahre Camäleone und Proteusse daraus am Ende geworden sind. Wird aber ein angehängtes als einen solchen Proteus binden? Um ihn wirklich zu binden, müßte ja der Leser im Voraus Deinen Sinn des Worts wissen, also die ganze reine Logik als Wissenschaft inne haben, die eben erst durch diese Worte entstehen soll. In

allen Deinen Schriften (dieſe Demonſtrationen der Bardiliſchen Gedankenlehre ausgenommen) ſcheinen mir die Worte durch ihre Wahl und Stellung ſo identiſch an ſich und nichtidentiſch unter ſich (d. h. wahr), daß ich mich wundere, wie man darüber klagen könne, daß die Metaphyſik keiner anſchaulichen Conſtruction ihrer Begriffe fähig ſey. (In Parentheſe: dieſe Conſtruction durch ſymboliſche Wortbeſtimmung und Sicherung der Wortbeſtimmung iſt meine **Philosophia prima**, wodurch ich Logik, Arithmetik und Geometrie, als eben ſo viele **Vernunftausdrücke** im Endlichen, meine Manifeſtationen des Seyns, nicht des Urſeyns,*) begründe). Den Sochersſchen und — zum Theil auch Jacobiſchen — eigentlich aber popularphiloſophiſchen Gemeinſpruch: „Geiſt läßt ſich nicht ſchreiben," den Bardili ſo gründlich wahr findet, finde ich grundfalſch. Was ſich denken läßt, läßt ſich ausſprechen, was ſich ausſprechen, ſchreiben — mithin läßt ſich Geiſt ſchreiben. Das Vermögen des Bezeichnens unſerer Gedanken gab uns der große **Weltzeichner** (Schöpfer: denn Er denkt nur Sich Selbſt) in und mit unſerem Denken; und ich weiß nicht was unſer Denken iſt, wenn es nicht ein urſprüngliches Nachzeichnen der einzelnen göttlichen Gedanken iſt. Dies Nachzeichnen verſuchen wir nun mit allerlei Farben, die uns auch gegeben ſind (nicht in der Vernunft, aber in den Organen der Vernunft, nachdem ihr Licht geſpalten wird) in geometriſchen Figuren — in Zahlen — in Worten — in Rede und Schrift — und denken in der That nur, in wiefern wir zeichnen. Es iſt mir unbegreiflich, wie dies nicht Allen einleuchtet, und Allen ein Licht über das

*) Zwar des Urſeyns auch, aber nicht unmittelbar — unmittelbar nur des Seyns durch das Urſeyn d. i. des Daſeyns durch Gott.

wahre Philoſophiren giebt, das wahrlich kein bloßes Speculiren iſt o: — Abſpiegeln ohne Zeichnen. Nun ſehe ich zwar in Deinen Elementen einen Verſuch, vernünftig zu zeichnen, und ich zweifle nicht, mein Reinhold, daß Du innerlich viel vernünftiger zeichneſt als ich (weil deine Vernunft theils durch Abweſenheit poetiſcher Phantaſie, theils zumal durch größere Reinheit des Herzens, reiner iſt als die meine); aber deine äußere Zeichnung bleibt mir gewiſſermaaßen durch deine alle Farbe auflöſende Deutlichkeit unſichtbar. Du ſcheinſt mir in dieſen Elementen die reine Vernunft gar zu rein darſtellen zu wollen. Aber, mein theuerſter Reinhold! iſt unſere menſchliche Vernunft 1) eine reine Vernunft? 2) kann ſie ohne etwas, das nicht ſie ſelbſt iſt, **dargeſtellt** werden?

Ferner: Geſetzt, reine Logik ſey die eigentliche wahre Philoſophie — wenn Jacobi und Du unter reiner Logik verſtehet: „durchaus ſich ſelbſt verſtehenden, ſich „wechſelſeitig in ſeinen Symbolen erklärenden, als **Arithmetik, Geometrie,** und **Ethik,** „ſich bewährenden, allgemeinen, allgemeingültigen, und allgemein geltenſollenden „Ausdruck des **Menſch** in uns gewordenen „**Logos**" — ſo iſt es wenigſtens die Philoſophie, die meine ganze Seele, als Baſis menſchlicher Erkenntniß, ſucht — Geſetzt, ſage ich, reine Logik ſey die bisher verfehlte Wahrheit, wie ſollte ſie ſich in Worten nicht etwas lebendiger ausdrücken, als in Linien und Zahlen? Was ſind dieſe Worte, wenn ſie gar nichts Bildliches haben? Schlechte Zeichen, mein Reinhold, weil ſie für den reinen Begriff nicht einfach genug ſind! Sie müſſen als Worte durch das lebendige Bild, welches den Zahlen fehlt, vergüten, was ihnen an figürlicher Unverkennbarkeit abgeht — ſie müſſen durch Leben des

Bildes, Lebhaftigkeit der Farbe, und Ansprechen des Gemüths, (welches den richtigen aber todten Figuren der Geometrie fehlt:) vergüten, was ihnen an Bestimmtheit abgeht — mit einem Wort, sie müssen nicht bloß gedacht, sondern gefühlt werden können. Verzeihe mir diese Mittheilung meines Mißbilligens des durch ewige Verdeutlichung unsichtbar werdenden Vortrags deines gewiß an sich eben so klaren als hellen Denkens — verzeihe mir sie, wenn sie Dir nicht sogleich (nach dem was ich Dir sonst über deinen Werth und deine Würde eben so wahr äußere) als höchste Huldigung meiner Dich liebenden Seele einleuchtet. — Wahrlich, mein Reinhold! kein Sterblicher liebte Dich je inniger als der von Dir in seiner Schwäche zwar gekannte, in der Art seiner Stärke aber theils überschätzte, theils verkannte Baggesen — und schwerlich verehrt und bewundert Dich jetzt unter den Lebenden Einer, wie er! Laß es Dir auffallen, daß dieser dein treuer Jünger und Schüler, der Dich in 99 Hundertheilen deiner Offenbarung, wie seine eigene Gedanken versteht, in einem einzigen besondern Hundertheilchen Dich nicht versteht, und schließe daraus, wie Dich Andere verstehen müssen. Gieb diese diejenigen, für die Du schreibst, beleidigende künstliche Verdeutlichung deines natürlichen Stils auf! Schreibe, wie Du denkst — nicht wie Du nichtdenkst (jedes eingeschaltete **als solches** ist ein Nichtdenken als solches) und belehre die Menschen menschlich, d. h. durch Mitanwendung deiner Bildkraft, die auch eine göttliche Kraft des fleischgewordenen Logos, in ihrer Reinheit, ist! Es liegt mir um so mehr am Herzen, weil ich überzeugt bin, Du könntest uns, und vielleicht Du allein, das Höchste liefern was menschliches Denken bis jetzt zu liefern im Stande ist. Doch was weiß ich? hast Du es vielleicht schon geliefert? Rede

ich Dir in allem diesen vielleicht von einem von Dir längst vergessenen Traum? Ich Armer, weiß ja nichts von Deinen philosophischen Arbeiten seit den Beiträgen — weiß nicht einmal, ob Du seitdem etwas herausgegeben hast — weiß auch nicht einmal, ob Bardili noch dein Messias sey? Wenn er es noch ist, gestehe ich Dir, daß ich ihn zwar für einen weit besseren Propheten, als Kant, oder Fichte, oder Bouterweck, oder Schelling, aber so wenig für den wahren Messias, daß ich ihn vielmehr nur für einen Apostel des Leibnizirten Descartes halte. Uebrigens war mir bei deiner apostolischen Demuth von jeher zu Muthe, wie bei des Socrates, wenn er öfters behauptet, „er lerne Alles was er wisse von diesem oder jenem Sophisten." (Christus war doch das Muster aller Tugenden; indessen übertrieb er nie die Bescheidenheit so weit, zu behaupten: er sey nur ein Erklärer und Erläuterer des Moses, wenn auch des Gesetzes überhaupt, das wohl auch mehr oder weniger diesem besonderen Gesetzgeber hätte vorschweben können. Wenn die übrigen Philosophen zu viel Eigendünkel haben, so scheinst Du, mein Reinhold, von jeher zu viel Bescheidenheit gehabt zu haben; denn diese als ein Mehrhalten auf fremde Fähigkeit wie auf eigne, kann auch übertrieben werden. Wenn ich jetzt deine Theorie d. V. V. lese, fällt mir auf, daß Du damals schon weiter warst als Fichte je gekommen — so wie deine Briefe über die kantische Philosophie mehr Philosophie enthielten als die kantische Kritik selber (die meiner innigsten Ueberzeugung nach das Gegentheil aller Philosophie, so gar der sceptischen, die philosophischer ist) enthält. Gott verzeihe Dir diese Bescheidenheit! Was weiß ich aber in meiner Unwissenheit seit Jahren, wie es in dieser Rücksicht mit deinem Philosophiren jetzt steht? Ob Du nicht vielleicht eben so tief auf Bardili wie auf seine

Vorgänger, nachdem Du ſie nach und nach Alle in ihrer möglichſten Herrlichkeit gezeigt, d. h. das Wahre in ihnen hervorgehoben und durch deine reinere Seele zurückgeſtrahlt, jetzt herabſchaueſt. Dies ſollte mir aber leid thun. Denn ob ich gleich Mühe habe, mich mit gewiſſen Bardiliſchen Schwabitäten, zumal mit ſeinem äußerſt langweiligen Tabaksdiſcurs über das Verhältniß des Verſtandes zur Rechtſchaffenheit — wo Verſtand wenigſtens Vernunft heißen ſollte — auszuſöhnen; ob ich ihn gleich wegen ſeines beinahe Kantiſchen Haſſes aller Phantaſie (die ſchönſte Gabe Gottes unmittelbar nächſt der Vernunft) nicht lieben kann — ſo hat doch kein Denker (Plato ausgenommen) tiefer in meine eigene Denkkraft hineingeblitzt, als er in einzelnen Stellen ſeines nächtlichen Grundriſſes. Zweitens habe ich, wie bei keinem, bei ihm meine Lieblingsparadoxen, wovon ich wähnte, ſie wären allein auf meinem Boden gewachſen, und wahre individuelle Entdeckungen, gefunden. Als ich ihn, unmittelbar nach meinen eigenen Verſuchen, mich allein im Denken zu orientiren, las, ſtieß ich alle Augenblicke auf kühne Behauptungen, die ich mir, als kühne Behauptungen, beinahe wörtlich niedergeſchrieben. So fand ich in ihm z. B. meine Bemerkungen über die Copula — über 1 — und nicht weniger das Waſſer auf meine Hauptmühle: „Geſetz des Denkens: Jedem wirklichen Dinge kommen widerſprechende Merkmale zu, die als einander beſtimmende (nicht aufhebende) Prädicate eines und deſſelben gedacht werden müſſen — und auf dieſem wirklichen ſubjectiven Widerſpruch beruht die objective Möglichkeit einzelner Weſen." Ich weiß nichts, oder ich weiß, daß Erſcheinung ſo wenig bloßes Seyn, als bloßer Schein iſt; am allerwenigſten aber **beides** (das weniger als Nichts ſeyn

würde) **unitiv** — ſondern beides **alternativ** ſey — und Beſtätigung dieſer urdoppelten Anſicht (**An** und **Sicht** des Seyns) glaube ich in Bardili zu finden. Kant hat das „An" verworfen, wodurch nur ſeine ganze künſtlich zuſammenkritiſirte Welt, trotz dem herrlichen Phänomen des Gewiſſens darin, nichtig wird — wie Du aber das „Sicht" verwerfen kannſt, ohne deine Welt auch zu vernichten, begreife ich nicht; denn ich kann ſo wenig die „Scheinung" von der **Erſcheinung** trennen, als „**Er**" darin und davon ſich trennen läßt. Mit dem Denken, als Denken, kann ich in Ewigkeit nicht ausreichen — mit bloßer Logik in Ewigkeit weder zum Logos noch zum Alogen kommen. Mir dünkt, Gott habe mir die Logik zu Etwas, das nicht bloße Logik iſt, gegeben. Es iſt ja nicht genug, daß ſey; es muß ja etwas ſeyn. Darum eben ward — oder vielmehr iſt (denn Alles war und wird iſt im Ewigen iſt) Gott **Gott** d. i. Schöpfer. Mit dem Schöpfer iſt aber die Schöpfung — mithin urſprüngliche ewige Erſcheinung gegeben — ewiger unwandelbarer **Er** und ewig wechſelndes und wandelbares **Scheinen** — mithin ewiger urſprünglicher Dualismus. Mir geht alles Denken aus, wenn ich mir dieſen urſprünglichen (für mein Denken wenigſtens nothwendigen) Dualismus wegdenken will. Er läßt ſich aber nicht wegdenken; denn ſogar im Bruniſmus und im Spinoziſmus iſt ein verſteckter Dualismus — eine Lichtſeite und eine Schattenſeite nehmlich: Das Ganze und der Theil. Wie alſo durchs Denken als Denken (auch das Prius κατ'ἐξοχήν darin angenommen) eine Welt zu Stande kommen kann — begreife ich nicht, wenn nicht das Posterius κατ'ἐξοχήν zugleich angenommen wird — und dann haben wir ja Platoniſchen, Descartiſchen, Leibniziſchen, Newtoniſchen und Jacobiſchen Dualismus. Wie man über-

haupt durch bloße Logik zu einem Ding komme — durch bloßen Geist zum Fleisch, begreife ich nicht.

Doch es ist Zeit, daß ich dieses Schwatzen in die Luft hinein, das, so ernsthaft es mir auch ist, Dir vielleicht sehr spaßhaft scheinen wird, abbreche. Müßte ich doch ein ganzes Buch schreiben, um es als Nicht Bloßes Schwatzen zu bewähren. Trotz dem Nichtbegreifen deines ewigen Suchens einer einzigen und individuellen, allgemein geltenden, aus einem einzigen Prinzip deducirten vollständigen Philosophie — trotz dem schlechterdings nicht Verstehen Deiner Elemente des rationalen Realismus — waltet in meiner Seele eine fast religiöse Ueberzeugung ob: daß wir doch am Ende eines Sinnes, eines Glaubens und eines Wissens seyen. Denn überall, wo Du gegen die andern Systeme philosophirst, bin ich ganz deiner Ueberzeugung. So geht mir mit Dir, wie mit Jacobi: alle Ausfälle Eurer Gedanken bewundre ich; ich sehe alle Eure Euch anfallende und belagernde Feinde, alle Feinde der Wahrheit, von Euch geschlagen, fühle die Ueberlegenheit Eurer Stärke und Eurer Waffen; nur kann ich Eure Festungen, von wo aus ihr die Wahrheit vertheidiget, nicht sehen, mir keinen Begriff von ihren Wällen und Thürmen, Schanzen, Gräben, Brunnen und Bäckereien, als Festungen machen. Das Denken als Denken kömmt mir zwar deutlicher als das Glauben als Glauben vor — das Glauben als Glauben zwar klarer als das Denken als Denken. Allein bei'm bloßen Denken kann ich noch weniger etwas fühlen, als beim bloßen Glauben etwas begreifen. Jacobis Festung kömmt mir vor, wie ein Graben ohne Wall — Deine wie ein Wall ohne Graben. Der Unterschied ist aber zwischen Euch, daß er nicht behauptet, seine Festung sey ein Gebäude, er nennt sie schlechthin einen bloßen Standpunkt. Du bin-

gegen behauptest, die deinige sey ein Gebäude gleicher Art, wie die Festungen der Wahrheitsfeinde — auf dem festen Boden des Wissens, wissenschaftlich angelegt, mit allen nothwendigen aprioriſchen Fortificationen. Jacobi greift die Feinde an, und ſchlägt ſie wie der Todesengel in der Nacht die Ammoniter, ſie wiſſen nicht wie, noch woher; und ſie liegen todt da, ohne eingeſehen zu haben, wie ſie möglicherweiſe von unſichtbaren Waffen haben getroffen werden können — weswegen ſie denn auch, nach einiger Beſinnung (in wiefern ſie als Wiſſer wirklich auch nicht geſchlagen worden) wieder aufſtehen. Du, gelagert aber in dem Wiſſen des Wiſſens, überall ſichtbar in allen deinen Anſtalten gegen ſie, ſtellſt deine Thürme den übrigen gegenüber, ſchlägſt ſie zwar (und ſie ſtehen nicht wieder auf; denn ſie ſehen ein, daß ſie todt geſchlagen ſind) aber — es kommen immer Andere mit neuen Thürmen wieder. Sie lernen nehmlich, durch den ewigen Krieg, immer beſſer die Taktik.

Giebt es denn gar kein Drittes, mein Reinhold! zwiſchen dem Glauben als Glauben, der nur Tugend — und dem Wiſſen als Wiſſen, das nur Kenntniß befördert — keine Tugend und Kenntniß gleichbefördernde Weisheit? Sollte Philoſophie nur — entweder, nach Jacobi, bloß practiſch, oder, nach Dir, bloß theoretiſch ſeyn? oder ſollte ſie nicht vielmehr ein Streben nach einer **erkenntlichen** *) **Erkenntniß** ſeyn = nach einem verſtändigen Glauben, und einem vernünftigen Wiſſen in inniger Vereinigung der zween Urkräfte unſeres dualiſchen, das heißt bedingten und unbedingten, Seyns? Sollte die Philoſophie in ihrer Richtung, auf ihrem Gange, in ihrem Ver-

*) Dankbaren. Es iſt ſchön, daß das deutſche Wort Erkennen auch eine practiſche, religiöſe Bedeutung hat.

fahren, nicht die Diagonale alles wirklichen Daseyns einschlagen, das so weit unser symbolisches Wahrnehmen reicht, nirgends einseitig ausfällt, und jede grade Linie wie jeden vollkommenen Cirkel außerhalb der bloßen Vernunft unmöglich macht, die Diagonale des endlichen Unendlichen?

Du dringst auf Wissen, aller Philosophie einmal für allemal, Ende machendes Wissen. Dir genügt nicht, Gottes Daseyn im Glauben kräftig und klar wahrzunehmen, Du bist nicht zufrieden, bis Du es ruhig und deutlich, wie die Rechtwinklichkeit, demonstriren kannst. O! mein Reinhold! Der gewußte Gott ist kein Gott — ist Schatten der Gottheit — wie der gewußte Triangel Schatten des Krystalls. Ich dringe auch auf Wissen, aber nur in und für die Wissenschaften — nicht in und für die Philosophie. Diese an der Spitze aller Wissenschaften ist keine Wissenschaft, kann und soll keine seyn — würde sie's, würde ich wieder nach einer Philosophie fragen, die sie begründete. Darum mache ich aber nicht sogleich den Jacobischen Salto mortale des blinden Glaubens — sondern einen Salto vitale des sehenden Glaubens — und — welchen? fragst Du. Den individuellen Sprung, mein Reinhold, in individuelle Speculation — die nur, als System meiner Wahrheit, befriedigend seyn kann — hinein, so wenig verlangend, daß jeder andere Metaphysiker in dieser an mir selbst erbauten Wohnung hausen solle, als die Schnecke verlangt, daß jede andere Schnecke in ihrem Gehäuse, oder die Sonne, daß jeder Fixstern in ihrem System sich logiren — (ich möchte sagen λογεῖν) — als Logos wohnen — solle. Auch ich werde vielleicht eine Mikrokosmologie einst herausgeben. Sie wird aber weder allgemeine Wissenschaftslehre — noch allgemeine sonstige Lehre heißen, sondern „Individuelles System der

Vernunft, oder Beſchreibung des ſelbſterbauten Gedankenhauſes, worin mein Geiſt wohnt," und an der Thüre ſoll mit großen Buchſtaben geſchrieben ſtehen: „Est hic, est Ulubris, animus si deficit aequus." Ueber der Thüre jedes Syſtemes des Wiſſens für Alle, jedes allgemein geltenden reinen Syſtems, glüht mir die fürchterliche Danteſche Inſchrift auf der Höllenpforte aus zwei hohlen Augen der unendlichen Endlichkeit und der endlichen Unendlichkeit entgegen: „Lasciate ogni speranza voi ch' intrate!" Vergleichen Höllen des Denkens als Denkens, des Speculirens als Speculirens, des Grübelns als Grübelns, des Wiſſens als Wiſſens in ſich ſchließen — wollen wir den übermüthigen Cherubim und Seraphim, die ſich gegen den Herrſcher der Elohim auflehnten, den Lucifern überlaſſen, und uns, beſcheiden, mit der uns im Himmel angewieſenen Sphäre, die ringe umgrenzt iſt, begnügen. Auch was andere Syſteme betrifft, wollen wir in letzter Inſtanz uns geſagt ſeyn laſſen: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet!" Denn wenn es Höllen ſind, ſind ihre Bewohner unglücklich genug. Wir wollen für ſie beten. —

11.

Baggeſen an Reinhold.

Marly la Machine, près St.-Germain en Laye, Département de Seine & Oise, den 2. Auguſt 1810.

Verzeihe mir, mein theuerſter Reinhold, daß ich, nach meinem letzten philoſophiſchen Bombardement (das dir wohl eben ſo unvermuthet kam, als damal Kopenhagen das engliſche), ſobald wieder in deinem geiſtigen Kielerhafen erſcheine. Wenn Du Dich auch ſchon längſt von jener gewaltſamen Ueberraſchung erholt haſt, in wiefern Du bald entdeckt haben wirſt, die ſo furchtbar drohenden Linienſchiffe und Fregatten meiner ſymboliſchen Logik ſeyen meiſtens nur Nußſchaalen mit Maſten von Zahnſtochern und Segeln von weißen Roſenblättern (wie ich dergleichen ſchon in meiner Kindheit baute, und auf Waſſen dahinſegeln ließ) einige darunter gar wohl, und waſſerziehend — ſo iſt mir dieß doch nicht genug; ich muß Dir eiligſt ſagen, daß ich ſelber keine höhere Meinung von jener Flotte habe, obgleich die Expedition (die aber zu flüchtig geſchah), wirklich erſt nach vorangehenden großen und ernſtlichen Zurüſtungen beſchloſſen wurde. Die Kleinheit der Schiffe, die Winzigkeit ihrer Maſten und Segel iſt es nun zwar nicht, worüber ich mich jetzt ſchäme — denn, wie wir beide wiſſen, Gedanken, als Gedanken, leiden keinen Quantitätenun-

terſchied — nur die Hohlheit einiger darunter, worauf ich mich jetzt auf einmal beſinne — und der falſche Angriff theils auf Bardilis Denken — theils auf Deine Elemente des Denkens als Denkens, als Elemente des Denkens als Denkens — machen mich in einem Grade jetzt philoſophiſch erröthen, daß ich gern die ganze Expedition zurücknähme, wenn ich könnte. Da ich das nun nicht kann, ſo bleibt mir nichts übrig, als Dir eiligſt zu melden, worauf ich ſie jetzt, nach genauer eingeholtem Bericht von den wahren Verhältniſſen zwiſchen Bardilis, Deinem und meinen — Gedanken-Staaten, reducirt wünſche.

Zuerſt alſo nehme ich, nachdem ich des unbegreiflich tiefen und feinen groben Schwaben platoniſch-göttlichen Grundriß der erſten Logik zum drittenmal — eigentlich zum erſtenmal — geleſen habe, zurück, was ich über ſeinen Mangel an Posterius κατ' ἐξοχήν, und ſeine Logik, als bloße Logik, in der Bedeutung genommen, worin Du ſie S. 159—160 in Deiner (noch immer köſtlichen Abhandlung von dem Bedürfniſſe einer neuen Theorie des V. V.) nimmſt, als wäre ſie nicht zugleich Ontologik, Anthropologik und Theologik: nach meinem eigenthümlichen Namenausdruck der Philosophia prima Symbolologie — geſchwatzt habe. Kein Denker hat meines Wiſſens je reiner gedacht, als Bardili — ſein Grundriß iſt mir das bisherige Non plus ultra deutſcher Gründlichkeit — und ich begreife jetzt vollkommen den Enthuſiasmus, womit Du Deine ganze Seele in dies Johannis-Evangelium des Denkens hineinſenkteſt. Mein Enthuſiasmus iſt vielleicht nicht kleiner oder weniger glühend, in gewiſſen Momenten — nur daß ich dieſem, als ſolchem, nicht länger wie ehemals, traue, mich wohl erinnernd, daß ich bei'm Einleuchten jedes anderen Evangeliums

der Wahrheit, bald Christus, bald Sokrates, bald Marcus Aurelius, bald Plato, bald Kant, bald Jacobi, bald Reinhold, bald Fichte sogar, in den Momenten, worin die reine Vernunft aus ihnen sprach, zurief: „Herr, wo sollten wir hingehen als nur zu Dir? Du hast ja Worte des ewigen Lebens?“ und jetzt nie mehr vergessend, daß es doch ja nur Worte des ewigen Lebens sind — nicht das ewige Leben selbst (das nur in Gott) auch nicht einmal Gedanken dieses ewigen Lebens (die nur in mir selber), als solche, seyn können. Inniger liebe ich, und bewundere ich, als je, aber ausschließend — nichts als Gott. Denn, mein Reinhold! (dies nur in Parenthesi) jede ausschließende Bewunderung irgend eines anderen, wäre es auch noch so sicher eines wahren Messias, führt, in wiefern dieser andere Fleisch gewordener Logos ist, so gut wie wir, mithin, trotz aller blendenden Herrlichkeit, unseres Gleichen, eben so gewiß als unmerklich zur Selbstbewunderung.

Zweitens — nehme ich zwar nicht Alles aber weit das Meiste zurück, was ich gegen deine Darstellung der Elemente des rationalen Realismus, eingewendet habe. Kann ich, wenn auch nicht im Denken ungeübter, doch im doctrinalen methodischen Vortrage des Denkens durchaus ungeübter, nicht einmal methodischer Schüler, einen im wissenschaftlichen Vortrage graugewordenen, mit lauter Lorbeeren wegen dieses Vortrags allgemein bekrönten Lehrer — darüber zur Rede stellen, wie er es anfängt, academischen Jünglingen das Denken als Denken beizubringen — ohne mich in meinen eigenen Augen, nach einiger Ueberlegung, als ein wahrer Jon (im platonischen Gespräche von der Poesie) lächerlich zu machen. Ich bitte Dir also meine unbesonnenen Vorwürfe über Dein wiederholtes als und dergleichen, mit tiefempfundener Scham über meine Rhapsoden An-

maſſung: „Die Feldherrnwiſſenſchaft des Denkens“ = „the militari discipline of thoughts“ beurtheilen zu wollen, hier ab. Ich habe Deine Elemente wieder, zwar mit unendlicher Anſtrengung und Mühe, aber mit belohnter geleſen. Gerne möchte ich ſie jetzt mit Dir durchleſen, um Dir mündlich anzudeuten, was ich auch als bloßer Rhapſode darin unvollkommen finden darf — wenigſtens in wiefern es ja nicht bloße Vorleſungen für Zuhörer — ſondern auch Darſtellungen für Leſer meines Schlages ſind. Hier nur eine einzige Anmerkung. Warum ſind die lateiniſchen Worte: *Diversität, Disjunction, Prius, Manifestation, Revelation etc.*, deutſchen Worten für dieſelben Gedanken vorzuziehen — zumal in der Darſtellung einer Elementarphiloſophie (ich würde ſie Grundphiloſophie o. Grundſuchen der Weisheit nennen) die ja nichts mit den bisherigen Praenotionibus philosophicis gemein haben ſoll? Denkſt du bei *Diversität* etwas anderes als Verſchiedenheit? bei *Disjunction* etwas anderes als Unterſcheidung? bei *Prius* etwas anderes als Erſteres? bei *Manifestation* etwas anderes als Offenbarung? bei *Revelation* etwas anderes als Enthüllung? Ich frage. Meine Frage rührt daher, weil ich ſehr viel, mit Recht oder Unrecht, darauf halte: **Eins und daſſelbe Denken in einer und derſelben Sprache ſo lebendig als möglich, und ſo gründlich als möglich,** (d. h. auch wo man kann, in mit ihren *prius* verſehenen Worten) **vorzutragen.** Mich ärgert „das disjungirende Denken“ in einem deutſch-unterſcheidendem Denken, als ein lateiniſch oder franzöſiſch- oder wenigſtens ſcholaſtiſch unterſcheidendes Denken, das nichts mit dem meinigen, als ſolchem, ſo wenig als mit dem Denken überhaupt, zu thun hat. Nun kann ich, als ſelbſtdenkend, nicht überhaupt denken, eben ſo wenig, als beſtimm-

ter Leser, einem Ueberhaupt-denken folgen; das Denken, das mir vordenkt, und das Denken, dem ich nachdenken soll, muß also bestimmt, und gegenseitig gleichbestimmt in der gemeinschaftlichen Sprache seyn. Freilich giebt es gewisse Worte, die obgleich fremden Ursprungs, bis weiter geduldet werden müssen (wie Materie, Form, Object, Subject z. B.) allein nur weil keine gleichbedeutende vorhanden, oder weil sie schon einheimisch geworden, oder weil sie von allen Schriftstellern gebraucht sind. Allein warum Thesis, Antithesis, Hypothesis und Synthesis in einer Sprache mit Satz, Gegensatz, Untersatz (Voraussetzung) und Verknüpfungssatz (Zusammensetzung) abwechseln sollen, sehe ich nicht ein. Sagt doch Bardili selbst irgendwo, daß man im Philosophiren wohl daran thäte, sich an die deutsche Sprache zu halten, und führt dafür Leibnizens „Les langues sont les miroirs de l'esprit humain" an. Ich halte mich an Leibnizens gewähltem Bild, und behaupte, daß jedes fremde Wort den sich in der Sprache spiegelnden Geist ohngefähr so stört, wie ein heterogenes Glastheilchen im Spiegel das Bild darin. Doch genug von bloßen Worten — die indeß nie bloße Worte sind! Was ich heute hauptsächlich auf dem Herzen habe, sind die hohlen Gedanken-Nüsse in meinem vorigen Brief, an deren Löchern meine Eilfertigkeit im Schreiben Schuld war. Dergleichen waren mehrere, allein dasjenige, das Dir nothwendig als ein Loch an sich (das Hohle der Hohlheit) hat vorkommen müssen — und dich zu dem Schluß berechtigt haben, es sey mit meinem ganzen Denken und Philosophiren am Ende nur phantastische Witzelei, muß hauptsächlich von mir erklärt werden. Ich besinne mich nehmlich, daß ich Dir etwas von einem mir einleuchtenden Gesetz, das im unmittelbaren Widerspruch gerade mit dem allen vernünftigen Menschen ein-

leuchtenden Geſetz des Widerſpruchs ſteht, zu voreilig aus meinem eigentlichen in petto der Symbolik herausgeſchwatzt habe. „Jedem wirklichen Dinge kommen widerſprechende Merkmale zu u. ſ. w.“ Ohne weitere Erklärung, was ich dabei denke, muß dies Dir noch abſurder vorkommen, als irgend etwas, das ein Hegel, oder vollkommen wahnſinniger Schellingianer je der Vernunft zu trotz hat ſagen können. Nun erlaubt mir freilich meine Zeit (die, trotz Kant, eine andere als die Nachbarzeit daneben iſt) mir nicht dies vollſtändig zu erklären — ich müßte dazu meine ganze Symbolik abſchreiben — allein ich hoffe doch in einigen Zeilen Dir genug ſagen zu können, um die Vermuthung bei Dir zu erregen, ich habe was Vernünftiges damit meinen können. Wenn ich nehmlich behaupte, daß jedem wirklichen Dinge widerſprechende Merkmale zukommen, ſo verſtehe ich erſtlich nur einander widerſprechende Merkmale darunter. Plus und minus, z. B., widerſprechen unſtreitig contradictoriſch einander — indeſſen können und müſſen ſie in allem Polariſchen zuſammen gedacht werden. Alles und Nichts ſind ſich widerſprechende Merkmale — doch können und müſſen ſie in jedem beſtimmten **Etwas** nicht bloß zuſammen gedacht, ſondern ſogar auf mehrere Weiſen verknüpft werden. Ich kann mir nehmlich Etwas, als ſolches und weiter nichts als ſolches — unabhängig von aller Beſchaffenheit — als bloßer Grundriß ſo zu ſagen eines möglichen Stoffes) Etwas als Etwas, nicht anders denken, oder richtiger: vorſtellen — denn Etwas als bloß Etwas denken iſt bloß vorſtellen — als wie Nichts Alles = Alles + Nichts. Denn in meinem Denken als Denken vor aller Vorſtellung, kömmt Nichts als Unendliches vor, und dieſem Unendlichen ſteht noch nichts Endliches gegenüber (denn ſonſt wäre ja ſchon

die Vorſtellung da) ſondern, weil wohl zu merken mein Denken, als mein Denken dennoch ein endliches o: 1, zwiſchen Denken und Nichtdenken nach und nach einerſeits (da ich zu denken anfangen und zu denken aufhören kann), 2, auch ſelbſt als ein Alles Denken ringsumgränzt iſt (weswegen wir Sterblichen immer jedes All rund denken), 3, ein zwar immanentes aber nicht emanirendes Denken iſt (das in und durch ſich ſelbſt Alles erfüllt), ſteht dieſem poſitiven Unendlichen des Denkens allerdings ein anderes eben ſo unendliches Nichtdenken gegenüber — das nichts Endliches, aber **abſolutes Nichts** iſt. Wenn ich mir nun ein Etwas, was Endliches, außer meinem Denken mir vorſtellen will, ſo kann ich es nur durch eine Verbindung, die in's Unendliche anders ſeyn kann, dieſer beiden unendlichen Data, durch eine Zuſammenſetzung aus dem unendlichen Licht des Denkens und ſeines Schattens, — zu Stande — zum Gegenſtande bringen = Alles + Nichts = Etwas. Zweitens kömmt das ſich widerſprechende Alles und Nichts in mein Etwas durch eine noch andere Verknüpfung. Ich kann mir nehmlich kein Etwas grenzenlos denken. Auf der anderen Seite hat aber mein Denken als Denken keine Grenze. Nicht-Grenze = Alles und All-Grenze = Nichts, treffen alſo ebenfalls in und an demſelben zuſammen. So ebenfalls — und dahin wollte ich eigentlich, mit meinem Satz — kommen jedem wirklichen (endlichen) Dinge, wenn ich es mir denken (hier nicht bloß vorſtellen) ſoll, das einander entgegengeſetzte, aber (Gott ſey Dank! nicht darum aufhebende Seyn und Nichtſeyn zu. Das einzige Seyn, woran kein Nichtſeyn haftet, iſt Gott. — Das einzige Nichtſeyn, woran kein Seyn haftet — iſt das was Daſeyn würde, wenn Er nicht wäre = Abſolutes Nichts, auch ſogar undenkbares und unträumbares

Nichts. Was ist aber in einem mit seinem Prius (wie ihr es nennt) versehenen Universum Nichts, jenes Nichts, das ich als Nichtdenken, als Grenze des Alls, als Schatten des Seyns, annehme? frägst Du. Warum frägst Du mich nicht auch: was Gott ist? Ich kann so wenig mein tiefstes eigenes Ich als Sein höchstes, über dem Denken erhabenes, alles Denken begründendes Wesen begreifen. Nur so viel ahnde ich, daß **Gott** und **Ich** unter den möglichen Widersprüchen des Denkbaren, als das höchste und tiefste diametral und contradictorisch entgegengesetzte, im Denken als Denken, oben und unten anstehen. Wer sich ganz in sein Ich verkriechen könnte, würde die Grenze jenes mir unbekannten, aber immer drohenden Abgrunds unmittelbar berühren, wovon ich spreche, wenn ich Nichts sage, wenn ich nicht denke, und doch ahnde — **jenes ewige Nichts nehmlich,** woraus der **Unendliche** κατ' ἐξοχήν, aus unendlicher Güte, (denn nur aus einer solchen kann ich mir die Unvollkommenheit, das Uebel, und selbst die Möglichkeit der Sünde, erklären) die Welt erschaffen. —

Ich bitte Dich doch (alles wohl überlegt) treuer Freund meiner Seele — wie hättest Du aufhören sollen das zu seyn — mir ein paar Zeilen zu schreiben, damit ich wisse, ob Du noch hienieden die Wahrheit suchst, oder Deinen Weg schon in einer höheren Sphäre fortsetzest — doch in diesem letzten Fall kannst Du mir ja nicht schreiben, anders als höchstens durch einen Traum von Deinem Tode — weil ich wahrscheinlich noch in den ersten vier Wochen nicht von hier kann.

— — — —

N. S.

d. 25 August.

Ich habe einige Wochen von einer Ophtalmie gelit-

ten, bin während mehrerer Tage wahrhaft blind gewesen (zur Strafe vielleicht, weil ich mich vermessen habe, an einer Seelen-Optik zu arbeiten), und meine Augen leiden noch sehr. Unterdessen bin ich, mein Reinhold, nach Dänemark von meinem gnädigen König zurückberufen worden — und es ist wahrscheinlich, daß ich im October mit Frau und Kind Kiel passire. Bitte Gott mit mir, daß es gelingen möge!

Reinhold an Baggesen.

Kiel, d. 6. September 1810.

Am 2. September erhielt ich Dein am 2. August angefangenes, und am 25. oder 21. zuletzt datirtes Schreiben. Vierzehn Tage vorher das philosophische Bombardement, das mich als ein interessantes Kunst- und Lustfeuerwerk trefflich ergötzt, und als Probe Deines immer fortdauernden, ja stärker als je sich wieder einfindenden Interesses an Philosophie, und nicht weniger auch Deines Andenkens an mich, sehr erfreut hat. — — — — — — — — — — — — — — — —

Von meinem vorjährigen Aufenthalt in Weimar bin ich erst im October zurückgekommen. Mein Karl, den ich nach Jena gebracht habe, ist noch daselbst, kömmt aber zu Michaelis zurück, um sein letztes academisches Jahr auf die Vorbereitung zu seinem Examen zu verwenden. Meinen Schwiegervater (Wieland) habe ich

gesünder und munterer angetroffen, als ich ihn vor 16 Jahren verließ, ja! als ich ihn vor 26 Jahren zuerst kennen lernte. Es hat mir in dem ästhetischen Weimar sehr wohl behagt, und ich habe eine geraume Zeit nach meiner Zurückkunft, besonders nachdem Kiel durch die Entfernung unserer holden Königin, welche es vier Jahre hindurch erheiterte und verschönerte — verödet worden war, eine Art von verdrüßlichem Heimweh empfunden, das sich noch immer von Zeit zu Zeit einfindet. In Weimar habe ich eine Rüge einer merkwürdigen Sprachverwirrung unter den Weltweisen, im Verlag des Industriecomptoirs drucken lassen, und am Johannisfeste in der Loge eine Rede gehalten, die ebenfalls gedruckt worden ist. — In der langen Zeit seit meinen letzten Beiträgen habe ich mich nach und nach von dem mir immer drückend gewesenen Buchstaben der Bardilischen Logik so gänzlich unabhängig gerungen, daß ich nun selbst große Mühe habe, wenn ich in den Beiträgen nachschlage, mich selber zu verstehen. Du kannst die leidigen als, die mir damals unentbehrlich schienen, die Worte Identität, Nichtidentität, Diversität, Disjunktion u. s. w. den ganzen ausländischen Jargon meiner vorigen Sprache nicht entschiedener mißbilligen als ich selbst. Ich habe eine Ansicht der Philosophie als Vorübung nach der wahren Erkenntniß der Wahrheit errungen, die sehr einfach ist und sich nur durch treues Festhalten an den allgemeinen Sprachgebrauch, der sich nicht weniger von jedem particulären einer Schule als von dem gedankenlosen vulgären unterscheidet, darstellen läßt. Der erste Versuch meiner neuen Ansicht und Darstellung der Philosophie als der Wissenschaft der Wahrheit im Allgemeinen in ihrem Unterschiede von der Wahrscheinlichkeit im Besonderen

und Einzelnen, ist 1808 gedruckt unter dem Titel Anfangsgründe der Erkenntniß der Wahrheit, in einer Fibel für noch unbefriedigte Forscher nach dieser Erkenntniß. Aber seitdem sind mir über das πρῶτον ψεῦδος neuere und hellere Aufschlüsse geworden, in der Wahrnehmung, daß die Vieldeutigkeit der bilderlesen Worte, mit der sich die speculative Philosophie behelfen muß, und welche den sogenannten sciences exactes — welche ihre Begriffe durch Figuren, Zahlen und Bilder unterstützen, nicht im Wege ist, jene Vieldeutigkeit, durch welche die Metaphysik immer ein Kampfplatz der Wortstreitigkeiten war, ihr Systemwechsel ein bloßer Wechsel von Wortbedeutung ist, und das Einverständniß in jeder Schule nur in der Einerleiheit zwischen Worten besteht — zu heben sey, daß es eine ursprüngliche Vieldeutigkeit gebe, die jeder Anderen zum Grunde liegt, und die in der Vieldeutigkeit der Worte Einheit, Einerleiheit und Zusammenhang, und der Worte Verschiedenheit, Unterschied und Gegensatz liegt, welche bald nur als sinnverwandt, bald aber als gleichbedeutend gebraucht — ein verwirrendes Schwanken in den ersten Grundbegriffen der menschlichen Erkenntniß, eine bewußtlose Verworrenheit in dem Unterscheiden und Vereinigen, worin unser Denken besteht, herbeiführen und unterhalten. Das Eine was mir jetzt Noth scheint, ist also eine Synonymik für die bilderlesen Worte. Einheit soll nicht mehr bald Einerleiheit, bald Zusammenhang, bald die beiden zum Grunde liegende Einheit als solche, bald dieses alles in und durch einander bedeuten — Gegensatz nicht mehr bald die Verschiedenheit, bald den Unterschied, bald ein angeblich gemeinschaftliches von beiden, bald dieses Alles durcheinander. Der nichttrennende Un-

verſchied, der nur der Einheit eigen iſt, und der trennende, der der Verſchiedenheit zukommt, ſoll nicht länger unter dem Namen Unterſchied überhaupt begriffen werden — desgleichen auch die nichtmiſchende Zuſammenſetzung und die miſchende — der Nexus — und die Exhibition und Solution. Mit einem Worte! ich ſehe ein, daß man die Rechnung ohne den Wirth mache, wenn man an eine Philoſophie denkt, bevor man **feſte** Gedankenzeichen hat. Dieſe ſind freilich da, beſonders in unſerer Mutterſprache — aber es iſt nothwendig, ſie aus dem durch den Vulgären und mancherlei Particulären — verdunkelten allgemeinen Sprachgebrauch erſt hervorzuſuchen. Ein Wörterbuch der ſinnverwandten und bilderloſen Worte iſt alſo meine gegenwärtige Aufgabe, an der ich die übrigen Tage meines Lebens zu arbeiten habe. Die Philoſophie findet ſich dann von ſelbſt. Als reine Philoſophie wird ſie ſehr kurz ausfallen, indem ihr ganzer Inhalt zwiſchen der Einheit, als ihrem höchſten, und der menſchlichen Individualität im Allgemeinen als ihrem unterſten Begriff eingeſchränkt iſt; und alles was zur Individualität im Speciellen gehört, der Erfahrung alſo dem Empirismus anheim fällt. Und ſo dürfte es denn gleichwohl nur nicht ganz mißlingen, zum Einverſtändniß der Wahrheitforſcher — das ich ſeit 25 Jahren als nothwendig und möglich verkündigt habe, etwas beizutragen.

Mit Frau und Kind, ſchreibſt Du, werdeſt Du kommen. Gott gebe ſeinen Segen dazu. Bei der Abneigung Deiner Frau vor Kopenhagen, Klima u. ſ. w. ſetzt dieſes von ihrer Seite ein großes Opfer, eine Selbſtverleugnung voraus, die ſchwer zu beſchließen, noch ſchwerer auszuführen iſt. **Gott ſegne euch.**

Dein

Reinhold.

III.

Baggesen an Reinhold.

Paris, den 17. September 1810.

Durch Platos, Jacobis und Deine Schriften (bis 1801) in den zwei letzten Jahren meines bis dahin philosophisch vegetirenden, höchstens metaphysisch animalischen Lebens, zum logischen Selbstbewußtseyn geweckt, und zum religiös-geistigen Leben innigst, aber nicht mehr dunkel, getrieben — fieng ich (wie ich Dir in meinen zwei Vorigen ausführlich berichtet habe) in meiner Einsamkeit an, auf meine Weise, mit den mir verliehenen Mitteln, auf dem mir möglichen Wege, das Eine, was dem endlichen Geiste Noth ist, methodisch zu suchen. Außer den empirisch- und speculativ wissenschaftlichen Vorkenntnissen, die ich schon in der Polterkammer meines unaufgeräumten Gedächtnisses vorräthig hatte, sammelte ich noch in den Schriften der neuesten französischen, englischen und deutschen Chemiker, in der Experimentalphysik und einer vollständigen Naturgeschichte, einige neue — als ich inne wurde, daß ich der Materialien zur Philosophie schon mehr als genug hatte, und daß nicht die Vermehrung, sondern die Ordnung derselben dringend nöthig war. Um sie in meinem Kopfe wirklich ordnen zu können, und nebenbei dahinter zu kommen, ob mein philosophisches Talent nicht eben

je eingebildet sey, als einst mein poetisches Genie, begann ich Mathematik (wovon ich nie das Mindeste gewußt habe) nicht so sehr zu studiren — denn ich besaß kein einziges mathematisches Buch — als zu — soll ich erfinnen oder erdenken — sagen? und, als mir dieses weit über meine Erwartung glückte, gieng ich — mit einem „Auch ich kann rechnen!" muthig daran, alle meine philosophischen Kenntnisse von vorn an, methodisch, zu erneuern. Vorher aber hatte ich meine Idee einer Symbolik, und Rechnens geschrieben. Alle Jacobis Schriften, was ich von Plato hatte, Aristoteles, Bacc, Descartes, Spinoza, Malebranche, Locke, Condillac, Hume, Hemsterhuis, Kant (dreimal — von Anfang bis zu Ende — die zugleich härteste und hohlste Nuß der Philosophie) wurden bis zum völligsten Verstehen, d. h. bis zur hellen Einsicht ihrer starken und schwachen Seiten durchstudirt — desgleichen zuletzt auch Bardili. Das Resultat, in Ansehung der Befriedigung meines Suchens, war Nichtbefriedigung im Ganzen, **ohne Ausnahme**; aber Zumtheilbefriedigung, im Einzelnen, in höchstverschiedenen Graden — durch Plato, Jacobi, Hemsterhuis, so wie durch Dich, Bardili, und was ich von Leibniz kenne, im relativ höchsten — durch Aristoteles, Descartes, Spinoza, im mittelmäßigen — durch Locke, Hume, Condillac und Kant zumal, im relativ kleinsten Grade. Schlimm war es dem Fichteschen System, schlimmer dem Schellingschen von je bei mir gegangen — schlimm gieng es dem Lockischen, Humischen, Condillacschen — aber schlimmer als allen, demjenigen, worin ich selber, bis zum Erwachen, philosophisch geträumt hatte. Innigste Ueberzeugung wurde mir: daß das unphilosophischste aller philosophirenwollenden Systeme gerade jenes dogmatische, sich selbst unanalytisch wider-

sprechende — dreizüngige — nicht einmal auf eine vollständige Täuschung gegründete, gründlich grundlose Unsystem, der dreiköpfigen Kritik sey. Die Hervorbringung des consequenten Fichteschen Privations-Systems — und des absoluten Schellingschen Negations-Systems aller Wahrheit, und alles Wahren — sind seine kleinsten Sünden; denn ich sehe diese beiden Systeme als die Extreme an, wodurch das Böse, sich selber aufhebend, in's Gute zu übergehen anfängt, oder wenigstens durch seine Enthüllung das Positiv-Schädliche in's Relativ-Nützliche verwandelt. In jenem Kantischen, von mir jetzt durchaus gekannten Confusions-System aller trügenden Wahrscheinlichkeit, und aller halbwahren Lüge — finde ich die höchste Culmination der unmenschlichen, gelehrten, scolastischen, spitzfindigen, eigensinnigen, aufgeblasenen, egoistischen, vernunfthaffenden Buchstabenphilosophie, die du Philodoxie nennst, und nicht in dem ganz subjectiven Fichteschen, noch in dem ganz indifferenten Schellingschen Scheingestirn — die beide, trotz ihrer hinlänglichen Unwahrheit und Absurdität, doch in der Unweisheit und Ungereimtheit wieder bergab gehen, und sich dem Horizont der Logik, wenigstens durch Consequenz im Inconsequenten nähern. Fichte zumal ist mir äußerst ehrwürdig in Vergleichung mit Kant; ich kann (wenn ich ihn auch nicht persönlich gekannt hätte) in dem Kopf seines Systems mir eine reine Seele denken. — Der Redlichste kann eine Unwahrheit sagen — und Schelling ist mir in Vergleichung mit Kant, wenn eben nicht ehrwürdig, doch gewissermaaßen lobenswerth, in wiefern er auf allen ehrlichen Schein Verzicht thut, und wenigstens weder Religion noch Tugend heuchelt. Im Kopfe seiner Philosophie kann ich mir einen mathematischen Punkt denken. — Der Unschuldige kann toll seyn; aber Kant lügt,

und Kant heuchelt, und das kann kein Redlicher und Unſchuldiger. Verzeihe mir, Urquell aller Wahrheit! wenn ich ihm Unrecht thue! aber meine Vernunft kann ſich die Erſcheinung der Kantiſchen Schriften in ihrer Geſammtheit (und zumal in ihrer chronologiſchen Folge) ohne die Hypotheſe einer abſichtlichen Verdrehung der ihm einleuchtenden, nur nicht ihm ſelber entſtrahlten, von ihm ſelber erdachten und publicirten, Wahrheit, nicht erklären. Er ſcheint mir durchaus eine Philoſophie, von der er ſagen könnte, ſie gehöre ihm ausſchließend — eine durchaus neue, unerhörte, jede andere, ſie möchte wahr oder falſch ſeyn, wo nicht ganz aufhebende, ſo doch tief in Schatten ſtellende Philoſophie eingeführt haben zu wollen — anfangs vielleicht, wie Mahomet, als Religionsſtifter, bewußtlos irrend — ſpäter (wie dieſer) mit Bewußtſeyn trügend — zuletzt (wie dieſer) durch Angewöhnung des Trügens, an ſich ſelber glaubend. Ich richte hiemit nicht die mir unbekannte Perſon des von mir ſo lange grenzenlos geſchätzten und bewunderten Geiſtes, die Perſon des Mannes, den ich in meiner unwiſſenden Unſchuld für einen zweiten Sokrates, wo nicht Meſſias hielt, — thört von der ſcheinbaren Strenge und Erhabenheit ſeiner (wie ich jetzt einſehe) franzöſiſch republikaniſchen, d. h. leichtſinnig grauſamen — Moralphiloſophie. Denn das Seyn an Sich des Individuums darf kein Menſch, kann nur Gott richten, aber ich richte und verdamme, was ich, als Seyn an mir, richten darf, das Naturprincip jener Erſcheinung, den Verfaſſer Kant, den Profeſſor in Königsberg, den Schüler Humes und Voltaires, den Neider des deſpotiſchen Ariſtoteles — der, ſich mit dem letzten meſſend, den Entſchluß faßte: es in unſeren Tagen ſo zu machen, wie er es in jenen machte: ſich auf den Thron aller Wiſſenſchaften, durch Formaliſirung

des Wesentlichen in ihnen, alleinherrschend zu setzen — und zu diesem Behuf zu thun, was jeder herrschsüchtige Eroberer zur Gründung einer Universalmonarchie, thun muß: jedes bisherige Verdienst proscribiren, Zwietracht überall befördern, neue Formen einführen, jede Münze mit seinem Namen prägen, Allianzen schließen, die Freunde zu zerdrücken, und, wo möglich, alles Große und Erhabene, bis auf den bloßen Namen gar desselben zu tilgen. Dies hat dieser N. N.*) der Philosophie — dieser neue Aristoteles (der indessen, als modern, unter dem alten antiken eben so tief als der N. N. unter dessen Zögling stehen dürfte) nach Vermögen gethan, und das transcendentale Jahrhundert der Philosophie trägt seinen tilgenden Namen. Der gute Nicolaus Copernicus gab ihm, durch das Beispiel der Astronomie, in welcher die ungeheure Revolution glückte, den unglückseligen Wink einer Möglichkeit: „alles menschliche Wissen umzukehren." Er bedachte, oder er bedachte nicht, daß eine Umkehrung in der bloß mechanischen Welt zweckmäßige Umkehrung seyn und bleiben könnte, weil es an sich gleich ist, ob ein Cubus auf der Basis oder auf der Oberfläche steht, und ob eine Kugel von hinten oder von vorne betrachtet wird — daß in der dynamischen und freien hingegen eine solche leichtlich als zweckwidrige Verkehrung ausfallen dürfte — genug! er wagte es darauf los, auf gut Glück, stellte den Baum auf den Wipfel den Menschen auf den Kopf, subjectivirte die Wahrheit — vergötterte den Schein — ließ das Universum der Geist-Welt sich um die hohle Nuß einer individuellen practischen Vernunft, ohne religiösen Kern, drehen — und setzte den Stolz, den Dünkel, den Eigensinn (denn das ist Kants reiner guter Wille, der nur das Gesetz als eigenes Gesetz, um seiner selbst willen will, in einem Nicht Gott) mithin

*) Napoleon.

ſein eigenes Selbſt, als Schöpfer und Ordner dieſer categoriſchen Form-Welt auf den leeren gottloſen Thron der Würde!!!

Mir, mein Reinhold! dem nächſt Gott nichts heiliger iſt als Sein Sohn (der Logos, die Vernunft) und Sein Geiſt (die Wahrheit), mir, dem nächſt dieſer heiligen Dreieinigkeit, nichts theuerer iſt, als die Offenbarung derſelben an jedem erſcheinenden Etwas, vom Thautropfen bis zum Weltall, oder vom Weltall bis zum Thautropfen — (denn es begegnet mir bisweilen, ſie zu verwechſeln), mir iſt der Kriticismus, der Gefühl, Vernunft, Seyn, Geiſt und Gott höhnende, alles Ewige, Hohe und Heilige, bis zur Ahndung auch nur deſſelben, haſſende tranſcendentale Idealismus der Greuel aller Greuel in der ſophiſtiſchen Philodoxie — und die tollſten Syſteme o. Ausſpinnungen irgend eines wirklichen oder ſcheinbaren Gedankens, Perlen dagegen. Dieſe ohnehin verführen nur auf kurze Zeit; denn da ſie Philoſopheme aus einem Stücke ſind, braucht man eben nicht eine unendliche Menge chemiſcher Operationen um hinter ihren wahren Gehalt zu kommen. Der Kantiſche Kriticismus hingegen iſt eine äuſſerſt täuſchende Zuſammenſchmelzung, Zuſammenhämmerung und Zuſammenlöthung aus allen möglichen Stücken, und es können Jahre vergehen, ehe man mit den Proceſſen ſeiner vollendeten Prüfung fertig wird.

Wer alſo der deutſchen Philoſophie (und es giebt vor der Hand keine andere) einen weſentlichen auf das Bleibende ausſehenden Dienſt leiſten will, muß, meines Bedünkens, nicht die Geburten und Ausgeburten dieſer Chimäre (die bloße Modepuppen der Studenten während der Tölpeljahre ſeyn können) befehden; ſondern den **Mutterdrachen** ſelbſt (der, uns ſelber unbewußt, als Studirende, die Anſicht der Philoſophie ver-

giftet hat, und der immer fähig iſt, nach jedem abgehauenen Kopf, einen anderen aus dem dreifachen Rumpf hervorzuſchießen) die Chimäre der Chimären: die Ariſtoteliſch-Kantiſche Phraſeologie tödten.

Nun iſt aber, nach meiner ſorgfältigſten Prüfung, das Herz dieſes vielköpfigen Ungeheuers gerade der dem Denken als Denken eingeräumte Rang eines Prius κατ'ἐξοχήν — und Bardili ſelbſt muß, wenn er weder aus demſelben herunter, noch über daſſelbe hinaufſteigt, wenn er im Cirkel deſſelben bleibt, weder Glauben noch innere Anſchauung, annimmt, am Ende Fichtianer oder Spinoziſt werden; denn das „Denken als Denken" iſt eine tranſcendental-idealiſtiſche, mithin eben ſowohl pantheiſtiſche als entheiſtiſche, oder egoiſtiſche — ſchlechthin atheiſtiſche **Phraſe**.

„Die Frage, ob und wie die Materie, welche zur Anwendung des Denkens vorausgeſetzt wird, entſtanden, hat für die Philoſophie, die, als ſolche, nicht über das Denken hinausgeht, keinen Sinn." (Elemente der Phänomenologie, S. 157). Ganz gut! Allein — ſich auf daſſelbe Denken als Denken berufend, ſagt Kant: „Die Frage, ob und wie ein Gott, den das menſchliche Denken als practiſche Vernunft vorausgeſetzt, außerhalb dieſes Denkens (wie dort die Materie außerhalb der Anwendung deſſelben) exiſtire, hat für die Philoſophie, als ſolche, die nicht über das Denken hinausgeht, keinen Sinn." Und ich weiß zwar, was Jacobi und ich hierauf, aber ich weiß nicht, was Du oder Bardili, aus Eurem Syſteme, wenn ihr nicht zum Glauben Eure Zuflucht nehmt, antworten könnet. Denn Ihr verpflichtet Euch einerſeits, durch den Rationalen Realismus, das zu wiſſen — andererſeits geſteht Ihr, in dieſem ſelber, durch die Ablehnung der Frage wegen des ewigen Daſeyns der Materie, daß Ihr es nicht wißt. Es iſt

zwar gut und recht, daß Ihr „durch Eure Unterſcheidung Gottes von der Natur, weder die Natur noch die Manifeſtation (die Ihr Materie und Denken nennt) als beſondere Principien neben Gott, ſondern beides nur unter Gott, und in der abſoluten Abhängigkeit von ihm, aufſtellt;" allein was berechtigt Euch Denker, in letzter Inſtanz, zum Unterordnen deſſen, was Ihr kennt, unter dasjenige, was Ihr nicht kennt, wenn es nicht eine über Euer Denken und ſeine Anwendung hinausreichende Andacht iſt. Iſt in Eurem Denken als Denken irgend etwas vorhanden, das was anderes, als ſich, ſetzen könnte? Nein! Denn außer der Anwendung (die Gott weiß woher kömmt) iſt das Denken als Denken nichts, als die unendliche Wiederholbarkeit von Einem und Ebendemſelben durch Eines und Ebendaſſelbe in's Unendliche. Dies iſt aber auch, außer der Sinnenfälligkeit, Character der Materie — die ja ebenfalls eine unendliche Wiederholbarkeit „identiſcher Elemente, als ebendieſelben Subſtanzen, in ebendenſelben Monaden, durch ebendieſelbe ununterſchiedbare Einfachheit und Einerleiheit" nach Eurem eigenen Syſtem iſt. Was verbürgt uns aber, wenn Materie außer dem Aggrega'e Denken ſeyn kann — Ihr könnt unmöglich das Gegentheil beweiſen (die gebundene Monas dürfte ja gebunden nur erſcheinen, iſt ja nur in die Erſcheinung gebunden, an ſich alſo vielleicht frei und denkend — woraus wißt Ihr, „daß ſie keine eigenthümliche Sphäre ihrer Wirkung innerhalb des erſcheinenden Aggregats hat?") was verbürgt uns in dieſem Falle, ſage ich, daß das Denken als Denken außer der Anwendung nicht auch bloße Materie, d. h. Materie an ſich, oder wie ſie nicht erſcheint, ſondern iſt — ſeyn könne? Nicht das Denken als Denken, mein Reinhold! denn dieſes kann und darf ja nicht über ſich ſelbſt

und seine Anwendung hinausgehen, geht ja, wie ihr gesteht, so gut „in sich selbst zurück wie die Fichtesche Thatthat;" sondern der Glaube, der nie in sich selbst zurückkriecht, auch nicht in sich selber aufschwillt, sondern immer aufwärts, in die Höhe, zum Höchsten, zu Gott — nicht speculirt, nicht postulirt, nicht denkt; sondern betet!

Der Dualismus scheint mir, mit der Endlichkeit — mit den nothwendigen Bedingungen der Anwendung des Denkens — mit dem nothwendigen Ur-unterscheiden alles Wahrnehmens — mit der Erscheinung, ohne welche für mich kein Seyn — mit der Schöpfung, ohne welche für mich kein Schöpfer — mit dem Weltall (oder der unendlichen Offenbarung), ohne welches für mich kein Gott existiren würde, gegeben zu seyn. Die Frage: „Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?" beantworte ich schlechthin so: Es giebt keine synthesische Sätze a priori. Denn die Synthesis a priori ist ein Erschaffen, kein sich selbst wiederholendes Denken, das in Ewigkeit kein posterius hervorbringen, nur ein Prius glauben, und ein Posterius analysiren kann; die Liebe, das Licht und das Leben sind keine Sätze.

Das Philosophiren aus einem einzigen Princip — das in's unendliche Flectiren eines einzigen Verbums, es sey welches es wolle: sentir — εἰδέναι — gigni — cogitare — selbst **seyn** — denken — u. s. w. (die philosophischen Studenten werden am Ende alle Verba Stephani vielleicht erschöpfen) hat, unter anderen, dünkt mir, den großen Nachtheil, daß es den philosophirenden Denker zwingt, sich als Lehrer, entweder auf den Stuhl der blindgehorchenden Natur, dogmatisch-leidend — oder auf den Stuhl der allwissenden, gebietenden Gottheit, dogmatisch handelnd — oder zwischen beiden, dogmatisch-zwei

reind, ſceptiſch träumend zu ſetzen; weil alle entweder Verba *activa*, oder *passiva*, oder *neutra* ſind. Der groſſe Materialismus hat daher kein eigentliches dogmatiſches Syſtem aufzuweiſen — er iſt keiner ächten deſpotiſchen Form fähig — und ſpielt nie in der Philoſophie eine Rolle, wodurch ſein Darſteller einigermaaßen kaiſerliren könnte — weil er ſein Verbum nicht gut, ohne den Knecht zu verrathen, als Herr auf dem Stuhl, in der erſten Perſon ausſprechen kann: „*Vapulo*." Man mag noch ſo preußiſch majeſtätiſche Grimaſſen machen, in noch ſo gebieteriſchem Ton die Sylben über einander ſtürzen, wenn das Sie Volo, ſie jubeo *Vapula* heißt, imponirt man höchſtens Franzoſen, die keine Mutterſprache haben, ihr Galliſches nicht verſtehen, und ihr Lateiniſches längſt vergeſſen. Der Dogmatismus des Skeptikers ſieht ebenfalls lächerlich aus, wie jedes gravitätiſche Sich Hinſetzen zwiſchen zwei Stühlen: „Dubito." Man fürchtet ihn zwar, aber ohne Ehrfurcht, weil er zwar oft zerſchmettert, aber immer nur bei'm eigenen Fallen —

„Saucia trabs ingens, ubi plaga novissima restat,
„Quo cadat, in dubio est, et ab omni parte timetur
Sie Scepticus.

Der ſogenannte ehrliche*) Montaigne, in der That aber ſehr verſchmitzte Michel, zog deßhalb mit Recht ſein bekanntes „Que scay-je?" vor. Der nicht bloß ehrliche, ſondern edle und hochſinnige Jacobi, verlegen zwiſchen den beiden philoſophiſchen Stühlen, dem unerſteiglichen, zu dem er hinaufſah, und dem niedrigen, auf den er mit Verachtung herabſchaute — wählte ſich einen ganz anderen Platz — er ging hin, von den Stühlen weg — und kniete vor dem Altare: „Credo." Wer aber

*) Du nennſt ihn irgendwo, glaube ich, ſelber ſo.
Frühere Anmerkung an Jacobi.

irgend ein Verbum activum, als das allen Geiſt einbefaſſende Zauberwort, ſyſtematiſch flectirt, in deſſen Munde wird daſſelbe (des Handelns wegen, das darin verborgen liegt) zum tranniſchen, den Teutſchen zumal oft imponirenden, Machtſpruch — in prima persona singulari præsentis, perfecti, plusquamperfecti, futuri und paullo post futuri — und klingt vom Thron herab beinahe fluchend: Cogito! Sum! (deutlicher Pono me existentem) Repræsento! Jubeo (mit categoriſchem Imperativ) Produco! (Schelling ſogar *Creo!*) — und das Denken als Denken kann, wenn es ein Lehrgebäude ſyſtematiſch aufſtellt, ein alleinſeligmachendes Manifeſt, oder eine Manifeſtationslehre herausgiebt, eine Logik herbeiſchafft, die nicht bloß Noumenologik, ſondern Phænomenologie begründet, mithin nicht weniger als Ontologie!!! ſeyn ſoll — nicht bei dem Infinitivum ſtehen bleiben: ſondern muß durchaus, ſo ſehr es ſich auch dagegen in einer edlen, religiös demüthigen, Gott anbetenden Seele, wie meines Reinholds, ſträubt, in letzter Inſtanz, das Blatt vom Munde nehmen, und „Ich denke!" ſagen. Bedenkt es nun aber, was es, in dem Character eines identiſchen Unicismus, eines allen Dualismus ausſchließenden Simpleismus oder Monismus, als einziges und alleiniges Princip, mit dieſem dogmatiſchen Ausdruck wirklich ſagt? Wahrlich! Nichts minderes als: „Sum-pono-compono-duco-educo-produco-creo!" denn es ſagt nichts (laut den Elementen des realen Realismus) oder es ſagt: „Sum principium principiorum, essendi & cognoscendi!" Dieſe Stimme, oder, was daſſelbe heißt: „Ich bin, der Ich bin!" — dieſe Ankündigung der Ur-Identität, hören nun auch Jacobi und ich, vor dem Altare knieend, als Stimme vom Throne herab — aber nicht als Geplapper eines ſtammelnden Moſes mit den Geſetztafeln in den Händen — ſondern als Säuſeln in den

Wipfeln der Zedern, als Donner in den Wolken, als Urruf des mannigfaltigen Echos der ganzen Natur bis zum Seufzer des innerſten Herzens, als Hauch der Luft, und als Orionengeſang der Sphären; mit einem Wort: als Stimme Gottes, die ſich nicht nachſprechen läßt. Das Einzige, was wir dem nicht einmal analyſirbaren Nachklang nachſtammeln können, iſt allerdings das: „ich denke," aber wenn wir nicht hinzufügen: „etwas," bleibt dieſes Nachſtammeln ohne Sinn. Was wir **wiſſen** iſt nichts gegen das, was wir **glauben.**

Dein

Bagageſen.

IV.

Baggesen an Reinhold.

Marly, 19. September 1810.

Mein Reinhold!

Ich kann nicht umhin meinem Quartbrief noch ein Paar Octavſeiten hinzuzufügen, um Dir meinen Sinn (wenn, was ich behaupte, nichts vom Denken an ſich hat) wenigſtens klarer zu machen. Verkenne nicht meine Einwendung gegen den rationalen Realismus! Sein bloßer Name ſogar iſt mir heilig! Denn es heißt mir, deutſch überſetzt, **Vernunft-Glaube**. Meine Einwendungen zielen nicht auf das, was er lehrt; denn dies iſt im Ganzen, und, einige Momente ausgenommen, im Einzelnen ſogar auch mir reine Wahrheit; ſondern auf die Methode, wie er dieſes vorträgt, und auf das Ausſchließende, durchaus Einſeitige, Unverträgliche — dadurch am Ende auch Subjective, Formelle und Egoiſtiſche ſeiner Darſtellung.

Seine Befugniß, als ſtrenge Wiſſenſchaft aufzutreten, und, als ſolche, in erſter Perſon, ſein ausſchließendes: sic cogito, sic scio, sic volo, sic jubeo, dogmatiſch auszuſprechen, ſteht und fällt mit der Behauptung: daß das Denken als Denken in der An-

wendung ſich ſelber, als reines Denken, denken könne; oder mit anderen Worten: daß es im Menſchen erkennbares vorſtellungsloſes Denken gebe.

Deine Theorie des Vorſtellungsvermögens, als Philosophia prima, ſtand und fiel mit der Behauptung, daß das Vorſtellen, als Vorſtellen, unabhängig vom Vorgeſtellten und Vorſtellenden — Fichtes Wiſſenſchaftslehre ſtand und fiel mit der Behauptung, daß das Setzen des Ichs und das Entgegenſetzen des Nicht-Ichs, unabhängig vom Setzenden und Geſetzten, als reines Ich, oder bloßes Setzen — gedacht werden könne.

Angenommen nun auch, daß Denken als Denken ein ſchicklicherer Ausdruck für das reine Seyn, als Vorſtellen qua ſolches, oder Setzen, qua ſolches, ſey — und daß es die Manifeſtation des Urweſens am Weſen der Dinge treffender darſtelle — ſo iſt und bleibt es doch immer eine Nominal-Definition dieſer Manifeſtation auf dem Papier, auf der Zunge — außerhalb des inneren unbezeichneten, unausgeſprochenen Denkens ſelber. Innerhalb der Sprache, real betrachtet, als A gleich A in A, durch A [ohne A] (das ja nur ein Zeichen iſt) kann es nichts anderes heißen als bloßes reines Seyn. Denken als **Denken** iſt ſchon eine Beſtimmung, ein Name, eine Farbe, ein Modus des unbeſtimmten, alle Modification und Modalität ausſchließenden, namenloſen und farbenloſen Seyns. Wollen als Wollen — Setzen als Setzen — Vorſtellen als Vorſtellen — Empfinden als Empfinden — Leben als Leben — und ſogar Bewegung als Bewegung — ſind ebenfalls beſondere Farben dieſes einen und allgemeinen Lichts — dieſer einen und allgemeinen Manifeſtation des Urſeyns. Denn die Manifeſtation, oder die Offenbarung des Urſeyns (Gottes) iſt ſchon Seyn (als Daſeyn) und es muß etwas da

ſeyn, nicht bloß wenn etwas gedacht werden ſoll, ſondern wenn etwas denken ſoll — ſo wie etwas denken muß, bevor etwas vorſtellen, oder vorgeſtellt werden kann. Was nun dieſe beſondere, vielleicht reinſte, Farbe des reinen Daſeyns (nicht des reinen Seyns; denn das hat, als ſolches, keine Farbe, weil es nicht vermittelt iſt) das Denken betrifft, ſo iſt es merkwürdig, daß ſie einen handelnden Modus, und nicht einen leidenden, wie das Empfinden und Vorſtellen abſtrahlt — weswegen wir auch ohne ſcheinbare Abſurdität das Denken auf das Urſeyn übertragen können; hingegen ohne auffallende Abſurdität nie: Gott ſtellt ſich vor, oder Gott empfindet! ſagen können. So viel vom Denken als Wortausdruck eines Daſeyns überhaupt — als beſtimmteres Infinitiv des Esse — als handelndes, und zwar unter einem höheren handelndes — nicht hervorbringendes, aber herausbringendes, ordnendes, etwas unter ſich beſtimmendes Esse.

Die Geometrie iſt darum eine ſtrenge Wiſſenſchaft, weil ihr Princip ein einziges und vollſtändiges iſt, und ihr Princip iſt ein einziges und vollſtändiges, weil ihr Thema ein gleichartiges, durchaus in ſeiner Natur einfaches, und mit keinem anderen verwechſelbares Daſeyn iſt: die Ausdehnung nehmlich, oder das reine ſinnliche, ſinnenfällige Seyn. Mit Zuverſicht kann der Mathematiker behaupten, daß jenſeits der Ausdehnung nichts erſonnen werden kann, und daß dieſſeits derſelben alles ausgedehnt iſt — zum Behuf ſeines Wiſſens. Mit dem Thema des Logikers iſt es eben ſo beſchaffen. Mit Zuverſicht kann er behaupten, daß jenſeits des Denkens nichts erdacht werden kann, und daß dieſſeits (in der Sphäre der Logik) alles gedacht werden muß, zum Behuf ſeines Begreifens und Beweiſens. Auch habe ich nichts gegen ein logiſches Syſtem aus einem Stück — und

eine Logik iſt allerdings ſo gut wie eine Arithmetik, oder Geometrie, als ſtrenge Wiſſenſchaft möglich. Sie iſt aber, als ſolche, in der Algebra ſchon verſteckt enthalten — die nichts als ihr Vortrag in einem beſonderen Dialect iſt. Der Logiker darf aber auch nicht, ſo wenig als der Mathematiker, aus ſeiner Sphäre herausgehen, d. h. er darf ſich, als ſtrengwiſſenſchaftlicher Lehrer des Denkens als Denkens, weder in die Sphäre des Urſeyns (der Theologie) verſteigen, noch in die Region des ſinnenfälligen Daſeyns (der Phyſik) herablaſſen; denn ſein für ſeine Wiſſenſchaft hinreichendes Princip iſt für erſtere zu beſtimmt, und für letztere zu unbeſtimmt. Er reicht zur Theologie damit nicht aus, und reicht damit über die Phyſik weg. Das Plus der erſten: Gott — und das Minus der letzten: Materie — liegt nicht im Denken als Denken. Beides wird zwar vom Denken als Denken vernommen, als ein vermißtes Bedingendes und ein aufſtoßendes Bedingtes, aber nicht **wahrgenommen**. Alles Denken ſpielt zwiſchen dieſen beiden Polen des Sevns, als durch beide vermittelt — nicht allein menſchliches, ſondern endliches Denken überhaupt. Es reicht allerdings weit über die Sterne des Himmels und dringt tief in die Eingeweide des Atoms; aber es weiß ſchlechterdings nicht was das iſt, das für ſeine Synthesis zu hoch und für ſeine Analyſis zu niedrig iſt. Sein Prius κατ' ἐξοχήν ſieht es ſo wenig als das offene Auge ſich ſelbſt, und ſein Posterius κατ' ἐξοχήν, ſo wenig als das geſchloſſene Auge den Gegenſtand. Es kennt nur ſich, den Logos, den Mittler zwiſchen Gott und Staub, zwiſchen dem Ueberſinnlichen und Sinnlichen — das Nichtſinnliche — das Denken als Denken — die innere Sprache durch die äußere — aber weder den Vater des Worts noch den heiligen Geiſt deſſelben.

Du kennſt beide, mein Reinhold! und wähnſt, durch das Denken als Denken, als bloßer Logiker, beide wiſſenſchaftlich zu erkennen. Du vergiſſeſt, daß Du ohne beide nicht denken könnteſt — und daß Du Theolog, d. h. Gottanbeter und Phyſiker, d. h. Naturbetrachter warſt, bevor Du Logiker wurdeſt — daß Du, wenn dies nicht wäre, durch Bardilis Denken als Denken nicht einmal wahrer Logiker, ſondern bloßer Rechenmeiſter hätteſt werden müſſen. Wer nie glaubte und nie empfand, wird nie denken, wird in's Unendliche nur rechnen können. Daß Du was anderes als Hobbes und Condillac in die Entdeckung (die ſie lange vor Bardili gemacht haben) hineinlegſt — haſt Du Deinem über alles Wiſſen erhabenen Glauben, und Deinem alles Rechnen begründenden Empfinden — nicht dem denkenden, ſondern dem abndenden und fürchtenden — nicht dem die Wahrheit einſehenden und das Wahre begreifenden, ſondern dem das Gute ſuchenden und das Böſe fliehenden Reinhold zu verdanken. Die Täuſchung, als wäre die Logik, als ſolche, vollſtändiger, oder eine vollſtändige, hinlänglich begründende Philoſophie, liegt in dem unwiderſprechlichen Nicht-ohne derſelben. Aber auch das Leben als Leben iſt ein unwiderſprechliches Nicht-ohne — eine Conditio sine qua non des Philoſophirens; folgt daraus, daß, wer lebt, sensu stricto philoſophire? Denken als Denken iſt nun freilich eine höhere Potenz, als die des Lebens überhaupt; aber daraus folgt nur, daß, wer denkt, sensu strictissimo philoſophiren könne. Er beſitzt nehmlich das Mittel — aber in und mit demſelben weder das Wollen überhaupt noch die Richtung in's beſondere des ächten Philoſophirens. Auch die Philoſophie hat ein Herz, und nicht bloß einen Kopf. Wie könnt ihr Logiker wiſſen, ob

das Urdenken im Kern des Atoms, im Unendlichen des Weltalls, in einem Schöpfer Himmels und Erden, oder im Ich, das in ſich ſelber zurückkehrt, verborgen liegt, wenn es ein Urdenken iſt, das gedacht werden kann? Was berechtigt Euch dem A eine Priorität vor dem C einzuräumen — wenn von den Buchſtaben des Alphabetes weggeſehen wird, wie beim Denken des Denkens geſchehen muß? Was heißt eine unvertilgbare Form an einem durchaus zernichteten Stoffe, die nicht Form der Form wäre? und wenn die Materie eine ſolche haben kann — was beweiſt Euch, daß die Form Eures Denkens abſoluter ſey als jene? Warum iſt das ewige In und Durch einander edler als das ewige Außer und Nebeneinander? Jenes iſt ja in Eurem menſchlichen Denken zeitfällig — wie dieſes raumfällig? Wie kann A, außer dem Raum, gleich A ſeyn? Wie kann A, außer der Ausdehnung, in A ſeyn? Wie kann A, außer der Zeit, durch A ſeyn? Ihr mißt, vergleicht, und zählt ja ſchon, wenn Ihr das Eine und Ebendaſſelbe als Eines und Ebendaſſelbe in Einem und Ebendemſelben, durch Eines und Ebendaſſelbe, wiederholbar denkt. Als, (oder gleich), in, durch und wieder, ſind ja lauter Raum- und Zeit-Angaben? Läßt ſich Identität ohne Mannigfaltigkeit — Wiederholbarkeit ohne Vielheit denken? Euer Denken iſt dann ganz anderer Natur als das meinige. Meine Vernunft vermag Identität unmittelbar anzuſchauen, gleichſam als Hintergrund der Diverſität — und dieſen Hintergrund, entweder dunkel als Ausdehnung, oder hell, als Seyn — ſinnlich oder nichtſinnlich zu betrachten, aber denken kann mein Verſtand dieſen Hintergrund des Vorſtellbaren und Denkbaren nicht; denn fang' ich an, ihn zu denken, löst er ſich in privatives oder negatives Nichts auf, in Widerſprüche für

mein Denken, in nicht identiſche Identität auf. Ein A das gleich einem A iſt, iſt ein alternatives A, das entweder ebendaſſelbe A iſt, oder als ebendaſſelbe A betrachtet wird. A = A iſt mithin entweder an ſich oder an etwas anderem doppelt — und das Identiſche hört entweder im Gedachten oder im Denkenden auf, wenn es mit ſich ſelbſt verglichen wird. In der Geometrie heißt A = A: jede Größe iſt ſich ſelber gleich, und verſteht ſich, weil Quantität, gleichviel wovon, nichts anderes ſeyn kann, als Quantität von etwas, das Nicht-Quantität iſt — in der Logik aber heißt **A = A**: **A iſt A** ohne alle Quantität, mithin ohne eigentliche Wiederholbarkeit. Denn wie kömmt, urſprünglich, eine auch nur mögliche Vielheit in A? A iſt ja ſchlechthin raum- und zeitlos — und wie läßt ſich eine Vielheit in der abſoluten Identität durch die abſolute Identität ſelber denken? A iſt A, und iſt, als A, gerade nicht wiederholbar. Wäre es wiederholbar, ſo ließe es ſich multipliciren — ließe es ſich multipliciren, ſo ließe es ſich dividiren mit ſich ſelber. 1 + 1 abgeſehen von der Raum- und Zeitfälligkeit, iſt ein Nicht-Gedanke, denn Eines und Ebendaſſelbe zu Einem und Ebendemſelben addirt, läßt ſich nicht denken. 1 an ſich iſt keine Zahl und A an ſich im Denken als Denken vor allem C iſt keine Größe. Das Zeichen A, der Buchſtabe des Alphabets, läßt ſich freilich in's Unendliche wiederholen. Aber das reine, bloße Denken macht ja Anſpruch auf was ganz anderes als Zifferwürde. A = A, oder A als A, zeigt alſo auf ein A, das wohl auch was anderes als A ſeyn könnte. Warum ſonſt das vergleichende, unterſcheidende: =, als? Um es von Nichts zu unterſcheiden, und doch nicht als Etwas zu ſetzen? Ferner „A in A" iſt mir ebenfalls nichtidentiſche Identität. Was iſt äußeres und was iſt inneres am

A? Iſt das A, worin A wiederholt wird, daſſelbe A, das wiederholt wird? oder wird es zugleich wiederholt und nicht wiederholt? Wie läßt ſich daſſelbe Denken in einem und demſelben Denken, als ebendaſſelbe Denken wiederholen? Ferner vollends „durch A" — durch ſich ſelber? Wie, warum, wozu wiederholt die Identität ſich ſelber, da ſie ja in Ewigkeit dadurch nichts als dieſelbe Identität wird? Denn ſie wiederholt ſich ja einzig und allein als ſie ſelber, gleich ſich ſelber, in ſich ſelber. Daſſelbe thut das abſolute Nichts — und in der That, thäte die Identität nichts als ſich ſelbſt wiederholen, wäre ſie nichts. Allein es hat keine Noth — die Identität wiederholt alles vielleicht, nur nicht ſich ſelber. Was heißt wiederholen im Abſoluten — im Zeitloſen — im Raumloſen — im Einfachen — im reinen Denken — im unbedingten Setzen ſeiner Selbſt? Abſolutes Setzen ſeiner ſelbſt verſtehe ich überhaupt nicht — nicht einmal vom abſoluten Seyn, vom Urſeyn — denn Theſis iſt keine Theſis — und Setzen ſetzt immer einen Setzenden und einen Satz voraus. Verba & voces, praeterquam nihil!

Aber dem ſey, trotz dem allem ſo — die abſolute Identität ſey Wiederholbarkeit der Identität — und die Wiederholbarkeit der Identität ſey Denken als Denken — und das reine Denken ſey Prius κατ' ἐξοχήν — Manifeſtation — des Urweſens — und ſetze, zufolge ſeiner Analyſis Nr. V im 2. Heft der B. 4. S. 180, „durchaus nichts außer ſich ſelbſt voraus," ſo frage ich: Welchen Vorzug hat die Wiederholbarkeit der Identität, als Identität, in der Identität, durch die Identität — vor der Spinoziſchen Ausdehnung, dem Fichteſchen reinen Ich, der Kantiſchen Autonomie, und dem Schellingſchen abſoluten Nichts? Die Weglaſſung der Dinglichkeit und Perſönlichkeit? Nein! denn

auch Schelling hebt durch ſeine Identität die Subſtanz und die Freiheit auf. Das „was durchaus nichts außer ſich ſelbſt vorausſetzt," kann aber nichts als die Gottheit ſelber ſeyn. Nun dünkt mir aber unter allen vermeſſenen Definitionen der Gottheit: „Die Wiederholbarkeit Eines und Ebendeſſelben als Eines und Ebendeſſelben in's Unendliche" nächſt „der abſoluten Nichtigkeit" die allergottloſeſte — und Spinoza Subſtanz iſt mir dagegen ein anbetungswürdiges Weſen. Dieſe Spinoziſche Subſtanz kömmt ja ohnehin (nur entzweigeſchnitten) nachher in der Anwendung zum Vorſchein, als A + C in nothwendiger Verknüpfung, oder Conjunction des **B** als **B** mit dem **M** als **M**. Warum nicht eben ſo gut C + A? Wenn man mit dem Stoff, ſtatt mit der Form — mit dem Empfinden ſtatt mit dem Denken — angefangen hätte, würde es ſo herausgekommen ſeyn — das C wäre das Prius und das A das Posterius geworden — und warum nicht? — In der Anwendung war ja das C vor dem A da — wie hätte das in einem Individuum erwachende A (ſiehe Bardilis Logik S. 79) es ſonſt vorfinden können? Zweitens iſt ja C das durchaus unbeſtimmte, wie A das durchaus beſtimmende iſt. Das Unbeſtimmte iſt aber vor dem Beſtimmenden; denn was hieße Beſtimmen, wenn nichts zu Beſtimmendes vorhanden wäre? Drittens hat ja das C ſo gut wie A eine ewige unveränderliche Form, die das A laſſen muß, wie es dieſelbe vorfand, als eine ſeiner Form ſchlechthin entgegengeſetzte — und (was merkwürdig iſt) dieſe Form iſt gerade von der Natur, daß ſie allein dem A ſeinen wahren Character: die Wiederholbarkeit geben kann; A würde ohne dieſe Form mit der ſeinigen ſchlechterdings nichts zu thun wiſſen; denn A wäre und bliebe ohne dieſelbe eine bloße Formalität. Viertens (was auch

merkwürdig iſt) A kann ſeine eigene Form denken: aber von der Form des C heißt es (p. 81 der Bardiliſchen Logik) „ſie muß von A gedacht werden.“ Das C enthält alſo ein müſſen für das A. Wenn dies alles nicht Spinozismus iſt — wie alles Vorhergehende, ſo lange man bei dem ſich ſelbſt ſetzenden **A** bleibt, Fichtismus — ſo weiß ich nicht was *ἓν καὶ πᾶν* in der Philoſophie ſagen will.

Das ſind aber die nothwendigen Folgen des Argumentirens, Deducirens, Demonſtrirens, Dogmatiſirens (denn Philoſophirens kann ich es nicht nennen) aus einem und ebendemſelben Princip — es werde dies Eine und Ebendaſſelbe **genannt** wie es wolle — hinter dem Namen iſt es das **unfruchtbare Eins und Ebendaſſelbe**. Unfruchtbar: 1, weil alles geſchlechtsloſe, nicht ſchon durch die Natur entzweite — geſpaltete (wie Plato ſagte) weder zeugt, noch gebährt — 2, weil alles **Eins und Ebendaſſelbe** — es heiße *Idem*, oder *ipsissimum*, oder *unum*, oder *ἓν*, oder Eins, oder Einerlei, oder Einfaches, oder Identiſches — in jeder menſchlichen Sprache (Eure Logik muß ja ſprechen, und zwar menſchlich ſprechen), wenn es auch Geſchlecht hat, hermaphroditiſch iſt, zweideutig, vieldeutig, verworren — theils durch die Natur der menſchlichen Sprache überhaupt, die aus ganz ſymboliſchen, halbſymboliſchen und nicht ſymboliſchen Worten beſteht, und beſtehen muß, theils durch die philoſophiſche, oder richtiger: philodoxiſche, ganz babyloniſche Sprachverwirrung in's beſondere, die ſogar eine wahre reine Logik bis weiter unmöglich macht. Die erſte Arbeit eines philoſophiſchen Herkules ſollte die ſeyn: den Augiasſtall der philoſophiſchen Sprache zu reinigen. Dieſe Arbeit iſt aber leichter anzugeben, als nur anzufangen.

geſchweige denn auszuführen — das weis ich wohl, der ich meine Symbolik angefangen habe, vom Bedürfniß gedrungen: mich ſelbſt zu verſtehen — ein Bedürfniß, das die Wiſſenſchaftslehrer gar nicht zu ſpüren ſcheinen. Man verachtet ſo ſehr die franzöſiſche Philoſophie — ich verachte ſie ſelber — als Materie — aber nicht als Form. In der Logik, als Vermittlerin des Ueberſinnlichen und des Sinnlichen, wenn ſie auch den franzöſiſchen Raisonneurs nur Vermittlerin des Sinnlichen und Nichtſinnlichen iſt, haben dieſe, meiner innigſten Ueberzeugung nach, weit bedeutendere Fortſchritte gethan, als die Engländer, oder Deutſchen; und die deutſchen Selbſtdenker thäten nicht übel den franzöſiſchen Selbſtſprechern etwas zuzuhören. Man kann von Allen etwas lernen, ſogar von den Thieren kann der wahre Philoſoph manches lernen. Warum denn nicht auch von den Franzoſen? Zwar weiß ich recht gut, daß ſie den Vorzug an Reinlichkeit in ihrem philoſophiſchen Stall der Magerkeit ihrer Pferde und der ſparſamen Gedankenfütterung derſelben hauptſächlich zu danken haben; aber etwas von der Reinlichkeit muß man doch auch den Stallknechten zuſchreiben. Ohne Allegorie: Die franzöſiſche Sprache iſt arm, poetiſch arm bis zum Bettelngehen; und da ſie zu eitel iſt um, — betteln zu mögen, poetiſch-mager. Dieſe poetiſche Armuth macht ſie nun zwar nicht philoſophiſch reich — aber philoſophiſch nüchtern; ſie wird dadurch zwar nicht bedeutungsvoller, aber deutlicher, in wiefern ſie meiſtens aus nichtſymboliſchen, unbildlichen, und halbſymboliſchen, techniſchen, Worten beſteht. Die dadurch entſtehende ſynonymiſche Armuth iſt ein wahrer logiſcher Vortheil; denn wahrlich, die Mathematik, ſowohl die Geometrie, als die Arithmetik, und vollends die Algebra, hat ihre wiſſen-

ſchaftliche Trefflichkeit dem Umſtand zu verdanken, daß in ihren drei Dialecten kein einziges Synonymon ſich findet. (2—3—4—5, und ſo in's Unendliche — — □ ◯ ○ und ſo in's Unendliche — B — C — D — B' — C' und ſo in's Unendliche, ſind durchaus beſtimmte Nichtſynonyma).*) Zweitens — verſtehen die Franzoſen nicht unmittelbar ihre eigene Sprache, weil ſie ſie nicht ſelber bilden, ſondern gebildet ſchon von andern, und zwar von Nachbildern (aus dem Lateiniſchen) empfangen haben — ſie lehren ſie nicht inwendig (wie wir Teutſchen und Dänen unſere Urſprachen) ſondern ſie lernen ſie auswendig. Dadurch wird jenes Bedürfniß: ſich ſelbſt zu verſtehen dem franzöſiſchen Raisonneur dringender als dem deutſchen Vernünftler; und ſie ordnen wenigſtens logiſch ihre bildloſen Worte.

Wiſſenſchaftlich philoſophiren heißt unter anderem: Die arithmetiſchen, geometriſchen, algebraiſchen Sprachen, die zur Evidenz des Wiſſens führen, in logiſche Sprachen zu überſetzen. In der Mathematik iſt nehmlich unſtreitig Logik verborgen. Wäre die Mathematik nur durch geometriſche Figuren möglich, würde ich vielleicht anſtehen, dieſen apodictiſchen Ausſpruch zu wagen; aber ſie iſt ja auch durch raumloſe Zahlen, und durch zeitloſe Buchſtaben möglich. Sie iſt alſo durch ein viertes Medium — durch einen vierten Dialect derſelben allgemeinen, weſentlichen, blos denkenden, alſo verborgenen, Mutterſprache des Geiſtigen möglich — durch Worte

*) Du wunderſt dich vielleicht, daß ich 1 — . — A auslaſſe. Nicht ohne Bedacht, mein Reinhold; denn aus meiner Symbolik hat ſich ergeben, daß 1 keine Zahl, . kein Zeichen, — keine Figur, A kein Buchſtabe, und Eins, Unus, Gott kein Wort iſt. Eins iſt in jeder Zahl — Linie in jeder Figur, A in jedem Hieroglyph, und Geiſt in jedem wahren Wort: Anfang in Allem.

nehmlich. Und hierauf gründet ſich meine Hoffnung einer einſtmaligen wiſſenſchaftlichen Philoſophie; aber zugleich meine Ueberzeugung, daß dieſelbe nicht reine philoſophiſche Wiſſenſchaft — Syſtem aus einem und demſelben Princip — werden könne.

Nach meinem Gedankengange frägt ſich nehmlich vor allem zuerſt: Sollen dieſe Worte, wie wir ſie zum Behuf einer Logik, aus der ſchon vorhandenen babyloniſchen Sprache herausheben und zu beſtimmen ſuchen, unter den durchaus bildlichen oder den durchaus unbildlichen Worten (mit den Zwittern hab' ich nichts zu thun) gewählt werden? Und hier wirſt Du ſtaunen, mein theuerſter Reinhold — oder vielmehr, wenn ich mich beſinne, nicht ſtaunen — (weil Du dem phantaſtiſchen Dichter, den Du immer in mir zu ſehen gewohnt warſt, leicht ein ſo bizarres quid pro quo zutrauen wirſt) — daß ich gerade die ſinnlichſten, bildlichſten, grob empiriſchen, die ſich am weiteſten von den algebraiſchen entfernen, vorzugsweiſe erleſen, hegen und pflegen, und heilig halten werde. So grob dichteriſch geträumt (denn der Dichter kann ja ſonſt nichts) dies nun auch anfangs ſcheinen mag, ſo getraue ich mir doch, allen wachen feinen Denkern, und vor allen Dir, als ſolchem, dies Verfahren, als geſcheut wenigſtens, einleuchtend zu machen. Denn hier befinde ich mich auf einem Boden, den ich zu kennen glaube, unter anderem auch darum, weil ich ihn während meines ſprachbildenden Lebens nicht bloß betreten, ſondern öfters, im Fluge von oben herab, auch à vue d'oiseau betrachtet habe. Hier nur meine zwei Hauptgründe:

1. Die unbildlichen, ſchlechthin nichts dem Sinn darſtellenden, bisher ſogenannten eigentlich philoſophiſchen Worte (wie Subſtanz — Idee — Denken —), alle neue Kantiſche, alle durchaus abſtracte, vollends

ſolche, wie a priori, a posteriori, Manifeſtation, abſolut, categoriſch, κατ'ἐξοχήν, Subjectivität, Objectivität, Identität, abſtract, concret, Copula ꝛc. ꝛc. ſind freilich ſinnlos, aber auch durch den unendlichen Mißbrauch gedankenlos; unbrauchbar zu einer ſich ſelbſt verſtehen wollenden Logik, als ſchon gemünzte durchaus zweideutig, und vieldeutig, wo nicht durchaus falſch geprägte, in verſchiedenen Syſtemen verſchieden geſtempelte Worte, womit man in der Philoſophie reiſt, wie ehemals im heiligen Römiſchen Reich mit Albertuſſen, und Heſſengroſchen, und Sachſengroſchen, und allerlei Batzen, ohne zu wiſſen, was man an ſeinem auf der einen Station eingewechſelten Gelde, auf der nächſten Station habe. Ich caſſire ſie alle bis auf die Louisd'or, Carlsd'or und Friedrichsd'or der Subſtanzen; das heißt, ich bringe ſie aus dem Umlauf, um ſie in den Schmelztigel zu werfen. Denn zumal durch den kritiſchen Münzfuß, und wie ſie, nach demſelben, Cours erhalten haben, ſind ſie ſo tief gefallen, daß kein geſunder Menſchenverſtand ſie auch nur zu 470 (wie jetzt die däniſchen Thaler) nimmt. Alſo alle Worte, deren ein Klopſtock, ein Schiller, ein Göthe ſich (ohne zu wiſſen warum) ſchämen, ſie in ihren Darſtellungen anzubringen, ſchließe ich vorläufig von meinem ſymboleologiſchen Vorrath aus. Symboleologiſch erlaube ich mir dies zu nennen, weil es meines Wiſſens nie gemünzt worden iſt, ich alſo Meiſter bin des Gepräges. Ein neues Geſchäft muß einen neuen Namen haben, der erſt durch das Geſchäft ſelber Bedeutung erhält. Die unbildlichen Worte, dadurch, daß ſie keinen beſtimmten Sinn an ſich haben, ſind des Doppelſinns deſto fähiger. Ich mag daher lieber gar Farbe des Seyns, Ton des Seyns, beſtimmte oder beſondere Aeuſſerung und Offenbarung des Seyns,

als z. B. „*modi speciales*“ — „Potenzen“ — „Modalität“ — Manifeſtation — des Seyns, des Weſens oder des Denkens — lieber Quell als „Princip“ — lieber Kern als „Subſtrat“ — lieber Keimen als „Werden“ ſagen. Denn wenn ich z. B. Farbe des Seyns ſage, begreift jedermann, daß ich von einer Aeußerung oder Offenbarung deſſelben nach der Analogie des Lichts ſpreche, und der gemeinſte Verſtand abſtrahirt ſchon von dem grob bildlichen darin, wohl wiſſend, daß das nichtſinnliche nur nichtſinnliche Farben haben könne — wenn ich hingegen von Modis des Seyns — oder formis essentialibus oder dergleichen ſchwatze — weiß der Nichtphiloſoph (ſey er auch ein noch ſo denkender Kopf) gar nicht, was das heißt — und der Philoſoph nur, was es ihm heißt. Nun dürfte er aber mit dem Wort *Modus* einen ganz verſchiedenen Begriff verbinden — den der Modification etwa, oder den der Modalität, auf jeden Fall den der herrſchenden Mode — der himmelweit verſchieden von dem meinen wäre, weil Modus wirklich in vier oder fünf verſchiedenen, ſcharf von einander getrennten Bedeutungen genommen werden kann: grammaticaliſcher Modus — muſicaliſcher Modus — categoriſcher Modus — ontologiſcher Modus — u. ſ. w. — Farbe hingegen kann unmöglich mehr als eine, allen ſehenden Menſchen wenigſtens einleuchtende Bedeutung haben. Wären die unbildlichen Worte feſtbeſtimmte Zeichen, und in ihrer feſten Beſtimmtheit allgemein geltend — (und nur ſo ſind ſie logiſch brauchbar) würden die Philoſophen einander nicht ſo gräßlich mißverſtehn, wie der unpartheiiſche Beobachter findet, daß ſie wirklich thun. Es iſt aber unmöglich, daß ſie durch ſolche Worte ſich ſelbſt, geſchweige denn einander ſollten verſtehen können. Mit lauter x und y kann kein Algebriſt auskommen, wie mit lauter unbe-

ſtimmten Linien / V ⊔ (kein Geometer. Ob nun alſo gleich die Logik eine überbildliche Sprache haben ſoll, und mein ganzes Geſchäft darauf zielt, ihr eine ſolche zu geben, ſo wähle ich doch aus dem angeführten Grunde die zwar bildlichen, aber wenigſtens philoſophiſch unverdorbenen Worte dazu. Sind ſie auch ein wenig zu poetiſch fett, (ich werde ſie durch ſtrenges Faſten ſchon mager machen) ſo ſind ſie wenigſtens nicht ſcholaſtiſch ſchwindſüchtig, hectiſch, ausgemergelt, ich möchte ſagen **verbuhlt.** Es ſind zwar dralle ſehr unwiſſenſchaftliche Deeren; aber zugleich reine philoſophiſche Jungfrauen, die gut begattet, friſche rüſtige Gedankenbuben einmal gebären können. Ich ſage es ſpaßhaft; aber ich meine es im Ernſt.

2. Mein zweiter Grund, mein Augenmerk auf dieſe Worte der deutſchen Bibel, des deutſchen Bauers, und der deutſchen Dichter, bei Bildung einer logiſchen Sprache zu richten — iſt ein philoſophiſcher; jener war ein hiſtoriſcher. Ich frage mich nehmlich philoſophiſch, was ich eigentlich will, wenn ich unternehme, die Dialecte der Mathematik (die Urmutterſprache iſt die menſchlich unausſprechliche der Ontologie, die Paulus im dritten Himmel hörte) in eine logiſche Sprache zu überſetzen? und antworte philoſophiſch: nicht die ſchon vorhandene philoſophiſche Unſprache **mathematiſiren;** denn das hieße dieſelbe in einen arithmetiſchen, geometriſchen oder algebraiſchen Dialect verwandeln — und das iſt ja theils ſchon geſchehen — theils gerade das Gegentheil von dem, was ich will. Ich beabſichtige ja eine Sprache der Wahrheit mehr, mithin eine ganz andere, als die mathematiſche. Nun ſoll dieſe zwar keine der Arithmetik durchaus entgegengeſetzte, keine dynamiſche,

keine phyſiſch lebendige ſeyn — denn das iſt die Poeſie; aber doch eine von allen jenen verſchiedene, eine geiſtig lebende, gleichſam organiſche Sprache ſeyn, die jene, als mechaniſche, unter ſich haben ſoll — oder was daſſelbe heißt, die dargeſtellte Seele jener Dialecte ſeyn ſoll. Wie dürfte mir alſo einfallen ihre Worte Zahlen, Linien und Ziffern ähnlich in irgend etwas anderem, als in der Beſtimmtheit und Unverkennbarkeit, zu machen? Wahrlich! das hieße einen Raphael das Schönfärben, einen Mozart taktſchlagen, und einen Palladio, wie die Biber bauen, lehren zu wollen. Die Logik ſoll nicht zählen, nicht meſſen, nicht rechnen lernen — das kann ſie ſchon — ſie ſoll **reden**; und zwar ſo reden, daß, was ſie ausſagt, dem menſchlichen Sinn für das Unſichtbare eben ſo klar und deutlich einleuchtet, als was ihre Töchter, jene Dialecte ſprechen, dem menſchlichen Sinn für das Sichtbare. Daß ſie möglicherweiſe ſo reden könne, glaube ich, weil ich ſonſt nicht begreifen kann, wie ihre Töchter in ihren beſonderen Idiomen ſo ordentlich, conſequent und allgemein verſtändlich hätten ſprechen lernen können. Der Franzos behauptet zwar, jene Töchter haben keine Mutter, und daß eine Logik nichts als die Tochter der Mathematik ſeyn könne; aber das glaube ich nicht. Die Bienen ſcheinen zwar für die Franzoſen zu beweiſen — und noch mehr als die Bienen, ihre eigenen großen Mathematiker, D'Alembert, La Lande u. A., in deren Köpfen, hinter der Mathematik, keine Logik zu ſtecken ſchien. Allein wer weiß, was für die Biene, die ihre Zelle baut, und für La Lande, wenn er die Aberration der Fixen berechnet, denkt? Wer weiß auf der anderen Seite, ob ich, indem ich dieſes wirklich gedachte niederſchreibe, denke, oder ob es dabei nur in mir denkt? Genug, Meſſen und Berechnen ſetzt Denken voraus, und Matheſis eine Logik,

sie mag stecken, wo sie wolle. Nun haben wir aber nicht bloß in der stummen Natursprache Biberhäuser und Bienenzellen voller Honig; sondern auch in der lauttönenden Geistessprache der Menschen platonische Republiken und Iliaden — es muß also auch in dieser ordentlich zu denken möglich seyn — der Mensch mag selber denken, oder es mag denken in ihm. Meine kleine Meinung vom Ich macht mich der letzteren Hypothese sehr geneigt. Doch — ich schweife zu weit aus, und verrathe dadurch eben keine große Anlage zum ersten Handlanger, geschweige mehr, der geregelten Logik. Es sollte mir indeß leid thun, wenn mein Ausschweifen gar nichts wäre als Ausschweifen; denn in diesem Fall würde ich nicht einmal zum poetischen Handlanger taugen. Die Sprache der Logik (um einzulenken) soll in Gehalt von der mathematischen so entfernt seyn als möglich. Ihre Worte müssen mithin wahre Worte — Töne des Lebens — seyn. O, mein Reinhold! Socrates, Plato, und der für uns gestorbene, verkannte, bald in der Welt fast **Vergessene**, aus Dessen heiligem Munde der Logos selber sprach — redeten nicht in unbildlichen, sondern in lauter bildlichen Worten — und selbst die sie verkennenden oder verachtenden neueren Weltweisen — wir Alle, so viel wir wenigstens einmal Christenkinder waren — haben, besonders von Christus (so wenig und zum Theil verstümmelt die Worte sind, die wir von seinen Reden gehört haben) mehr wahre Logik gelernt, als von allen aristotelischen Schülern. Wie flohen diese wahren Lehrer der Wahrheit — selbst Plato, der doch wahrlich kein Freund der Dichtkunst war — alle abstracte, durchaus unbildliche, nicht symbolische Worte und Ausdrücke! Schade, daß wir nichts von dem mir heiligsten, nächst Christus, Pythagoras, haben! Er maß, zählte, rechnete

zwar nebenbei; aber wenn der Mann, der die Pythagoräer, die Vor-Christen, bildete, sprach — o! ich bin gewiß er hat in lauter Symbolen gesprochen. Wie können Keim- und Kern-lose, abstracte, + abstracte — minusabstracte Nominalien, Worte des ewigen Lebens werden.

Noch einmal, liebster Bruder meiner Seele, verkenne nicht meine Einwendungen gegen alles bisherige Setzen, Synthesiren, Gegensetzen, Analysiren, Deduciren und Demonstriren aus einem sich selbst nicht verstehen könnenden alleinigen Princip — Bardilis Logik (die ich übrigens für eine wirkliche Medicina mentis halte) und Deine in vielen anderen Rücksichten grenzenlos interessanten, eine beispiellos logische Fähigkeit verrathenden Beiträge selbst, nicht ausgenommen. Warum setze ich mich hin, und biete dem Schmerz meiner halb blinden Augen Trotz, während einer Convalescenz nach einer schrecklichen Krankheit, um Dir Alles, was mein Denken, oder das Denken durch mich vermag, in einer Epistel aufzubieten, um Dich auf das, was ich für Täuschung halte, aufmerksam zu machen, wenn ich Dich nicht als philosophischen Schriftsteller, als nur vielleicht zu scharfsinnigen, oder richtiger zu scharfblickenden, vor allem aber herzreinen, vollkommen redlichen Denker, unaussprechlich verehrte? Ich will, daß Du zur wahren Philosophie, zur Neubelebung des innern Christenthums, zur Verbreitung einer allein seligmachenden Religion beitragen sollst, (denn Du kannst es, wie keiner) und nicht zu nichtigen Schulsystemen, die alle noch Abkömmlinge und Ausgeburten und Nachgeburten des formellen Aristotelismus sind, Beiträge liefern. Schreibe, was Dir Dein eigener heller, frommer, pythagorischer Geist eingiebt — und erniedrige Dich nicht, das Gewebe irgend einer fremden philosophischen Spinne zum System aus-

zubilden. Wie ſehne ich mich nach einem neuen Original-Werk, von dem Manne, der eine Theorie des Vorſtellungsvermögens hat ſchreiben können, und dennoch, der Wahrheit zu lieb, in die Schule eines, allerdings mit Unrecht, aber doch immer von dem ganzen philoſophiſchen Publicum verhöhnten Bardilis, zu gehen fähig war! So viel Kopf war vielleicht ſeit Jahrhunderten nie mit ſo viel Herz verbunden. Es iſt mir darum zu thun, zu ſehen, wie die Wahrheit ſich in einer ſo ſchönen Seele, die das herrlichſte Talent ſie auszudrücken hat, abſpiegelt. Darum rufe ich Dir zu: Wirf alle philoſophiſche Schriften ſeit Kant, außer des einzigen Jacobis, weg — vergiß, wo möglich, alle ihre Kunſtworte — lies Baco, Plato und das Evangelium, während einiger Wochen — und ſetze Dich dann hin, und ſchreibe — was Du willſt! Auf Jacobis philoſophiſches Glaubensbekenntniß freue ich mich unausſprechlich. Schenke der Welt noch das Deinige. Wenn die heutige das Geſchenk nicht verdient, wird die künftige es verdienen — und wenn auch nicht, was geht das uns Arbeiter in dem Weingarten Gottes an? Arbeiten wir nur treu!

Dein

Baggeſen.

V.

Baggesen an Reinhold.

Kiel, im Mai 1812.

Mein Reinhold!

Die tiefe Wehmuth, womit ich Dir dieſen Brief ſchreibe, wenn Du ſie ſehen könnteſt, würde Dich rühren, und Dich wenigſtens durch Mitleid mit dem Zuſtand, worin unſere letzte Unterhaltung mich verſetzt hat, zu einer ſehr ernſthaften Beherzigung folgender Fragen Deines Dich gewiß verehrendſten Freundes bewegen.

1. Wenn ein Menſch, es ſey ein gelehrter oder ungelehrter, ein Schriftſteller oder bloß mündlich ſprechender, durch die blinde ihm ſelbſt völlig unbewußte Thätigkeit ſeiner Phantaſie verführt, völlig unwillkührlich ſo (in einem Buch oder in einer Unterredung) ſich ausläßt, wie der Verfaſſer der allerneueſten Seelenlehre (S. 33):

„Die unendliche Thätigkeit der Phantaſie iſt das „höchſte Reale. Die Naturforſcher haben lange von „einer vis plastica, und ſpäter von einem Bildungstriebe „geſprochen — dieſe iſt da unter jenem, auf einer zweiten „Stufe — ihm geht voran der Trieb noch unbeſtimmter „regelloſer Thätigkeit — u. ſ. w.

„Die Phantaſie iſt das erſte thätige Vermögen in „uns, und wird Kraft in ihrer erſcheinenden Thätigkeit „genannt. Vernunft iſt nur eine Einſchränkung dieſer „Urkraft — dieſer urſprünglich ſich ſelbſt bewegenden

„Kraft — dieſer Kraft, aus der ſich die edelſten Erſchei-
„nungen entwickeln, ſo wie Verſtand ebenfalls nur eine
„Einſchränkung derſelben iſt, indem ſie die eilende Ein-
„bildungskraft der Phantaſie in ihrem Flug aufhält, und
„durch die Klarheit des Bildes oder der Erſcheinung,
„die ſie bewirkt, die Seele zum klareren Bewußtſeyn
„bringt. Jene (die Phantaſie) iſt das Leben, der Geiſt,
„die Seele ſelbſt — ihre urſprüngliche unendliche Thätig-
„keit iſt das Höchſte, wozu wir in der Philoſophie auf-
„ſteigen können. Die Vernunft und der Verſtand, als
„Einengungen und Einſchränkungen dieſer Ur-Kraft,
„ſtellen Begriffe auf — wo aber Begriff iſt, da iſt Tod
„des Geiſtes. Von Einem zu rühmen, daß er natür-
„lichen Verſtand habe, iſt daher ein albernes Lob. Mit
„Unrecht haben daher die Philoſophen Vernunft, Ver-
„ſtand und Urtheilskraft vorzüglich Geiſteskräfte ge-
„nannt; denn was dieſe von Geiſt an ſich haben mögen,
„verdanken ſie **einzig** der Phantaſie. Alſo iſt
„die Phantaſie die Ur-Kraft von allem Seyn und jede
„Erſcheinung der Wiederglanz ihrer Unendlichkeit. Men-
„ſchen von großem natürlichem Verſtande habe ich (der
„Verfaſſer der höheren Seelenlehre) daher immer am
„fadeſten in der Geſellſchaft gefunden; alles was
„Sie ſagen iſt wahr, und weiter nichts!“
(a. m. O.) *)

Wenn, ſage ich, Jemand ſich ſo ausläßt, und wie mir ſcheint, Begriffe und Erſcheinungen, Ueberſinnliches und Sinnliches, oder vielmehr die Worte, die dergleichen bezeichnen, auf ganz phantaſtiſche Weiſe verwechſelt, miſcht, und durch einander wirft, heißt das nicht Irrthum; darf man nicht ſagen von einem ſolchen Seelenlehrer, daß er irre, und irre redet?

*) Es iſt keinem ferner als mir, die Phantaſie zu verachten. Aber ihre Thätigkeit iſt nicht das Reale. Das Bild im Spiegel iſt nicht das Object.

Geſetzt aber, ein anderer hoher oder höchſter Seelenlehrer, ließe ſich auf ganz ähnliche Weiſe vernehmen, ſchriebe oder ſpräche daſſelbe aus, nicht unwillkührlich, nicht unwiſſend, nicht blind-phantaſirend, wie jener; ſondern mit Wiſſen und Willen, ſich wohl bewußt, daß er Geiſt und Materie, und überhaupt alles, was unterſchieden werden muß, miſche und durcheinander werfe — hieße das nicht Betrug? und dürfte man von einem ſolchen Seelenlehrer nicht ſagen, daß er lüge und Lügen rede?

Oder, mit anderen Worten:

Wenn Jemand wirklich wahnſinnig iſt, und in ſeinem Wahnſinn behauptet, er ſey Gott, weil ſein armer verſtörter Kopf nicht fähig iſt, wegen völliger Abweſenheit aller anderen Seelenkraft als der der Phantaſie, anders zu ſprechen, müſſen wir ihn nicht mitleidig beklagen? hingegen — wenn Einer ſich bloß wahnſinnig ſtellt, und in ſeinem mit Wiſſen und Wollen künſtlich dem wirklichen Wahnſinn nachgemachten Wahnſinn behauptet, er ſey Gott — dürfen wir ihn nicht zürnend verabſcheuen?

2. Die Luſt an eingebildeter Unabhängigkeit, das Streben, Nichts über ſich, und der Abſcheu, irgend etwas über ſich zu haben — mit einem Wort die Sucht der Selbſtheit (die ſich in dem Wüthen der Jacobiner offenbarte, die ſich in dem ganzen Verfahren des vernünftigen Weltverwüſters offenbart) iſt ſie nicht das böſe Princip ſelber? und heißt nicht: in dieſer Sucht und in dem Streben, das ihr eigenthümlich iſt, es nicht bloß zur Ungemeinheit, ſondern zur **Einzigkeit** in ſeiner Art gebracht zu haben, ohngefähr ſo viel als Satan ſeyn — in wiefern nehmlich ein Menſch Satan ſeyn kann?

3. Wenn ausgemacht iſt, daß Einer in obigem Character, als Einzig in dem ungemeinen, alles ſeinem empiriſchen Ich aufopfernden Streben der Selbſtſucht, ſich gezeigt hat — und ausgemacht wird, daß er ein ſolcher Satan mit Wiſſen und Willen iſt — darf er nicht von demjenigen, der Muth genug hat, ihm Trotz zu bieten (wie Robespierre von dem und dem, N. N. von dem und dem) Lügner geſcholten werden? Oder iſt Wahrheit und Wahrhaftigkeit etwa nur ein mit Conſequenz gleichbedeutendes Wort?

4. Kann reine Vernünftigkeit, reines Denken, reines Wahrheitſuchen, ohne alle Rückſicht auf Gott, ohne alle Beſtimmung durch dieſe Rückſicht, ohne allen Einfluß des Gefühls vom Urwahren, ohne irgend eine religiöſe Vorausſetzung wirklich ſtattfinden? Heißt die Wahrheit um der Wahrheit willen ſuchen, ohne irgend ein Vorſchweben des Urwahren, wirklich: Philoſophiren? Wenn Wahrheit bloß der Wahrheit wegen überhaupt ſuchen Philoſophiren heißt — was heißt denn Speculiren? Worin unterſcheidet ſich Erſteres vom Letzteren, wenn es nicht durch das dem Erſtern eigenthümliche Vorausſetzen des Urwahren iſt?

Dein

Baggeſen.

VII.

Baggesen an Reinhold.

Kiel, im Mai 1812.

Hüte Dich, mein theuerſter Freund und Lehrer, von den lezten bei dir gelaſſenen Anmerkungen von mir bis weiter Notiz zu nehmen.*) Ich habe ſeither noch einmal Deine Synonymik von Anfang bis zu Ende durchgeleſen, aus dem Geſichtspunkte des Raumes und der Zeit, oder vielmehr mit durchgängiger Rückſicht auf dieſen Modus, und finde, daß ich Unrecht gehabt habe, mit Deiner quantitativen und qualitativen Einheit unzufrieden zu ſeyn, und ſtatt derſelben lieber quantitative und qualitative Einerleiheit anzunehmen. Es giebt allerdings quantitative und qualitative Einheit, weil es quantitative Vielheit und qualitative Verſchiedenheit giebt, welche Charactere der Mannigfaltigkeit ſind. Was quantitativ und qualitativ darüber ſteht, muß Einheit, nicht Einerleiheit heißen. Nur durch Verwechſelung der Mannigfaltigkeit mit der Verſchiedenheit wurden meine Gegenbemerkungen herbeigeführt.

Aber wenn ich auch quantitative und qualitative Einheit als Bedingungen der Exiſtenz zugeben muß, kann ich doch nicht umhin noch nach einem andern Modus der Exiſtenz zu fragen, als quantitative und qualitative Einheit. Raum und Zeit ſind ein ſolcher Modus,

*) Dieſe Anmerkungen ſind nicht vorgefunden worden. D. Herausg.

aber ich ſetze als Drittes hinzu Bewegung. Immer rücken mir dieſe drei höher hinauf, als ſie in der Synonymik ſtehen, weil ich mir keinen Organismus im Allgemeinen ohne dieſe drei Charactere denken kann. Die qualitative Einheit nehmlich hat nicht bloß Maaß, wobei ich mir ohne nähere Beſtimmung nichts denken kann, ſondern Raummaaß und Zeitmaaß, und ich ſetze hinzu Bewegungsmaaß. Unter Subſtanzialität verſtehe ich die Beharrlichkeit. Raum denke ich mir aber etwas Beharrliches, ſo iſt mir gleichſam unmittelbar durch mein Denken ſelbſt Zeit, Raum und Bewegung gegeben. Mit einem Wort, ich kann in meinem Denken nie Zeit, Raum und Bewegung von einander trennen. Mein Denken ſelbſt ſcheint mir eine reine Bewegung. Von äußerer Bewegung iſt ja hier natürlicherweiſe ſo wenig als von Ortsveränderung die Rede. Es iſt von einer Kraft die Rede, die ſich nicht erſt mit der Ausdehnung und Veränderung einfindet, wie die Kantiſche Bewegung — von einer Kraft, die nicht der Materie gehört — unter welcher erſt die Bewegung im Raume und in der Zeit, oder, was hier daſſelbe heißt, die Bewegung unter dem Raume und der Zeit, die wahrnehmbare Bewegung ſteht. Es iſt dieſe letztere gleichſam nur ein Zeichen, nur die Erſcheinung im Raum und in der Zeit, jener von Raum und Zeit unabhängigen, nicht wahrnehmbaren, aber durchaus denkbaren Bewegung. Dieſe Bewegung kann nun nicht von Unten kommen, durch die Veränderung, ſo wenig als Raum durch die Coexiſtenz und Zeit durch die Succeſſion des Mannigfaltigen. Sondern vielmehr, ſo wie der Raum die Bedingung der Coexiſtenz und Zeit die Bedingung der Succeſſion iſt, ſo iſt die Bewegung, von der ich rede, die Bedingung aller Veränderung. Die wahrnehmbare Bewegung, die mir in dem Zuſammenhang der Ausdehnung mit der

Veränderung entſteht, iſt eine wechſelnde Bewegung; und die, welche ich ſuche, iſt eine nicht wechſelnde von Oben herab — die bewegt, immer bewegt, nie bewegt wird. Raum und Zeit werden zwar nicht bewegt, bewegen aber auch nicht. Materie wird zwar bewegt, bewegt aber nur, als bewegt. Woher kömmt alſo die eigentliche Bewegung? Nicht vom Raume — nicht von der Zeit — nicht von etwas darunter wandelbarem — nur beweglichem und bewegt werden könnenden. Vom Schöpfer — von dem Primus motor! Ganz gewiß, wie alles Andere. Aber auf ihrem Wege vom Urweſen — oder vielmehr auf ihrem Wege vom Urgrund zum Bedingten — muß ich die Bewegung irgend wo im Grunde finden; und wo iſt hier ihre Stelle? — Die höchſte Bewegung nennt die Sprache Denken. Als das denkende Urweſen iſt Gott der Primus motor. Die unterſte Bewegung nennt die Sprache mechaniſche Bewegung (die zwar Kant zu einer dynamiſchen hat erheben wollen, die in der That auch dazu erhoben werden kann, wenn ſie keine andere, höhere, als die des göttlichen Willens über ſich hat). Die Sprache erwähnt aber auch einer organiſchen Bewegung, die unter der Dynamis des Urweſens über der mechaniſchen des Körperweſens ſteht — und dieſe iſt es, die ich in einem Weltall des Raums, der Zeit und der Bewegung (das Weltall rein gedacht hat nur dieſe drei Characterе) ſuche. Die acceleritte und die retardirte Bewegung, die in dem wirklichen Weltall vorkömmt, läßt ſich ſchlechterdings nicht erklären, wenn die höchſte Bewegung, oder die Bewegung an ſich, welche weder accelerirt noch retardirt iſt, nur der Character des Zuſammenhangs der Ausdehnung mit der Veränderung iſt — oder wenn die accelerirte und retardirte Bewegung daraus erklärt werden kann, ſo läßt ſich die gleichförmige Bewegung nicht daraus

erklären. Genau unterſucht iſt eigentlich das Letztere der Fall. Die Beſtimmtheit der Veränderung durch die Ausdehnung muß jederzeit eine accelerirte oder retardirte Bewegung, und kann nie eine gleichförmige bedingen, weil keine erſcheinende Bewegung eine gleichförmige ſeyn kann. In der Erſcheinung wechſeln Acceleration und Retardation, Centripetal- und Centrifugal-Bewegung, vis motrix und vis inertiæ mit einander ab, oder würden einander neutraliſiren bis zur Unbeweglichkeit, ohne die Kraft einer höhern Bewegung. In der Materie und durch die Kräfte der Materie kommt niemals ein perpetuum mobile zu Stande. Aber die Bewegung als Bewegung, rein gedacht, hat mit dem Mehr oder Weniger der Geſchwindigkeit, des durchlaufenen Raums und der Dauer, nichts zu thun. Sie hat nur Richtung, dem Raume nach, und Geſchwindigkeit, der Zeit nach. Dieſe Richtung und dieſe Geſchwindigkeit entſprechen aber der Stetigkeit des Raumes und der Stetigkeit der Zeit, als Stetigkeit der Bewegung. Was dieſe Stetigkeit verändert, liegt weder im Raume ſelbſt, noch in der Zeit ſelbſt, noch in der Bewegung an ſich. Wenn es aber keine Stetigkeit der Bewegung gäbe, ſo würden auch die Begriffe der Acceleration und Retardation nicht haben entſtehen können. Denn ſie ſetzen eine Bewegung voraus, die noch weder accelerirt noch retardirt iſt. Im reinen Begriffe der Bewegung ſind ſie nicht enthalten. Sie geben das Veränderliche, nicht das Unveränderliche, das Accidentelle, nicht das Weſentliche der Bewegung an. Die unveränderte und weſentliche Bewegung iſt die ſtetige.

Schon durch dieſe Betrachtung wird mir die Bewegung über den Modus der Erſcheinung, der Einzelnheit und der Körperlichkeit in den Modus des Seyns, der reinen Einheit und des Geiſtes emporgerückt. Ich erhalte

in meinem Denken einen Begriff der Bewegung, der an Adel der Reinheit den Begriffen von Raum und Zeit ebenbürtig iſt, ja dieſelben übertrifft. Denn unter dieſen drei Modis, Formen oder Bedingungen des Daſeyns, weiſet die Bewegung noch unmittelbarer als Raum und Zeit auf das wahre Seyn, auf das Urſeyn und den Urgrund alles Seyns und Daſeyns hin. Und nur als Urgrund, nicht allein des Raums und alles deſſen, was in der Zeit wird und vergeht, ſondern auch der Bewegung und alles Bewegten, in jeder kleinſten und in jeder größten organiſchen Einheit (die nur durch die Bewegung ein Organismus iſt) kann ich mir den Urgrund des Seyns als Primus motor, als Allem Bewegung und Leben gebendes Urweſen, als Weltſchöpfer und Weltordner, mit einem Wort, als lebendigen Gott denken. Dieſer mein eigenthümlicher hoher Begriff von Bewegung rettete mich aus den Klauen der Kantiſchen Metaphyſik der Natur und aus den Krallen der neuen Schule. Sobald ich der Materie die Bewegung zuſchreibe, ſchreibe ich mich auf die Liſte der Naturphiloſophen. Ich kann ſie aber nur dem Geiſte zuſchreiben. Mens agitat molem.

Dein

Baggeſen.

VII.

Baggeſen an ſeinen Sohn Carl.

Kiel, den 1. Oktober 1812.

Mein theuerſter Sohn!

Dein nach anderthalbmonatlicher Reiſe mir endlich glücklich zugekommener Brief vom 15. Auguſt hat mir eine Freude gemacht, die ich Dir nicht beſchreiben kann, oder deren Beſchreibung Du, wenn ſie mir auch glückte, nur halb verſtehen würdeſt, weil zwar ein Vater ſich ſehr gut an die Stelle eines Sohns verſetzen, ein Sohn, der noch nicht Vater iſt, aber unmöglich ſich einen eigentlichen Begriff von der Vaterfreude machen kann. Nach langer Unruhe iſt eine ſolche, zumal wenn ſie in ſo reichem Maaße, wie Du mir ſie diesmal geſchenkt haſt, dargereicht wird, mehr als Freude, mehr als Wonne, mehr als eine dem blühenden Jüngling fühlbare Luſt, die immer vorübergehend iſt, und der, auch im höchſten Grade der Entzückung, ſtets etwas fehlt, das Gefühl der Dauer nehmlich. Beruhigung iſt das Eigenthümliche dieſer Vaterfreude — und in der Beruhigung iſt etwas Seliges, das ſich nur dann in ſeiner ganzen Tiefe fühlen läßt, wenn man, wie ich, von allen heftigen Freuden, von allen Wonnen und Entzückungen Abſchied genommen hat, und doch noch immer fähig iſt, heftige Leiden und Schmerzen zu empfinden. Dank Dir, mein Sohn! Dank und Segen Dir für dieſe Beruhigung!

— — — —

Was Du mir von Deinem Widerwillen gegen bisherige Theologie ſagſt, mein Sohn, würde mich beunruhigen, wenn Du nicht hinzufügteſt, daß die Bibel Dir das heiligſte und theuerſte Buch ſey. Denn mein Widerwille iſt noch größer gegen heutige Philoſophie. Die allerneueſte iſt mir ſogar das Schlechteſte, was die verdorbene Menſchheit bisher ausgedacht hat. Deinen Unterſchied zwiſchen Religion und Theologie verſtehe ich nicht ganz; für mich giebt es keine andere Religion als Chriſti Lehre — das Evangelium. Eine philoſophiſche Religion iſt ein Unding und ein Widerſpruch. Eine religiöſe Philoſophie — und eine wahre Philoſophie muß religiös ſeyn — iſt aber nothwendig Theologie. **Gott** iſt die Wahrheit aller Wahrheiten, die zugleich in unſerem Gewiſſen, im Funkel des geſtirnten Himmels und in dem neuen Teſtament (drei gleich heiligen Urkunden) offenbart iſt. Dieſe Wahrheit in allen ihren Folgen für meine nachdenkende Seele iſt Theologie — und wer da ſucht, alle Folgerungen aus dieſer Urwahrheit ſich ſelber (oder Anderen) eben ſo deutlich zu machen, als ſie dem reinen Herzen klar geworden, iſt Theolog — und als ſolcher allein wahrer Philoſoph. Denn jede durch bloße menſchliche Speculation zu Stande gebrachte Philoſophie iſt falſch und nichts als Sophiſterei. Das bisherige Non plus ultra aller Philoſophie iſt in der Geneſis und in dem Evangelium enthalten. Etwas Weſentliches hat noch bis dato kein Philoſoph dieſem Schatz von wahrer Weisheit hinzugefügt. Nichts in der Welt würde mir lieber ſeyn, als wenn Du, mein Sohn, religiöſe Philoſophie — eigentliche Theologie — zu Deiner Hauptwiſſenſchaft, d. h. zu Deinem Lieblingsſtudium machteſt. Es iſt das Lieblingsſtudium deines Vaters zumal in den letzten

Jahren geweſen. Dasjenige Werk, wodurch ich glaube etwas für die Nachwelt zu leiſten, iſt gerade eine Philoſophie des Evangeliums — ein Werk, das Du dereinſt vielleicht herausgeben wirſt; denn ich eile nicht mit dem Druck meiner Arbeiten.

Die bisherige Theologie iſt um nichts erbärmlicher als die bisherige Philoſophie — im Gegentheil — trotz allen Pedantereien, doch erträglicher als die unaufhörlichen Blasphemien der letzten Zeit unter dem Namen der Aufklärung. Denn ſie hat ſich doch wenigſtens etwas näher an die Urquelle gehalten, als die eitle Speculation der durch Kant vollends toll gewordenen Metaphyſiker. Ein dummer Pfarrer in der Schweiz, der nichts als ſeine bisherige Theologie ſtudirt hat, wenn ihm nur das Evangelium heilig iſt, würde einem Sokrates oder Plato lieber ſeyn als Schüler, als irgend ein Fichte oder Schelling, die Sokrates und Plato für nichts mehr und nichts weniger als Tollhäusler halten würden. Von dem dummen Pfarrer würden ſie ſogar etwas lernen. Laß Dir alſo Theologie nicht gleichgültig ſeyn, mein lieber Sohn — und werfe ja nicht das Kind mit dem Bade aus. Sogar der kraſſe Katholicismus iſt mehr werth als die Mode gewordene Philoſophie; und zwar gerade desjenigen wegen, was Du Ketten und Bande nennſt. Dadurch iſt der Sclave noch nicht frei, daß er ſich aus den Ketten gefeilt hat. Die Frage iſt, ob er ſie ohne Schuld trug? Der Unſchuldige iſt auch in Ketten frei — der Verbrecher im freien Felde ſchon gebunden.

„Lieber Philoſoph!“ ſagſt Du, „denn der kann, wenn er Willen und Geiſt hat, ſich frei im Reiche der Gedanken bewegen, ohne ſich an zahlloſe Ketten gebunden zu fühlen, ohne zahlloſe kalte Formeln befolgen zu müſſen!“ Sage das nicht, mein Sohn! Die gefähr-

lichſte aller Bewegungen iſt die durchaus freie Selbſtbewegung; denn unſer Selbſt taugt nie das Mindeſte, und deſſen Richtung iſt gerade von Gott ab — ungehorſam. Kein Menſch darf ohne Bande ſeyn — und ſogar ohne zahlloſe Bande nicht. Wenn ihn nicht Ketten und Bande des Gewiſſens, der poſitiven Religion, der Landesgeſetze, der wirklichen Natur, der wahren Kunſt, der geſelligen Verhältniſſe, der zarteſten Rückſichten auf Andere, der Anſtändigkeit, ſogar der Mode, wenn ſie Kleinigkeiten betrifft, bindet — iſt er eigentlicher Sclave — Sclave ſeines Selbſts, ſeines Ichs, ſeiner Eigenthümlichkeit, ſeiner Thierheit! O! mein Sohn! Weit entfernt, meine Ketten zu ſprengen, möchte ich mir neue ſchmieden — um mich noch in meinem Alter immer mehr in der wahren Freiheit zu üben: Gott gehorſam zu ſeyn, und Ketten geduldig und mit Leichtigkeit zu tragen!

Du möchteſt gern meine Anſicht von der Philoſophie wiſſen. „Herr! Dein Wille geſchehe, nicht der meinige!“ Dies iſt der Kern, und ich hoffe einſt die Frucht meiner Philoſophie. Das Gefühl meines Nichts in dem Grade zu verſtärken, worin ich den Gedanken Gottes in meinem Geiſt erweitere — unaufhörlich das Einzige, wodurch mir Vernunft, Sinn und Alles, was ich wahrnehme, einen Werth hat, meinen allmächtigen Schöpfer, allgütigen Vater und heiligen Richter vor Augen zu haben — dies iſt mein philoſophiſches Beſtreben. Hieran, als an das Ewigwahre, durchaus Gewiſſe und ſchlechthin Nothwendige knüpfe ich alle meine davon abhängigen Gedanken — über Alles, was uns nicht durch's Gewiſſen und das Evangelium offenbart worden iſt, mehr oder weniger zweifelnd, und keiner beſonderen menſchlichen Philoſophie zugethan. Ich liebe zwar Plato und verehre ihn vergleichungsweiſe hoch über

alle, die eigentlich philoſophirt haben; aber auch ſeiner Philoſophie fehlt das, was Chriſtus allein der wahrheitliebenden Menſchheit geſchenkt hat, das Axiom aller Axiome: „Selig ſind die reines Herzens ſind, denn ſie werden Gott ſchauen.“ Plato deutet es zwar ſehr ſchön an — allein er beweiſt es nicht durchgängig mit Lehre, Leben, Leiden und Tod wie unſer Heiland.

Mißverſtehe mich nicht, mein Sohn, wenn ich die chriſtliche Theologie ſo unendlich hoch über alle eigentlich ſogenannte Philoſophie ſetze. Ich verſtehe unter chriſtlicher Theologie nichts mehr und nichts weniger als die Ueberzeugung, die ein reines Herz aus Chriſti Lehre und Leben bei unbefangener Beherzigung derſelben abnimmt — nichts von allem dem, was Pfaffen dieſem reinen Golde hinzugelöthet haben. Nur Jeſu Chriſti eigene Worte und der Character dieſes Muſters der Sterblichen haben für mich Autorität. Hier allein ſchwöre ich in Verba magistri. Zu den Füßen dieſes Geſandten Gottes ſitze ich, und, den geſtirnten Himmel betrachtend, mit meinem Geiſte ratbſchlagend, denke ich Alles ſelber nach, wenn die Rede von Wiſſenſchaft iſt, von welcher dieſer erhabene Lehrer uns nur die erſten unwandelbaren Principien in eben ſo vielen Worten des ewigen Lebens geſchenkt hat. Religion iſt mir das Erſte, Moral, die unmittelbar daraus fließt (und die aus jeder anderen Quelle unlauter iſt), das Zweite — und Wiſſenſchaft, oder eigentliche Philoſophie, das Dritte. Wenn dieſe nicht aus der Moral und Religion fließt, iſt ſie mir eitle Träumerei. Denn das Göttliche, das Gute und das Wahre iſt einer und derſelben Natur; und alles Gute kommt von oben. Unſer Selbſt bringt nichts Gutes hervor — Gott hat uns ein ſolches gegeben, um es zu bekämpfen und zu beſiegen.

Dieſe iſt meine Anſicht von Theologie und Philoſophie, mein Sohn, in möglichſter Kürze. Damit kann aber das Studium aller ſonſtigen Philoſopheme ſehr gut beſtehen; auch habe ich keines ungeprüft beſeitigt. Ich weiß, was die Indier, Perſer, Pythagoras, Plato und Ariſtoteles nebſt den übrigen griechiſchen Philoſophen, was die Kirchenväter, und was nachher Carteſius, Baco, Leibniz, Spinoza, Hume, Berkeley, Kant und ſeine Schüler gelehrt haben; aber ich habe dabei nicht vergeſſen, was derjenige, deſſen Schuhriemen keiner von ihnen aufzulöſen werth war, gelehrt hat — und wenn ich die ganze Ausbeute der Wiſſenſchaft mit Seiner Lehre zuſammenhalte — kömmt ſie mir immer vor, wie die Herrlichkeiten der Erde gegen die Herrlichkeit des Himmels. Das Horaziſche: „Vos exemplaria græca — Nocturna versate manu, versate diurna!“ halte ich in hoher Ehre, aber es ſteht doch nur mit ſilbernen Buchſtaben geſchrieben, unter der großen goldenen Inſchrift an der Wand meines innerſten Muſeums: „Vos Evangelia sancta — Nocturno versate corde, versate diurno!“ Unter den Philoſophen unſerer Zeit iſt mir der theuerſte Friedrich Heinrich Jacobi. Die ſogenannte neuere Schule der Naturphiloſophie, an deren Spitze Schelling ſtand, iſt mir ein Greuel! Um Dir aber mehr über Philoſophie zu ſchreiben, müßte ich wiſſen, wo Du in Deinem philoſophiſchen Studium ſtehſt; welche Schriften Du geleſen, und welches Syſtem Dir das erträglichſte ſcheint. Hierin möchte ich Dich ſehr gerne leiten, mein Sohn, um Dir eine Menge Zeit durch Angabe des Weſentlichen zu erſparen; und zu dieſem Behufe mußt Du mir ſchreiben, welche theologiſche und philoſophiſche Schriften Du bisher geleſen haſt.

— — — —

Jens Baggesen's

Philosophischer Nachlaß.

Herausgegeben

von

Carl A. R. Baggesen,

Pfarrer am Münster zu Bern.

Zweiter Band.

Für Deutschland und die Schweiz:
Friedrich Schulthess
in
Zürich.

Für Dänemark:
Buchhandl. des verst. C. A. Reitzel
in
Kopenhagen.

1863.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Bern, 1863.
Stämpfliſche Buchdruckerei
(G. Hünerwadel.)

Dem

Herrn Dr. Theol. H. Martenſen,

Biſchof von Seeland,

dem gründlichen Denker und evangeliſch treuen Dogmatiker, der, bekannt mit dem Inhalt und dem Geiſte dieſes philoſophiſchen Nachlaſſes, durch ſeine gewichtvolle Stimme zu der Herausgabe desſelben weſentlich aufgemuntert hat,

hochachtungsvoll gewidmet

von dem

Herausgeber.

Vorwort zum zweiten Bande.

Mehrere Hinderniſſe verſchiedener Art haben hemmend auf die Fortſetzung der Herausgabe dieſes philoſophiſchen Nachlaſſes eingewirkt, und das Erſcheinen dieſes zweiten und letzten Bandes desſelben bis jetzt aufgeſchoben.

Wir bedauern dieſes um ſo mehr, da erſt durch dieſen zweiten Band das eigentliche Streben und Ziel des verſtorbenen Selbſtdenkers, wie ſolches am Schluſſe der Vorrede zum erſten Bande angedeutet wurde, ſich deutlich herausſtellt.

Hat auch der Dichter mehrmals in den Perioden ſeines Lebens, in denen er, von den Schlägen des Schickſals heimgeſucht, ſeiner Muſe den Rücken kehrte, ſich nur mathematiſchen Calculn und metaphyſiſchen und religionsphiloſophiſchen Betrachtungen hingegeben; ſo verließ ihn ihrerſeits die Muſe doch nie, und wir finden daher, daß er bisweilen auf denſelben Blättern, auf denen er eine philoſophiſche Abhandlung ſchrieb, den Kerngedanken, auf den die Speculation ihn geführt, in kurzen rythmiſchen Sätzen niedergeſchrieben hat. Solche poetiſche Ergüſſe philoſophiſcher Gedanken werden in einem Anhange mitgetheilt, wobei zu bemerken, daß

einige derſelben, aus den letzten Lebensjahren des Dichters, nie früher gedruckt worden ſind. Die Auszüge aus Briefen des Verfaſſers, ſo wie die Nachſchrift des Herausgebers, welche der Anhang ebenfalls enthält, dürfen als Vervollſtändigung der nicht ausgeführten und durch den Tod unterbrochenen Darſtellung der Philoſophie des Chriſtenthums ſich rechtfertigen laſſen.

Es fühlt ſich der Herausgeber noch verpflichtet, zu bemerken, daß er es nur der Beihülfe ſeines geliebten Bruders, des Verfaſſers der Biographie unſers Vaters, zu verdanken hat, daß er endlich dieſe Arbeit hat vollenden können.

Bern, im Januar 1863.

Der Herausgeber.

Inhalt des zweiten Bandes.

Seite.

Vorwort zum zweiten Bande.

Zur Naturphiloſophie.

Makrokosmos 1
Paradoxa. An Pfaff 20
Naturphiloſophiſche Fragen 29
Ueber das Licht. An Pfaff 43
Ueber den Begriff der Ruhe 52

Vorſtudien zur Religionsphiloſophie.

Ueber das Beſondere 67
Ueber das Gewiſſen 79
Deduction der Emanationslehre oder Transcendenz und Immanenz 91
Wahrheiten 97
Monas 104
Philoſophie 105
Betrachtung beim Philoſophiren 107
Von dem vermeſſenen Verſuch einer Metaphyſik a priori 114
Ueber Cauſalität 116
Ideen 123
Anthropomorphismen 132
Ueber Zeit und Raum 141
Aphorismen zur Beſtimmung der Begriffe von Raum, Zeit und Zahl 146
Die drei unergründlichen letzten Gründe 163
Idealismus, Realismus und Abſolutismus 174
Syſtem der Wahrheit 179
Selbſtbewußtſeyn 197
Nichtigkeit des Selbſt-Ichs 206
Die erſte Perſon im Denken 215
Aphorismen 218

Seite

Religionsphiloſophiſche Aphorismen. 1821—1824.

Vernunft. Philoſophie. Gottbewußtſeyn . . . 227
Gott iſt Der über Alles Erhabene 240
Gott, das vollkommene Weſen 246
Gott 252
Gott, der Schöpfer 254
Die drei Geſetze 268
Die wahre Logik 269
Das oberſte Vermögen 270
Teleologie 272
Religion und Philoſophie 275
Das Haus Gottes 278

Letzte Glaubensbekenntniſſe des chriſtlichen Denkers.

Zur Vorrede (des Verfaſſers) 287
Von dem Glauben an Gott und von der Erkenntniß Gottes 293
Jeſus Chriſtus 305
Chriſtliche Offenbarung 313
Religion in engerer Bedeutung 320
Religion des Kopfs und Religion des Herzens . . 322
Allgemeines menſchliches Verderben 324
Geſetz der Abhängigkeit 326
Das Geſetz der Liebe 329
Selbſtliebe — Naturliebe — Gottesliebe . . . 330
Einzelne Gedanken 338
Ueber die Unſterblichkeit 346

Anhang.

I. Baggeſen an ſeinen Sohn Carl. 1813 . . . 357
II. Baggeſen an ſeinen Sohn Carl. 1822 . . . 365
III. Der Stein der Weiſen. 1824 368
IV. Baggeſen an ſeinen Sohn Carl. 1826 . . . 372
V. Religionsphiloſophiſche Gedanken in poetiſcher Form . 375
Nachſchrift des Herausgebers 387

Zur Naturphiloſophie.

Makrokosmos.

Was wir davon mit unſern Sinnen, durch Empfindungen wahrnehmen, iſt wenig oder nichts gegen das, was wir darin mit unſerer verſtändigen und vernünftigen Denkkraft, durch Ideen, entdecken. Die bloße Sinnenwelt, oder die Erſcheinungswelt, wie ſie in unſere Sinne fällt, iſt ein bloßer Punkt gegen die Vernunftwelt, oder das Univerſum an ſich, wie es ſich unſerm Geiſte offenbart.

Dem rohen, mit fünf offenen Sinnen zur Weltanſchauung erwachenden Menſchen iſt der Makrokosmos Anfangs nichts mehr als ſein Mikrokosmos ſelber. Nach empfangenem Specialbericht ſeiner Sinne hat Alles, was er wahrnimmt, keinen größern Umfang, als ſein eigener Leib. Denn zwei einander deckende Figuren ſind gleich groß.

Bei der folgenden Darlegung dieſes Gedankens bitte ich von Allem, was nicht bloße Sinnenempfindung iſt, alſo von aller Reflexion, Berechnung und abſichtlicher Bewegung im Raume, zu abſtrahiren.

Laßt z. B. den bloß sinnlichen Menschen durch Hunger zur instinktiven Begierde nach etwas außer ihm geweckt werden. Das dringende Bedürfniß wird seine ganze Thätigkeit so concentriren, daß er zwar den Apfel, wovon der Instinkt ihm zuflüstert, er könne dies Bedürfniß stillen, am Baume *sehen*, vom Baume fallen *hören*, bei'm Aufheben *fühlen*, bei'm zum Munde führen *riechen* und beim Essen *kosten* wird, aber das Alles unwahrgenommen, ohne daß irgend eine dieser Empfindungen zu seinem Bewußtseyn als klar unterschieden gelange, weil seine ganze Seele nur, als Bedürfniß stillende Begierde, im *Verschlingen* thätig ist. So wie aber das Bedürfniß allmälig befriedigt wird, erwacht eine Kraft nach der andern derselben nicht mehr in einer einzigen straffen Richtung gespannten Thätigkeit. Durch das Nachlassen der Eile zu verschlingen findet sich das Vermögen des Leidens ein, und der Fresser, indem er nicht mehr *frißt*, sondern ruhiger *ißt*, vernimmt einen angenehmen Kitzel auf dem Gaumen — seine erste eigentliche Wahrnehmung des Apfels. Er *kostet* die köstliche Nahrung.

Nun hat er zwar den wüthenden Hunger gestillt, allein nicht ganz. Er ist nun (schon ein bedeutender Schritt) in Eßlust verwandelt worden — *negativ* durch das Nachlassen der verschlingenden Begierde — *positiv* durch die Erregung des Geschmacks. Er hebt einen andern Apfel von der Erde, — ganz gewiß noch immer ohne denselben weder eigentlich zu sehen, noch eigentlich zu hören, noch eigentlich zu fühlen, noch eigentlich zu riechen; da seine ganze Seele jetzt in der zum Begriff gewordenen Empfindung des *Köstlichen* (Wohlschmeckenden) ist. Beim Essen dieses zweiten Apfels hört schon das Verschlingen auf, und das Kosten selbst läßt allmälig hinlänglich nach, um einem neuen

feinern Leiden Platz neben sich zu lassen. Indem er nehmlich langsamer schmeckt, eigentlich mit ruhigem Wohlbehagen kostet, vernimmt er ein angenehmes Pirren auf seinen Geruchsnerven — die zweite eigentliche Wahrnehmung des Apfels. Er riecht die gekostete Nahrung.

Ich setze den Fall, daß sein Hunger gestillt, ja sogar seine Eßlust jetzt befriedigt sey. Er nimmt aber doch des angenehmen Geruchs wegen einen dritten Apfel und bringt diesen (ein noch weit beträchtlicherer Schritt in seiner Cultur) schon nicht mehr unter die Zähne, sondern an die Lippen unter die Nase. Da nun aber schon das Riechen, als solches, auf dem halben Wege zum äußern Empfinden ist, und mit seinem sanftern Leiden ungleich mehr Ruhe und Freiheit erlaubt, als das Verschlingen und Kosten, so begreift man, wie leicht seine Aufmerksamkeit auf die äußere Berührung des Apfels sich richten kann. Er wird in der Befühlung der runden und glatten Oberfläche mit Hand und Lippen und Nase eines dritten sinnlichen Leidens inne. Er betastet die duftende, gekostete Frucht.

In diesem schon auf der Grenze schöner Cultur schwebenden Momente, nach der Stillung grobsinnlicher Begierden, im beinahe ruhigen Genuß des bloß Angenehmen, erwacht der schon weit höhere thierische Trieb, der Spieltrieb, der allen Kunsttrieben zu Grunde liegt. Der Apfel beschäftigt ihn schon halb als Gegenstand, und seiner Seele schwebt dunkel vor ein etwas mehr als Genuß nach Innen, ein Genuß nach Außen des Apfels. Zwar hat er ihn bisher immer vor Augen gehabt; aber jetzt erst wird die schöne Farbe des Apfels von ihm wahrgenommen. Er fängt an diese nebst dem Umriß (der Kugelründung) von der gefühlten glatten und weichen Härte zu unterscheiden, wie er diese Härte von dem Duft und den Duft von dem Geschmack unter-

ſchieden hatte. Der Apfel ſondert ſich jetzt erſt gleichſam von ihm ſelber ab und wird ihm äußerer Gegenſtand. Er vernimmt einen angenehmen Eindruck auf ſeine Geſichtsnerven — ſeine vierte Wahrnehmung des Apfels. Schon genießt er ſchön — ſpielend — ohne grobſinnliches Intereſſe. Er betrachtet die befühlte, duftende, köſtliche Frucht.

Der Spieltrieb einmal erwacht, finden ſich bald Thätigkeiten der Seele ein. Denn ſchon das Betrachten (Sehen mit Bewußtſeyn) iſt eine ſolche Thätigkeit. Das Verſchlingen ſetzte bloß körperliche Thätigkeit, das Schmecken, Riechen und Fühlen bloß ein Leiden der Seele voraus. Das Betrachten kann aber eben ſo gut als eine Thätigkeit der Seele mit körperlichem Leiden verbunden, als umgekehrt angeſehen werden, und muß als ſolche angeſehen werden, wenn es frei iſt. Frei iſt es aber, wenn es fortgeſetzt wird. Denn durch das Sehen dringt nichts, wie durch das Koſten, Riechen und (zur Hälfte wenigſtens) durch's Betaſten in uns ein — es zwingt uns nicht zur Reaction. Das Spiel iſt mithin ein freies Spiel zu nennen. Der Gegenſtand des Geruchs, Geſchmacks und zum Theil auch des bloßen Gefühls iſt grobe Materie, eigentlicher Stoff; der Gegenſtand des Geſichts iſt ſchon ein Bild — eigentliche Form. Auch wird ſeine Vorſtellung ſchon zur klaren Idee und erweckt zugleich mit der Einbildungskraft (im Menſchen) die ſchlummernde Vernunftthätigkeit. Sie weckt ſie aber nur als möglich, nicht eben darum gleich als wirklich, d. i. mit obwaltendem Bewußtſeyn. Was ganz geweckt iſt, iſt allein der Spieltrieb. Mein roher, bloß ſinnlich gebildeter Menſch (das Kind) wirft jetzt den Apfel in die Höhe, läßt ihn fallen, hebt ihn wieder auf — gleichſam um ſich zu vergewiſſern, daß das ſchöne Bild noch immer da ſey und außer ihm da

ſey. Er ſucht ſchon ahnend Eigenſchaften an dem Apfel zu entdecken. Was ihn darauf gebracht hat, iſt die Geſtalt des Apfels. Seinen Geſchmack, Geruch und Druck empfand er nicht als Eigenſchaften des Apfels, denn dieſe Wahrnehmungen waren in ihm vorhanden; erſt die Geſtalt (das Bild) iſt außer ihm und gehört dem Apfel. Aufmerkſam nunmehr auf den Apfel außer ihm, vernimmt er, etwa nach einem wiederholten Fallen deſſelben auf die Erde, einen Schall — den er weder ſich ſelbſt ganz, noch dem Apfel ganz zuzuſchreiben wagt; denn fällt der Apfel nicht, ſo vernimmt er nichts, liegt der Apfel ſtille, ſo vernimmt er auch nichts.

Dunkel bekömmt er eine Ahndung von Verhältniß. — Er hört, und alle fünf Weltpforten ſind jetzt ſeinem Verſtande geöffnet — die eine Hälfte als Thüren inwärts in ſich, die andere Hälfte als Thore auswärts in das All. Ich ſage die Hälfte, obgleich die Hälfte von fünf einen Bruch giebt. Das Mittelthor des Gefühls nehmlich iſt gleichſam eine Doppelthüre, zugleich nach Innen und nach Außen: Druck und Gegendruck, Eindruck und Ausdruck. Die Halbthüre des Eindrucks wird gleichſam nach Innen; die des elaſtiſchen Ausdrucks gleichſam nach Außen geöffnet.

Unſer roher, mit fünf offenen Sinnen zur Weltbetrachtung erwachte Menſch iſt jetzt mit ſeinem ganzen ſinnlichen Mikrokosmos in dem Makrokosmos da — oder, da er nur vorwärts (was ich nicht zu verbeſſern bitte) koſten, riechen, taſten, ſehen und hören, mit einem Worte nur vorwärts wahrnehmen kann, dem Makrokosmos gegenüber. (Unter vorwärts verſtehe ich die Richtung, nach welcher die Aufmerkſamkeit erweckt iſt; ſo wie ſich dem Menſchen in ſeinem Geſichtskreiſe in jedem Momente nur die Hemiſpäre der Welt darſtellt; ſo iſt

ihm bei jeder ſinnlichen Wahrnehmung wenigſtens die Hälfte des Wahrnehmbaren verdeckt.)

Dieſer dem Menſchen gegenüberſtehende Makrokosmos mag nun in einer Höhle eingeengt, oder auf einem Hügel in's Unendliche ausgedehnt ſeyn, erſcheint ihm urſprünglich nicht größer, und kann ihm, bloß ſinnlich empfunden und wahrgenommen, nicht größer erſcheinen, als das Gebäude, aus deſſen Oeffnungen er ihn erblickt. Er würde wohl Wetten anſtellen, daß er das ganze Univerſum mit ſeinen beiden Armen umſpannen könne. Und bloß ſinnlich erwogen, hätte er allerdings Recht. Denn was ihm Himmel und Erde ganz verdecken würde — die Hand z. B. vor die Augen gehalten — iſt ja viel kleiner als ſein ganzes Selbſt. Nun iſt kein Grund vorhanden, warum ein Objekt, das ein anderes Objekt vollkommen deckt, kleiner ſeyn ſollte, als das gedeckte. Mithin wäre ſein ſinnlicher Schluß ſogar mathematiſch richtig. Selbſt durch bloßen Verſtand würde er nie aus der Illuſion herauskommen; denn durch bloßen Verſtand würde er beweiſen können, daß er größer als die von ihm wahrgenommene Welt ſey. Dieſe iſt ja, bis dahin, nichts als das, was er anſchaut, wahrnimmt, begreift und faßt. Wie ſollte das Genommene, Begriffene, Gefaßte von größerm Umfange ſeyn können, als das Nehmende, Begreifende, Faſſende? —

Wie viele Jahre, oder Jahrhunderte, vergangen ſind, ehe der Menſch aus dem Traume geweckt wurde, daß die Welt nicht größer als er ſelber ſey, wiſſen wir nicht; weil wir die Weltvorſtellungen der Thiere und noch nicht redender Kinder nicht kennen — auch am Ende nicht mit Gewißheit wiſſen, ob das Menſchengeſchlecht einen ganz rohen, ſinnlichen Urſprung gehabt habe. Das wiſſen wir aber, daß Jahrhunderte verfloſſen, bevor ſogar gebildete Völker, trotz aller Entwicklung

ihrer Vernunft, (einige Vor- und Nach-Pythagoräer ausgenommen) eine beträchtlich größere und richtigere Idee von dem Weltganzen erhielten. Sie brachten es nehmlich dahin, einzusehen, daß das Universum ohngefähr doppelt so groß als die Erde seyn könne; d. h. weil sie sich dabei die Erde viel kleiner vorstellten, als sie ist, ohngefähr eben so groß als diese wirklich ist. Das homerische Weltall, gemessen von der höchsten Spitze des Olympos die Erde durch bis zum tiefsten Grunde des Orkos, hatte einen Diameter von höchstens zweitausend Meilen. Da nun schwerlich irgend ein Sterblicher diesen Vater der Dichter an Erhabenheit des Sinnes und Größe der Einbildungskraft übertroffen hat, so kann man sich vorstellen, wie groß das Universum zu seiner Zeit in den Köpfen der jonischen und peloponnesischen Gutsbesitzer und ihrer Schaaf- oder Schweinehirten hat sein können.

Bis Keppler, Copernicus und Newton blieb es in den Köpfen der meisten Menschen ohngefähr bei dieser Vorstellung vom Weltall. Denn was nach dem Ptolemäischen System herauskommen konnte, ist leicht abzusehen; die größt mögliche Erweiterung eines Weltbegriffs, worin die Erde als Kern des Ganzen angenommen wird, kann nicht wohl über den Umfang unsers Planetensystems hinausreichen; und so mußte es so lange bleiben, bis unsere Erde den Astronomen zum unbedeutenden Punkte ward. Denn erst dann fieng mit dem eigentlichen Messer eine eigentliche Messung an. Der Makrokosmos trat aus dem Schatten des Mikrokosmos. Man kann sagen, daß erst durch diese größte aller Revolutionen in der Vorstellungsart des Menschengeschlechts (in wie fern das Copernicanische System allgemein angenommen worden) die Erde gleichsam zum Verstande gekommen ist. Sie scheint aber einer so großen

Ansicht wenig gewachsen zu seyn, und sich im Zustande jenes Blinden Cheselden's zu befinden, bei dem es sich wenig der Mühe lohnte, daß man ihm die Augen öffnete. Die Vorwelt, die ich im Gegensatz mit unserer staargeschnittenen Welt einen blinden Saunderson nennen möchte, scheint mir in ihrer Blindheit weiter gekommen zu seyn, als wir mit unserm Sehen.

Die Welt ist nehmlich durch diese unendliche, aber bloß mathematische Erweiterung ihres Begriffs, im Durchschnitt selbst den Gelehrten, nicht um ein Haar größer geworden als das Homerische Weltall. Die verlängerten Linien, und die vermehrten Zahlen thun es nicht, es kömmt darauf an, was die Vernunft in den Linien und Zahlen sich denkt und die Einbildungskraft in denselben wahrnimmt; und da dürften die zweitausend Meilen in Homers Kopf mehr enthalten, als in Lalande's z. B. zwei Billionen Erdfernen. Es fällt mir oft ein zu denken, wie Kepplers, Newtons und Herschels Entdeckungen, verbunden mit unsern chemischen, zumal elektrischen und magnetischen Wahrnehmungen, auf die dynamischen Griechen gewirkt haben würden. Ich bin überzeugt, sie wären Alle Pythagoräer, oder ächte Platoniker, wenigstens Stoiker geworden. Sie würden ihre geistige Kraft in dem Grade höher gefühlt haben, in welchem die materielle Macht (der sie doch im freien Denken und Entschließen Trotz bieten konnten) zur Beinahunendlichkeit anwuchs. Ich sage Beinahunendlichkeit, weil die materielle Quadratur des geistigen Cirkels nur eine approximative ist, und die Endlosigkeit der Erscheinungen sich zur Ewigkeit der Wesen nur wie die Logarithmen zur unbekannten Potenz verhalten kann. Die Denker würden nichts gethan haben, als das Wesen zu studiren, das einer so ungeheuern Welt Gesetze vorschreibt. — —

Dem ſey, wie ihm wolle, wer da bedauert, daß unſere aſtronomiſchen und phyſikaliſchen Kenntniſſe nicht den lebendig fühlenden Griechen anheimgefallen ſind; wer da tief empfindet, daß die Keppler'ſchen, Newton'ſchen und Herſchel'ſchen Himmelsſyſteme vor Schweine geworfene Perlen ſind; — der ſey ſelber kein Schwein, ſondern betrachte ſie mit freien, lebendigen, griechiſchwallenden Augen jenes überſinnlichen Idealgefühls, das allein den Menſchen vom wühlenden Vierfuß wahrhaft unterſcheidet. Er finde wenigſtens in dem unendlich erweiterten Kreis der Naturbewegung und Naturgeſetze, was Pythagoras in dem Cirkel und in den Zahlen fand. Ihm ſey nicht vergebens der Makrokosmos aus dem Schatten des Mikrokosmos getreten.

Wahrlich, daß ein griechiſcher Denker in dem damaligen Schatten des allein möglichen ſinnlichen Weltbegriffs ſich zum egoiſtiſchen Idealiſten hat philoſophiren können, läßt ſich begreifen. Denn, täuſchen wir uns nicht! die Menſchen haben Zeugen ihres eigenen Wiſſens und Glaubens nöthig; und es gehört beinahe mehr als menſchliche Geiſtesſtärke dazu, allein einer Wahrheit zu trauen, von der man allein durchdrungen iſt, wenn die ganze uns umgebende Welt uns das Gegentheil behauptet. — Je reifer die Vernunft eines Griechen war, deſto wahrſcheinlicher mußte es ihm vorkommen, daß eine ſo kleine, ſie ſo wenig ausfüllende Welt bloße Täuſchung ſey: indem er ſie rein tilgte, tilgte er nur einen Punkt. — Aber daß es heute, nachdem es, ich möchte ſagen, ſinnlich offenbar geworden iſt, daß der größte ſinnliche Weltbegriff ein Punkt im wirklich vorhandenen All ſey, möglich iſt, ſubjektiv idealiſtiſchen Vorſtellungen auch nur einen Augenblick Gehör zu geben, das begreife ich nicht. Denn der ſubjektive Idealismus zernichtet jetzt den Makrokosmos, nicht den armſeli-

gen Schatten meines Daſeyns, das Irdiſche, ſondern den großen Schatten des göttlichen Daſeyns, das Himmliſche. Daß ich eine Welt, deren Kern die Erde, deren herrlichſter Bewohner mithin ich ſelber, könnte fallen laſſen und mit geiſtigen Füßen treten, fühle ich. Aber wehe mir, wenn ich mich an einer Welt, deren Kern die Centralſonne iſt, und in eine Ecke von welcher hingeworfen mein Daſeyn ſich nebſt meinem ganzen Geſchlechte, wie ein Sonnenſtäubchen verliert, vergreifen könnte. Der Schatten iſt heilig — denn es iſt Gottes Schatten.

* * *

Ich wohne darin. Ich will darin ſeyn und bleiben und mich ſelig ſchätzen, daß ich darin bleiben darf. Nicht will ich dieſen heiligen Aufenthalt unendlich höherer Weſen als ich bin fliehen. Was ich fliehe, iſt nicht Gottes Schatten, iſt mein Schatten. Die Materie, die ich faſſe, verachte ich; das Seyn aber, das mich umfaßt, bewundere ich; mein Geiſt muß ja ſelber ein Theil deſſelben ſeyn. Denn ſonſt wäre ich nicht darin. Nur der Finſterniß, nicht dem Lichte will ich entfliehen. Wie ſollte ich nicht gerne unter Euch wohnen, gerne neben Euch wandeln, ihr Sonnen und Sterne, Bürger des unendlichen Himmels? Seyd ihr denn kriechende Thiere, daß ich es unter mir finden ſollte, mit Euch die Ewigkeit durch zu wallen?

* * *

Aber, wie komme ich, der ich mit meinen fünf Sinnen, den Thoren, durch welche mir das Weltall erſchloſſen iſt, mit meinem ganzen Leibe und Allem, was ich mittelſt deſſelben erreichen und erfaſſen kann, nur

ein Punkt bin im unendlichen Weltenraum des Makrokosmos, dazu, ein Mikrokosmos, ein Spiegel des Weltalls zu ſeyn? Und das nicht nur etwa, wie der Thautropfen die Sonne ſpiegelt, die in ihm zu einem leuchtenden Pünktchen wird, oder wie Alles, was ich mit einem Blick überſchaue, in der Camera obscura meines Auges ſich im kleinſten Maaßſtabe auf der Netzhaut abbildet; ſondern ſo, daß ich ein Bewußtſeyn habe von der unendlichen Größe des Weltalls, in welchem ich ein Punkt nur bin? — Man wird mir ſagen: Du haſt deine Schritte gemeſſen und gezählt, dann Meilen und Tagreiſen, und weiter den Umfang deines Wohnſitzes, der Erde. Du haſt hierauf berechnet die Entfernung des Mondes und der Sonne, und von dem Erdbahndurchmeſſer biſt du aufgeſtiegen zu den Fixſternen und Milchſtraßen und Nebelflecken, die Fixſternhaufen und Milchſtraßen ſind, in unermeßlicher Ferne. — Aber hier iſt mehr als nur Mathematik. Oder vielmehr, was zu dieſem mathematiſchen Fortſchreiten mich treibt und hebt, mich bei keinem Maaß und bei keiner Zahl ruhen läßt, iſt der Zug des Geiſtes zum Unendlichen, zu Dem hin, aus dem der Geiſt ſtammt, zu Dem hin, der im unendlichen Weltall ſich offenbart, wie in mir, dem Thautropfen, der dieſe Geiſterſonne mit Bewußtſeyn ſpiegelt.

* * *

Im Ganzen, im Univerſum, nicht in irgend einem Theil dieſer herrlichen Natur- und Sinnenwelt wohne ich, als betrachtende Seele. Mein Gehirn mag Infuſionsthierchen, mein Körper Würmern, wie meine Erde Vierfüßlern und Zweifüßlern zur Wohnung dienen, — mir iſt ſchon als völlig ſinnigem Weſen dieſe Wohnung zu eng. Das Gewölbe deſſelben iſt kein

Wolken, ſondern ein Sternenhimmel; und mit ſchnellern Flügeln als des Adlers durchſchneide ich eine höhere Sphäre als die der Luft. Schon in dieſem meinem erſten mir bewußten Verwandelungszuſtand vermag ich mich in die Sonne, in den Kern des Planetenſyſtems zu verſetzen, und von dort aus mich ſelbſt, als Schatten meines eigenen Sehens, unter mir auf der Erde Boden bewegt zu ſehen, während ich noch Etwas über meinem Sehen ſelbſt in einer unendlich erhabenen Sphäre, gleichſam als das Licht meines Sehens, wahrnehme. Schon als Phyſiker kletterte ich auf der mathematiſchen Leiter zur Sonne hinauf, wo ich in dem Weltparadies des Lichts, der Farben, der ſchönen Formen, des bildenden Lebens zum Dichter wurde — aber

„Gottlob! fand ich doch ſtets in der höchſten Dichterbegeiſtrung
Ueber dem Dichter in mir immer was Höheres noch!“

Auch als ſolcher bin ich, ſo wenig wie als Phyſiker, mit dem Daſeyn zufrieden; auch als ſolcher, in den bebenden Armen der Kunſt, am Buſen der Schönheit irdiſch-unſterbliches erzeugend, finde ich mich noch zu tief unter dem Göttlichen, wonach ſich der Kern meines Weſens, das Herz meiner Seele ſehnt. Trotz allen Zaubereien des Sonnen-Edens entſchwinge ich mich der Sphäre der Kunſt, wie ich dem Boden der Erfahrung oder des phyſiſchen Wiſſens entklettert, und auf Schwingen der Freiheit ſtrebe ich, dem Himmel der erhabenen Tugend, dem Aufenthalte reiner Geiſter mich zu nähern.

* * *

Erſt hier geht mir das wahre Licht über das Univerſum auf — ein Licht, das ſich nicht nur in meinem Auge, ſondern auch in meinem Geiſte abſpiegelt — als

Urlicht, das eben ſo erhaben und noch erhabener über dem Sonnenlicht, als dieſes über den glühenden Kohlen der Erde iſt. Erſt hier entdecke ich eine Sphäre, deren Centrum überall und deren Peripherie nirgends iſt, die Sphäre der Urkraft, wogegen alle Naturkräfte, von der unterſten der Inertie bis zur oberſten des phyſiſchen Lebens, bloße ſich untereinander bekämpfende Mächte ſind, deren Krieg allein durch die Dazwiſchenkunft eines ewigen Vermittlers in Frieden ſich auflöst. Jene höchſte der Sphären, die keine dichteriſche Phantaſie, ſo wenig als mathematiſche Sinnlichkeit, oder Verſtand, erfliegt, iſt die Sphäre der Religion.

* * *

Wehe dem Philoſophen, der dieſe drei Sphären verkennt, oder mit einander verwechſelt, der da wähnt, daß mathematiſche Anſchauung des Naturforſchers, äſthetiſche Anſchauung des Naturbildners und religiöſe Anſchauung des Naturbeſiegers (oder wenigſtens Naturbekämpfers) dieſelbe und desſelben Weſens ſey. Die Erſte ſtellt das Wahre vor, die Zweite ſtellt das Schöne dar, die Dritte kniet anbetend vor dem Altare des Guten, das in der höchſten Bedeutung das Höchſte iſt.

* * *

Dieſe drei Sphären, die wir auch die Sphären der Ethik, der Aeſthetik und der Phyſik nennen könnten, decken einander, ohne je dem Auge des Endlichen, auch dem Auge ſelbſt des Seraſs, in einander zu fallen. Ihren Unterſchied, ihren Rang und ihr Verhältniß verkannte der Vater unſerer neueſten Philoſophie, Spinoza; wie ſchon der Titel ſeines Buchs bezeugt. Indeſſen huldigte er doch dem Heiligen ſelbſt durch dieſen durch-

aus verkehrten Titel; da hingegen das servum pecus seiner Nachahmer schon an der Spitze ihrer Werke dem Heiligen Hohn sprechen.

* * *

Nur dem göttlichen Bewußtseyn (der Allwissenheit) des Schöpfers sind diese drei Sphären, die ich hier, um mich besser zu erklären, das Gebiet des Seyns und der Freiheit, das Gebiet des Scheins und der Kunst, und das Gebiet der Erscheinungen, der Natur, nennen will, eine Sphäre, seine Schöpfung nehmlich.

Uns Erschaffenen zerfällt diese aber, und dadurch Alles, was wir denken und fassen, in drei zwar zusammenhängende und nie zu trennende, aber auch stets zu unterscheidende und nie zu verwechselnde Bezirke, die sich zu einander verhalten, wie der Naturmechanismus zum organischen Leben, und das organische Leben zum denkenden, Gott anbetenden Wollen.

Alle drei müssen nicht nur vom eigentlichen Philosophen, sondern von einem jeden Lehrer oder Darsteller irgend einer Wissenschaft berücksichtiget werden, und zwar so, daß die Sphäre der Kunst, als die mittlere, gleichsam als die Brücke zwischen den übrigen beherziget werde. Durch diese Beherzigung zeichneten sich die griechischen Philosophen, besonders Plato, aus.

Fichte, diese Brücke verachtend, (Sie für die schwere Artillerie seiner Widersprüche nicht ohne Grund zu schwach findend) versuchte über die schwellende Tiefe, die zwischen dem flachen Ufer der Natur und der hohen schroffen Felsenküste des Seyns liegt, in der Fähre des Ichs überzusetzen, scheiterte aber schlechthin an der Küste. Schelling, der mit an Bord in der Fähre war, vertrauend auf seine Schwimmfähigkeit im Absoluten, sprang

hinaus, und es glückte ihm in der That, gleich weit von beiden Ufern entfernt, absolut zu ertrinken. —

Der wunderbare Kant scheint die drei Sphären im gleichen Grade gekannt und verkannt zu haben. In seiner Kritik der Urtheilskraft fieng er an die verbindende Brücke in so fern richtig zu bauen, als er, nicht wie Mehrere seiner Vorgänger, und die Mehrsten seiner Nachfolger, dieselbe queer über vorwärts, und weder zur Rechten noch zur Linken dem Strome nach, entwarf. In der Kritik der teleologischen Urtheilskraft aber riß er wieder nieder, was er in der ästhetischen aufgeführt — und die angefangene Brücke in ihren Trümmern lieferte nur, als letztes Resultat, subjektives, vom gegenseitigen Ufer angeschwemmtes Baubolz genug zu seiner Fähre.

* * *

Kant war in der That weiter vorgedrungen über die schwellende Tiefe zwischen der Welt der Erscheinungen und der Welt des Seyns und der Wesen, als vielleicht irgend ein Wahrheitsforscher seit Plato, als er im Begriff stand, von der Aesthetik zur Teleologie überzugehen und der praktischen Vernunft (die er übrigens die Praxis der Vernunft hätte nennen sollen) das Primat zuerkannte. Skeptischer aber in letzter Instanz als Hume selbst, schien er ein Vergnügen zu finden am Umreißen nicht bloß der Kartenhäuser schwedenborgischer Schwärmer, sondern auch am Einstürzen der schönen marmornen Vorhöfe griechischer Denker, und zuletzt sogar am Wiederzertrümmern der von ihm selbst mühsam erbauten granitenen Grundpfeiler.

Ganz im Widerspruch [illegible] mit seinem bisherigen kritischen Geschäft, trotz allen Resultaten seiner Untersuchungen, versuchte er in der Metaphysik der Natur,

oder metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturlehre (heißt übernatürliche Deduktionen der Natur) das Sinnliche dem Ueberſinnlichen, das Materielle dem Geiſtigen, das Empiriſche dem Reinen gleich zu ſetzen, indem er das freie Spiel der Urkraft in und mit und gegen die Mächte der ſinnenfälligen Natur zur bloßen Mathematik herabwürdigte, und dadurch einen Unſinn in Deutſchland zur Mode machte, deſſen erträglichſte Aeußerung noch das Novaliſche iſt: „Mathematik iſt das Leben der Götter.“

* * *

Der beſonnene Newton hatte ſich wohl gehütet, ſeine Mathesis zum Prinzip der Natur zu machen. Er fand zwar die ganze Natur mit Geometrie tingirt, voll Außenlinien und Umriſſen (outlines), aber er ſah dieſe Familienzüge (traits de famille) ſo wenig für den Urſprung der Familie ſelbſt an, als die Buchſtaben in ſeinen Schriften oder die Sylben in ſeinen Worten für den Urſprung ſeiner Gedanken. Er ſah wohl ein, daß die Mathematik, weit entfernt, Sprache der Götter zu ſeyn, nicht einmal die höchſte Sprache (wenn auch die geregelteſte und allgemein verſtändlichſte) der Menſchen ſey. Seine Attractions- und Repulſionsfäden waren und blieben ihm Leitfäden, um ſich im Weltgebäude zu orientiren — nicht ſchöpferiſche Kräfte, das Weltgebäude zu erzeugen. Dem ihm unerforſchlichen Erzeugenden in der Natur überließ er eine unendliche Sphäre zur Entfaltung ſeiner Allmacht, und von der Mathematik, die wohl kein Sterblicher ſo ſehr verherrlichet hat wie er, drückt er ſich, beſcheiden ſtolz, ſelber ſo aus: „Glorietur geometria, quod tam paucis principiis aliunde petitis tam multa praestet.“ Dieſe principia aliunde petita verſichert nun Kant künftigen Newtonen in ſeinen meta-

phyſiſchen Anfangsgründen geliefert zu haben, und doch kommen in dieſem quadrirten Cirkel einander aufhebender Sätze keine andern vor als ſolche, die, genau beſehen, bloße Umſchreibungen euklidiſcher Formeln ſind. Das aliunde wird zwar immer angedeutet, aber nie gefunden; denn das bloße Wort Dynamik macht es nicht aus — zumal, da Kant (ſonderbar genug) von ſeiner Dynamik behauptet, „ſie ſetze die Phoronomie voraus"; was denn allerdings von einer zähl- und meßbaren, vermuthlich auch vonderablen Dynamik ganz richtig wäre.

Aber wenn Dynamik Phoronomie vorausſetzt, (d. h. bewegende Kraft — Bewegung: activum — passivum) und wenn Phoronomie (laut Kant ſelbſt p. 4) durchaus empiriſch iſt; ſo kommen wir ja ſo wenig durch ſeine Dynamik zu dem höhern aliunde Newton's, daß wir umgekehrt von ſeinem Petitum um eine Stufe tiefer in's Abgeleitete herabſteigen. Wirklich iſt auch die Kantiſche Dynamik gröberer Natur als ſogar ſeine Phoronomie. Denn in dieſer letztern „wird von aller ſonſtigen ſinnenfälligen Beſchaffenheit abſtrahirt" (p. 1); in der Dynamik hingegen wird das Meiſte auf ſehr handgreifliche Beſchaffenheiten reducirt, Fühlbarkeit, z. B. Seiten, Vermehrung und Verringerung, Widerſtand, Conflikt elaſtiſcher Körper — beſondere bewegende Kraft — Stoß ſogar (p. 34); denn wenn „zurücktreiben eines äußern Beweglichen, welches ſich annähert" nicht Stoß iſt (ibid.), ſo weiß ich gar nicht, was ich mir bei Stoß denken ſoll. Wahrlich, dieſe Kantiſche Dynamik iſt nicht feiner als die von Lesage in ſeiner Lucrece Newtonien aufgeſtellte Mechanik.

* * *

So geht es aber, wenn man den Dualismus in uns ſelbſt und außer uns, auf irgend eine Weiſe, ſubjektiv oder objektiv, kantiſch fichtiſch oder ſpinoziſch ſchellingiſch, in einen Unicismus umſetzen will. Der feinſte Idealismus kann zum groben Realismus werden und umgekehrt — und es kommt nichts heraus am Ende als ein diſtillirter oder ein geronnener Widerſpruch, ein dünnes oder dickes Non ens — je nach dem der philoſophirende Weltverfaſſer ſelbſt geiſtig mager oder fett iſt. Denn, wenn ausgemacht iſt, daß der Makrokosmus identiſch mit dem Mikrokosmus und Beide mit Dem, was über Beiden iſt, ſo muß ſich allerdings das All, als eine bloße Reflexion des wahren Zero, des Ichs, in ein pures Nichts auflöſen.

* * *

Vor dieſem Abgrund der Abſtraction kann ſo wenig bloße Religiöſität der reinen Vernunft, als bloßer mathematiſcher Verſtand den ſpeculirenden Denker bewahren, wenn ihm religiöſer Sinn in höchſter Bedeutung — Beſonnenheit — worin äſthetiſche Urtheilskraft mit teleologiſcher, Gott in der Zweckmäßigkeit bewundernd und die Zweckmäßigkeit um Gotteswillen liebend, zuſammenfällt — durchaus fehlt, oder in ſeinem Denken nicht mitthätig iſt.

Die Franzoſen haben unter Anderm auch darum keine Philoſophen erſter Größe, weil ſie keine Dichter erſter Größe haben. Was einen Klopſtock möglich macht, macht einen Leibnitz; was einen Milton, einen Baco; was einen Homer, einen Plato: ſchöner Sinn, religiöſer Glaube, oder, wie ich es gerne möchte nennen dürfen: gewiſſenhafte Phantaſie, das Vermögen unmittelbarer Anſchauung des Schönen, Guten und Wahren, auf die Einheit der Drei gerichtet, auf Gott. — —

Als Sinn verbindet dieſes Seelenvermögen der Kunſt, der Freiheit und des Glaubens im Menſchen Vernunft und Sinnlichkeit; als Verſtand unterſcheidet es zumal ihre Objekte in einer unendlichen Divergenz nach Oben und Unten, die gerade darum unendlich iſt, weil die obere bis zu der unvorſtellbaren Einheit der Einheiten, Gott, hinauf, und die untere bis zu der bloß vorſtellbaren Materie = Null der Nullen, hinabreicht.

Aber freilich liefert auch dieſe freie Vermittlerin des Nothwendigen und Zufälligen, des Ueberſinnlichen und Sinnlichen, nur glänzende Hirngeſpinnſte, wenn ſie iſolirt bloß ſpielt und träumt; wenn ſie die Augen ihres Janusgeſichts muthwillig verſchließt, in ſich ſelbſt hineinblinzelnd, ſtatt ſie offen zu halten in wiſſenſchaftlicher Erfahrung, und gleichſam vorwärts das über der Mathematik Schwebende und rückwärts das unter der Mathematik Liegende zu betrachten. Nicht als Indifferenzpunkt zwiſchen den Polen der Vernunft und der Sinnlichkeit, des Denkens und Empfindens, kann die höhere Phantaſie etwas in der Philoſophie leiſten; denn in dieſem Indifferenzpunkt wäre ſie ſelbſt der Traum eines Traumes; ſondern als Phantaſie des Gewiſſens (das zugleich ſetzt und unterſcheidet), als Vereinigung und Verknüpfung Beider, im Unterſcheiden und Unterordnen ihrer Divergenzen, erfaßt ſie als Principium cognoscendi, das Vereinen und Unterſcheiden ſelbſt, als ſolches, das Denken, in den Satz: **Ueber** dem Bewußtſeyn iſt **Gott**, und **unter** dem Bewußtſeyn die **Materie**.

Paradoxa. An Pfaff. *)

Chaos (das Ungeregelte, rudis indigestaque moles) iſt keine lächerliche, phantaſtiſche Vorſtellung der Alten. Es iſt eben ſo wirklich als Kosmos. Der Kosmos ſetzt ein Chaos voraus, wie jeder Gedanke eine Empfindung. Das Chaos iſt in jedem Planeten, in jedem Thier, in jedem Kinde — wie in jedem bisherigen philoſophiſchen Syſtem und in aller bisherigen geſammten Wiſſenſchaft — in jedem Staate, wie in der Milchſtraße vorhanden. Außer und unabhängig von der Vernunft, bloß ſinnlich empfunden, bloß durch's Gefühl geglaubt, bloß mit dem Verſtande begriffen, unerkannt und verkannt, iſt Alles Chaos. Der Zeit nach fängt Alles chaotiſch (durch Miſchung, gährend, bewußtlos, liebetrunken, zeugend und empfangend) an. Dem Raume nach dauert das Chaos immer fort.

* * *

Licht iſt das einzige Nichtchaotiſche, das einzige urſprünglich Kosmiſche, außer der denkenden Seele, die ſchicklich inneres Licht genannt werden kann. Das Licht iſt das einzige unmittelbar Werdende in dem mittelbar gewordenen Weltall.

* * *

*) Der bekannte Phyſiker, Profeſſor in Kiel.

Das Chaos iſt mechaniſch, atomiſtiſch.

* * *

Das Licht iſt mathematiſch — dynamiſch: Brücke zwiſchen dem Mechaniſchen und Dynamiſchen.

* * *

Die Naturlehre (Aſtronomie, Phyſik, Chemie) iſt durch ihr zweifaches Organ, Auge und Hand, gezwungen, ſich unaufhörlich zwiſchen den beiden Polen des ſichtbaren und taſtbaren Seyns arithmetiſch und geometriſch zu bewegen. Dynamiſche Aſtronomie, dynamiſche Phyſik und dynamiſche Chemie wären daher Urwiſſenſchaften, d. h. ſich ſelbſt widerſprechende Erkenntniß. Sie ſtehen alle zwar unter einer Dynamik, ohne welche keine Erkenntniß, ſo wenig als ohne Urkraft eine Natur wäre. Dieſe Dynamik iſt aber weder aſtronomiſch, noch phyſiſch, noch chemiſch; ſondern logiſch. Sie gehört dem Seyn, nicht der Erſcheinung, — dem Hervorbringenden, nicht dem Hervorgebrachten, — dem „Werde!“ nicht dem Werden an.

* * *

Jede Naturkraft offenbart ſich dem Auge und den übrigen Sinnen, und durch dieſelben dem Verſtande mechaniſch; auch ſchon darum, weil mehrere ſich offenbaren. Wo Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit iſt, da iſt keine reine Dynamis. Die Allnaturkraft (natura naturans) iſt aber keine Kraft der Natur, ſondern die Kraft Gottes, die ſich nur im Vernunftvermogen des ſeligen Geiſtes abſpiegelt.

* * *

Was der Phyſiker, als ſolcher, der Naturkundige, einzig entdecken und erforſchen kann, iſt nur die natura naturata, die verſchiedenen Naturwirkungen in ihrem Zuſammenhang, unter der ihm verborgenen, durch Meſſen, Zählen, Wägen, Scheiden, Miſchen und Zuſammenſetzen, Polariſiren und Indifferenziren unzugänglichen Urkraft. Dieſe mißt, zählt, wägt u. ſ. w. — wird aber nicht gemeſſen, gezählt und gewogen. Sie iſt in dem Naturforſcher (in ſeinem Geiſte abgeſpiegelt) nicht in der Natur, die er erforſcht. Newtons vacuum war nur im Newtoniſchen Syſtem, reines vacuum in Newton's Geiſt reiner Gedanke. So iſt die vis inertiæ der erforſchlichen Natur ein bloßer Schatten der wahren vis actionis der unerforſchlichen.

* * *

Soll denn die Chemie, z. B. mechaniſch, d. h. atomiſtiſch verfahren und nicht dynamiſch? Allerdings! Sie ſoll mathematiſch-mechaniſch verfahren, denn ſie kann nicht anders. Ich frage jeden ehrlichen Chemiker, ob er je anders operirt hat, ob er ſich einen Begriff davon machen kann, was es heißt, dynamiſche Prozeſſe anzuſtellen und das Dynamiſche darin zu beobachten. Hört er auf zu zählen, zu meſſen und zu wägen, ſo weiß er nicht mehr, was er thut — er ſpeculirt ohne zu operiren — und es kommt nichts heraus. Nimmt er bei ſeinen Operationen an, es gebe keine Grundſtoffe, keine phyſiſchen Atome, er könne nie zu einer letzten Scheidung, nie zum phyſiſch Einfachen der Körper gelangen — warum operirt er denn, warum ſtellt er künſtliche Proceſſe an, warum experimentirt er? Sein ganzes Dichten und Trachten ſetzt das voraus, was er ſucht, Ur-Körpertheile oder Körper-Urtheile. Er will zum Un-

trennbaren und Unmiſchbaren gelangen, weil er vorausſetzt, daß ſo was in dem Zuſammengeſetzten und Gemiſchten, erſcheinen müſſe; — ſein ganzes Beſtreben iſt, daß es ihm deutlich erſcheine. Mit dem eigentlichen Seyn, dem Nichterſcheinenden giebt ſich keiner bei Sinnen ſich befindender Phyſiker ab; er metaphyſicirt ja nicht, er phyſicirt. Die Frage, ob es in letzter Inſtanz, jenſeits der Erſcheinung, Grundſtoffe, Urkörpertheile, Atome, gebe oder nicht, geht ihn als Phyſiker und Chemiker, der nur mit der Erſcheinung zu thun hat, nichts an. Er weiß wohl, daß man durch Augenbeobachtungen und Handgriffe darauf nicht antworten kann — wenigſtens ſoll er es wiſſen. Ich habe nichts dagegen, daß er, als Denker überhaupt, ein Seyn über dem Daſeyn, ein Weſen über der Erſcheinung, eine Urkraft über den Erzmächten der Natur annimmt — ich habe nichts dagegen, daß er philoſophiſcher Dynamiſt ſey — deſto beſſer, wenn er nur recht weiß, warum — aber Mechaniſt oder Organiſt in der Phyſik und Atomiſt in der Chemie muß er als Conſtructor ſeiner beſondern Wiſſenſchaft ſeyn, oder er hebt ſie in ihrer Eigenthümlichkeit auf.

Was die Chemie betrifft, wäre es vollends widerſinnig von ihr, der Künſtlerin, Aufdeckung und Erklärung der Naturkräfte, Dynamik, zu verlangen. Geſetzt der Phyſiker ſey befugt, als ſolcher, gewiſſe Phänomene der Natur als übermechaniſch, rein dynamiſch zu erklären; wie kann der naturzerſtörende Chemiker jemals auch nur auf ſolche Wirkungen ſtoßen? Sogar das Organiſche zerſtört er ja durch ſeine künſtlichen Operationen. Lebendiges läßt ſich nicht anatomiren. Lebenskraft, reine Kräfte überhaupt laſſen ſich durch keine Reagentien ausſcheiden. Wie wenn die durch die Scheidekunſt dargeſtellten Einzelnſtoffe nichts als zertrümmerte Grundſtoffe wären? Ja nicht einmal das — nur zertrümmerte Reſi-

duen der organiſchen Stoffe? Sind die Reſultate der Operationen des Chemikers an den Naturdingen Produkte der wirklichen Natur, oder ſind ſie nicht vielmehr Edukte ſeiner Naturverkünſtelungen? Sind die einzelnen Stoffe, die er herausbringt, ächte Kinder der Naturkräfte? Oder ſind ſie nicht vielmehr gleichſam Mißgeburten ſeiner Willkühr? — Höchſtens Baſtarde einer unehlichen Vermiſchung des Natürlichen und Künſtlichen? Und hat er nicht öfter, vielleicht immer, dieſe Aborten durch ſeinen voreiligen Kaiſerſchnitt ſelber zerſchnitten? Was verbürgt ihm, daß die Naturerſcheinung, an deren Entbindung er ſich wagt, für die Geburt reif war? Weiß er, was im Mutterleibe der Phyſis Embryo, Fötus oder Kind iſt? Laßt es Embryo ſeyn — auch im Embryo liegt das ganze Kind. Ich will es gelten laſſen; aber die Geſtalt dieſes Embryo? Was und wie viel an dieſer gehört der in Rückſicht auf das Ganze bildenden Natur, und was und wie viel ſeiner nur in Rückſicht auf das Einzelne bildenden Kunſt? Was der natürlichen Miſchung und was dem chemiſchen Prozeß? — Da liegt eine ſteinerne Sphinx! Zugeſtanden. Aber lag ſie im Felsblock, bevor dieſer gemeißelt worden? Alle chemiſchen Producte oder richtiger Educte, ſind artefacta. Sie beweiſen freilich für das Dynamiſche; aber nicht ſowohl für das Dynamiſche in der Natur, als für das Dynamiſche in dem Künſtler.

* * *

Es giebt in der ſinnenfälligen Natur nichts Dynamiſches; denn das Dynamiſche iſt nicht ſinnenfällig. Das Höchſte und Letzte, worauf wir in der Natur ſtoßen, iſt das Organiſche. Aber ſelbſt im Organiſchen iſt das eigentlich Dynamiſche nicht — nur im Organiſirenden.

* * *

Der Phyſiker, namentlich der Aſtronom, kann zwar nicht wie der Chemiker experimentiren; er ſtellt nicht Prozeſſe an, ſondern ſieht lauter Prozeſſen zu. Aber was gehört nun im Naturphänomen, das er beobachtet, den von ihm in Rechnung gebrachten Kräften, und was der nicht zu berechnenden Macht des Kosmos? Kann er alle kosmiſchen Einflüſſe beobachten? wie darf er ſagen: „Dies bewegt ſich?“ —

* * *

Iſt nicht jede Kraft organiſirend? Giebt es verſchiedene Kräfte? Nur Grade der einen Kraft — Ausſtrömungen der Urkraft.

* * *

Man ſollte nicht ſagen, organiſche Kräfte; denn es giebt nur organiſche Vermögen. Noch weniger, mechaniſche Kräfte, denn es ſind nicht einmal Vermögen, ſondern Gewichte.

* * *

Es iſt ein Unglück, daß die Philoſophie nicht von jeher ſorgfältiger in der Wahl ihrer Hauptwörter geweſen. Ein Unglück insbeſondere für die phyſiſchen Wiſſenſchaften und ihre Theorien iſt, daß man ſich nie darüber recht verſtändiget hat, was man eigentlich unter Kraft verſteht.

* * *

Es ſcheint in dem allgemeinen Sprachgebrauch, mithin in der denſelben beſtimmenden und regulirenden allgemeinen Vernunft zu liegen: dem Freien, Ueberſinnlichen, Unſichtbaren — dem Geiſtigen — Kraft zuzuſchreiben; — — dem Abhängigen, Sinnlichen, Fühl-

baren — dem Körperlichen hingegen — Gewicht oder Macht beizulegen.

* * *

Unabhängig von den Subjekten, denen das Prädicat beigelegt wird, unterordnet schon die Sprache die Macht der Kraft. Macht hat etwas Zusammengesetztes, stumpfabwehrendes; Kraft etwas Einfaches, scharf eindringendes: — Macht des Heeres, Kraft des Führers, — Macht der Gewohnheit, Kraft des Entschlusses; — ein mächtiger Fürst, ein kräftiger Mann.

* * *

Urkraft hat sich in der deutschen Sprache Bürgerrecht erworben. Würde wohl Urmacht es erwerben? Ich hoffe nie. Erz-Macht dürfte eher geduldet werden; denn ein Erz-Herzog läßt sich hören, ein Ur-Herzog aber nicht. Die Erz-Väter, nach Adam, dem Urvater.

* * *

Macht läßt sich theilen, trennen, auflösen; Kraft aber nicht. Man sagt zersplitterte, zertrümmerte Macht. Wer würde zersplitterte, zertrümmerte Kraft sagen?

Am besten kann man den Unterschied in der Sprache zwischen Kraft und Macht in der Anwendung dieser Wörter auf schneidend entgegengesetzte Begriffe wahrnehmen: Lebenskraft — Todesmacht. Die Kraft des Lichts — die Macht der Finsterniß.

Er sprach das kräftige Wort mit mächtiger Stimme.

* * *

Ich möchte demnach fast überall, wo von Naturkräften die Rede ist, lieber Naturmächte sagen.

* * *

Nicht zu Kräften an ſich gelangt der Naturforſcher, nur zu Kraftäußerungen. Eine Kraftäußerung iſt aber eine Erſcheinung. Der kleinſte Organismus iſt eben ſo ſehr eine Erſcheinung der Urkraft, als das Weltall. Die Erſcheinung kann klein oder groß ſeyn; die Urkraft iſt über alles Maaß und Gewicht erhaben — dieſelbe, gleich groß im Atom und im Weltall. Darum kann die Betrachtung eines Thautropfens eben ſo kräftig (oft kräftiger, aus leicht auszuſpürenden Gründen) auf unſere Seele wirken, als die Betrachtung des geſtirnten Himmels. Das Heer der Sonnen offenbart ſich nebenlich dem Aſtronomen mehr als eine unendlich zuſammengeſetzte Macht, als ein Mechanismus, während der einzelne Tropfen uns der unſichtbaren Dynamis näher bringt. Dieß dürfte ein Grund ſeyn, warum unter den teleſkopiſchen Phyſikern häufig Materialiſten, Fataliſten und ſelbſt Atheiſten vorgekommen ſind; während es unter den mikroſkopiſchen Naturforſchern viele religiöſe Denker gegeben hat.

* * *

Aus einem ähnlichen Grunde ſind leicht edlere Chemiker durch eine dynamiſche Anſicht von der Natur zum Myſticismus geführt worden. Die Neigung, ſich in dem Naturſtudium vorzugsweiſe mit dem Kleinſten und Unſcheinbarſten zu beſchäftigen, um nach dem Innerſten und Anfänglichen in den Erſcheinungen zu forſchen, ſetzt ſchon eine vorzügliche philoſophiſche Anlage voraus, eine Richtung auf das Uebernatürliche.

* * *

Wer aber in der Kunſt (und Chemie iſt Kunſt) etwas leiſten will, der habe nicht bloß das Ideal vor Augen,

ſondern hefte den Blick auf die rohe Materie und verſäume die Handgriffe nicht.

* * *

Die Dynamiker in der Naturforſchung, die Naturphiloſophen, werden zwar in der Welt der Erſcheinungen überall auf typiſche und ſymboliſche Beſtätigungen ihrer Ideen ſtoßen und ihr Syſtem bereichern; ich zweifle aber ſehr, daß ſie die Naturwiſſenſchaft ſelbſt weiter bringen werden.

Naturphiloſophiſche Fragen. An Pfaff.

Würde ein Sinn mehr, oder, wie Lichtenberg meint, noch ein Paar mehr vom Schöpfer an uns angebrachte Klappen, nicht Alle, die wir ſchon haben, uns überflüſſig machen? Ein Glaubensſinn z. B. — von einem Sinne des Wiſſens nicht einmal zu reden. Ein Paar ſolche Klappen mehr würde ich die Klappen eines ganz reinen Herzens nennen. — Iſt es aber vielleicht an uns, uns ſelber einen ſolchen Sinn mehr zu verſchaffen. Müſſen wir nicht wenigſtens vorher die Stelle präpariren, wo er angebracht werden ſollte?

* * *

Lichtenberg behauptet zwar, daß die Aerzte, wenn das ganze Menſchengeſchlecht blind geboren wäre, die Jahreszeiten für epidemiſche Wechſelfieber erklären würden. Aber trotz dieſem unbedeutenden Irrthum, würde nicht die Arzneikunſt ſowohl als die Chirurgie bei einer ſolchen totalen Blindheit beträchtlich gewinnen? Am Ende ſind doch wohl die einzigen unter allen heilenden Künſtlern die, ſtreng genommen, zu ſehen brauchen — die Oculiſten.

* * *

Die von Dr. Brandis in ſeiner Schrift „Ueber die Lebenskraft" (Hannover 1795) angenommene, ſelbſt über der Anziehung ſtehende Lebenskraft iſt ein großer

Schritt weiter in der Phyſik, wenn auch nicht in der Heilkunde. Aber iſt dieſe Kraft, und zwar in dieſer hohen Bedeutung nicht ſchon von Keppler angenommen worden? Iſt ſie nicht in letzter Inſtanz dieſelbe, wie die Bewegungskraft? Und in dieſem Falle, wie verhält ſich die Gravitation zur Lebenskraft? Iſt ſie bloße Hemmung und Schranke derſelben? Oder die Rückkehr des Lebens zum Centrum; wie das Blut in unſerm lebendigen Körper bei jedem Pulsſchlag vom Herzen aus und zum Herzen zurückſtrömt?

* * *

Da das Licht des nächſten Fixſterns wenigſtens 3 Jahre, das Licht des äußerſten, bisher wahrgenommenen (nach Herſchel) wenigſtens $1^1/_2$ Millionen Jahre gebraucht, um zu uns zu gelangen, iſt nicht (unſer kleines Sonnenſyſtem ausgenommen) in dem Augenblick, da ich dieſes um Mitternacht bei offenem Fenſter, wodurch ich einen beträchtlichen Theil der Milchſtraße erblicke, ſchreibe, die ganze Milchſtraße und Alles darüber, mit einem Wort die ganze Welt ſchon längſt untergegangen und nicht mehr da? Keine Mathematik wenigſtens wird mir das Gegentheil verbürgen können. Denn warum ſollten alle Theile des Weltalls im gleichen Momente untergehen? Und wäre ihr Untergang ſucceſſiv, könnte nicht der Fortſchritt der Zerſtörung von einem Theil auf den andern langſamer ſeyn als das Licht?

* * *

Sollte die Erfindung von Telakuſten nicht möglich ſeyn? Man hat zwar Hörrohre, aber dieſe entſprechen mehr den Brillen, als den eigentlichen Sehrohren. Weder Teleſkope noch Mikroſkope ſind bis dato für's

Ohr erfunden. Der Schall hat indeß mit dem Lichte manches gemein, z. B. Reflexion und Refraction. Und giebt es nicht Schallwellen wie Lichtwellen? — Man darf nicht verzweifeln, einmal die Inschriften auf den Persepolitanischen des Mondes durch Hülfe eines Sehrohrs zu lesen; — sollte man nicht auch hoffen dürfen, durch Hülfe eines Hörrohrs einst, was darüber im Monde gesprochen wird, hören zu können? —

* * *

Frigus non est privatio caloris. Das ist leicht gesagt, aber hat es auch nur einen Sinn? — Nehmen wir einmal an, die Kälte habe ein positives Prinzip in sich, ein Kälteprinzip, was folgt? Erstlich, daß die Wärme auch ein positives Prinzip habe, und also daß der Thesis eine andere gegenüberstehe, die so lautet: Calor non est privatio frigoris. Hierdurch aber erfahren wir nur, was wir lange schon wußten, daß Kälte nicht Wärme und Wärme nicht Kälte sey — und was beide nicht sind. Die Frage ist aber doch wohl nach dem, was sie sind. Obscuritas non est privatio lucis — aegritudo non est privatio valetudinis — mors non est privatio vitæ — malum non est privatio boni — dergleichen Sätze hasse ich, weil sie gar nichts sagen, wenn nicht gar etwas durchaus falsches. Sie setzen alle eine Nebenordnung der Dinge, statt einer Unterordnung derselben, in der Natur, und trennen anstatt zu unterscheiden.

Wenn zu dem unläugbaren Satz: frigus non est calor, hinzugefügt wird: frigus non est privatio caloris; so wird frigus außer alle Beziehung zu calor gesetzt, und jedes von beiden absolut für sich gesetzt. Es gäbe mithin weder Grade der Wärme, noch Grade der Kälte. Beide sind aber Erscheinungen und für unsern Organismus Empfindungen, die gerade ihrer Grade wegen sich

nicht widerſprechen; ſie müſſen daher nothwendig in irgend einem Zuſammenhang gedacht werden. Sind ſie aber im Zuſammenhang, ſo muß nothwendig eine Unterordnung ihrer Begriffe Statt finden; denn was nur nebeneinander und außereinander beſteht, hängt nicht zuſammen. Wo Zuſammenhang iſt, iſt Ordnung, und wo Ordnung iſt, iſt Prinzip der Ordnung, offenbar oder verborgen; alſo Unterordnung. Mit andern Worten: von zween mit einander nothwendig zuſammenhängenden, weil ſich auf einander beziehenden Begriffen, iſt der eine nothwendig ein potior. Denominatio debet fieri a potiori — deductio eben ſo. Sollte man alſo nicht wohl thun, bei allen ſcheinbaren Wechſelbegriffen den potior für's erſte aufzuſuchen, oder wo dieſes nicht (wie bei Wärme und Kälte) ſich unmittelbar thun läßt, wenigſtens ſuchen dahinter zu kommen, welcher von beiden im nächſten Zuſammenhang mit anerkannten potioribus ſtehe? Steht nun nicht z. B. Wärme in näherm Zuſammenhang mit Licht, mit Geſundheit und mit Leben, als Kälte?

Wem würde aber einfallen, der Dunkelheit den gleichen Rang wie der Helle, der Krankheit den gleichen Rang wie der Geſundheit, dem Tode den gleichen Rang wie dem Leben einzuräumen? Nur einem Blindſehenden, einem geſunden Kranken, einem Lebendigtodten! Was das aber für Philoſophen und Phyſiker ſind, wiſſen wir: Indifferentiſten und Polariſten. Ihre Rede iſt nicht Ja, Ja! und Nein, Nein! ſondern Ja — nein und Nein — ja. Ihnen iſt frigus ein umgekehrter calor und calor ein umgekehrtes frigus; — wie Gott ihnen eine verkehrte Welt und die Welt ein verkehrter Gott iſt. Unorganiſche Stoffe ſind ihnen daher eben ſo theuer wie moraliſche Grundſätze, und der Chylus oder die Sünde eben ſo heilig, wie das Licht oder die Tugend. Hat

ſogar Einer von ihnen neulich behauptet, die dümmſten Geſchöpfe ähneln am meiſten dem Schöpfer!

Sollte man in ihrer Sprache dieſe Weltweisheit nicht mit Recht (und doch ohne Beleidigung, da die entgegengeſetzten Pole einander anziehen) umgekehrten Verſtand, Widerſinn und Gegenvernunft nennen können? Sie verführen mich beinahe zum Glauben, daß amentia, dementia und wenn man ſo ſagen kann, vementia, nicht bloße privationes mentis ſeyen.

* * *

Mir iſt bis weiter unbegreiflich, daß kein noch ſo vollkommener Brennſpiegel die Mondſtrahlen zum Anzünden ſammeln könne. Und zwar darum unbegreiflich, weil die Euler'ſche Theorie mich übrigens mehr befriedigt, als die Newton'ſche. Letztere und Herſchels erklären freilich das Phänomen. Aber wie erklären ſie hingegen die vermehrte Hitze zwiſchen Bergwänden? Iſt die Felsnatur des Mondes ſo unendlich verſchieden von der Erde, daß ſie nur Wärmeſtrahlen abſorbirt und die eigentlichen Lichtſtrahlen reflectirt, angenommen einmal, daß die Sonne beide entſende, (was ich, in parenthesi, nicht glaube)? Die Sonne iſt, nach meiner Theorie, weder Prinzip des Lichts, noch der Wärme, noch des Lebens, ſondern höchſtens Prinzip der irdiſchen Modifikationen der Bewegung. Daß die Sonne causa efficiens ſey der Planetenumrollungen, und dieſe wieder Coefficienten der übrigen Bewegungen, inwiefern dieſe bloß mechaniſch ſind, ſcheint mir wahrſcheinlich; aber daß die Sonne causa efficiens des Lichts und der Wärme ſey, kann ich nicht glauben; denn ſie erhält ſelbſt ihr Licht und vermuthlich auch ihre Wärme von dem Aether, der auch die Planeten umgiebt. Causa coefficiens kann ſie aller-

dings des Allen ſein, und zwar durch ihren eigenen Umſchwung, der vielleicht ſtark genug iſt, den Aether des ganzen Syſtems zu modifiziren. Auf jeden Fall aber ſcheinen auch Mondlichtſtrahlen erwärmen zu müſſen. Vielleicht thun ſie es auch, nur in einem für uns bisher unempfindlichen Grade. An der Localfarbe des Mondes kann der Mangel an zurückgeſtrahlter Wärme nicht liegen; denn allerleigefärbte Felſenwände werfen dieſe zurück. Freilich kommt hier die Entfernung und das freie Spiel des Aethers zwiſchen uns und dem Monde, einerſeits, die Nähe und die eingeengte Luft, anderſeits, in Betrachtung. Aber es iſt auch nicht die Rede von dem Minder, ſondern von dem Gar Nichts der Mondſcheinwärme.

* * *

Daß dem großen Geſetz der Gravitation oder der Schwere, im geraden Verhältniß der Maſſen und umgekehrten des Quadrats der Entfernungen, jeder Körper, der ſich im Raum unſers Sonnenſyſtems bewegt, unwandelbar unterworfen ſey — daß alle ſcheinbaren Störungen und Anomalien, alle Nutationen und Oscillationen, die wir bemerken, dasſelbe dem Nachrechnenden nur beſtätigen, — darüber iſt unter Aſtronomen wenigſtens heute nur eine Stimme. Auch ſcheint jetzt ziemlich allgemein angenommen, daß dieſes Keppler-Newton'ſche Geſetz eine Kraft vorausſetze, die der Materie urſprünglich angehört. Ich zweifle nicht daran — und mir iſt Materie und Schwere, oder Materie mit Attraction und Repulſion, gleich zu ſetzen. Aber, ſo groß und allgemein dieſes Geſetz, iſt es dennoch ein untergeordnetes, und muß durchaus, wenn es begriffen werden ſoll, unter einem höhern ſtehen. Dieſes höhere Geſetz kennen wir nun zwar nicht, aber ſeine gehorchende

Kraft iſt uns in der Centrifugalkraft, oder in der Beſtrebung jedes Körpers nach der Tangente ſeiner Bahn, geoffenbart, und dieſe Kraft kann der Materie nicht urſprünglich angehören. Denn gehörte ſie der Materie urſprünglich an, ſo würde ſie, wie die Schwere, jeder Materie und jedem Körper auf gleiche Weiſe zukommen, mithin zu berechnen ſeyn. Das iſt ſie nun nicht in allen Fällen. Sie ſcheint aber, weit entfernt der Materie zu gehören, mit demjenigen verwandt zu ſeyn, was die Materie bewegt, mit dem Willen, und offenbart ſich darum auch anders in jedem einzelnen Fall, gleichſam als wäre ſie eine freie Kraft. Auch laſſen ſich ihre Aeußerungen ſo wenig als die freien Handlungen auf zu berechnende Verhältniſſe bringen. Kurz: Alles an dieſer Kraft ſcheint eben ſo willkürlich, wie Alles an jener unwillkürlich erſcheint. Die Richtung und Geſchwindigkeit des Wurfs, wodurch die Materie im Weltraum dem Geſetze der Schwere ſo und nicht anders unterworfen wird, iſt uns a priori völlig unbekannt, und beide müſſen beſonders gegeben ſeyn, um eine Berechnung über die Bewegung auch nur anfangen zu können. Zu dieſen übermenſchlichen Datis gehört die Gravitation nur als conditio sine qua non, nicht als causa ultima oder Prinzip

Daß Stoß und Anziehung zwei Arten einer Gattung ſind, iſt einleuchtend. Dieſe Gattung iſt Gravitation, welche eine Impulſion und eine Repulſion in ſich ſchließt. Aber die Gravitation ſelbſt iſt wieder eine Untergattung, weil ſich auch eine nicht gravitirende Bewegung denken läßt; die Initialbewegung und Tangentialrichtung. Dieſe wird vom Stoß und vom Zug, vom Impuls und Repuls immer vorausgeſetzt. Urſprüngliche Bewegung, oder Urſprung der Bewegung iſt alſo die Gränze. Kräfte können uns nur durch Bewegungen anſchaulich werden,

und Bewegungen können nur durch Kräfte begriffen werden; urſprüngliche Bewegung iſt alſo Bild oder Folge einer urſprünglichen Kraft. Da dieſe allein den Grund aller, auch der zuſammengeſetzten Kräfte enthalten muß, unſere Lebenskraft mithin ſelber aus ihr entſpringt, iſt ſie ſchlechthin unbegreiflich und unerklärbar. Sie muß aber eben ſo nothwendig angenommen werden, als verborgen bleiben, wenn wir etwas wiſſenſchaftlich erklären wollen. Dieſe Urkraft iſt nicht der Natur, denn gehörte ſie der Natur an, ſo würde es keine beſondere Kräfte noch beſondere Bewegungen in der Natur geben. Daß die Natur ſich ſelbſt bewege, iſt ein Widerſpruch, da ſie ſich in allen, auch einander entgegengeſetzten Richtungen bewegt. Die einzige Initialbewegung, die wir im Einzelnen in der Natur wahrnehmen, iſt der menſchliche Wille. Aber ſelbſt dieſer ſetzt eine höhere Kraft, die Denkkraft, voraus. Und auch dieſe kann die letzte und höchſte nicht ſein, wenigſtens die mannigfaltig modifizirte und beſchränkte menſchliche Willens- und Denkkraft nicht. Eine Urdenkkraft und ein Urwille iſt es alſo, worunter alle lebendigen Kräfte und Bewegungen der Natur ſich in zahlloſen Weſen offenbaren, und dieſen Urwillen verehren wir unter dem Namen: Schöpfer.

Sollte man nicht die drei Wiſſenſchaften, Phyſik, Mathematik und Philoſophie, auch die Wiſſenſchaften des Was, des Wie und des Warum nennen können? Wird nicht wenigſtens durch dieſe Anſicht ihr Verhältniß zu einander ziemlich klar angegeben? Bedingung, Grund und Prinzip, Sache, Verhältniß

und Urſache, — dürften dieſe drei Begriffe nicht jenen, gerade in dieſer Folge, entſprechen?

Nun behaupte ich, daß man nur durch Kunde mehrerer Sachen, Bedingungen und Data zu einer Kenntniß ihrer Verhältniſſe, Gründe und Geſetze — und nur durch die Kunde wiederum aller dieſer zu einer Einſicht in die höchſte Urſache, den letzten Endzweck und das oberſte Prinzip gelangen kann. Verſteht ſich auf dem Wege des Lernens und Wiſſens; denn vom Wege der Begeiſterung, der Inſpiration, des Phantaſirens und des Glaubens iſt hier nicht die Rede. Sollte man alſo nicht zweckmäßiger damit anfangen, ſich einen Vorrath von Was (Realien) zu verſchaffen, bevor man ſich mit dem Wie (den Formalien) abgäbe, und ſuchen, mit beiden etwas vertraut zu werden und in's Reine zu kommen, bevor man ſich an das Warum (der Idealien) wagte?

Sollte z. B. Euler es nicht als Phyſiker darin verſehen haben, daß er die Aufeinanderfolge des Wie auf das Was umgekehrt, und das Was aus dem Wie erklärt, das ohne Was eine eingebildete Form, höchſtens die Spur einer Form, eine bloße Form iſt? Eulers Theorie vom Licht iſt freilich philoſophiſcher als Newton's, weil ſie logiſcher und mathematiſcher iſt; aber iſt ſie eben ſo real als Newton's? Sie erklärt ſehr gut ein bloß gedachtes Licht; aber erklärt ſie auch, bis zur völligen Befriedigung, ein geſehenes Licht? Sie erklärt im Grunde nur ein mathematiſches, nicht ein phyſiſches, d. h. ein nicht leuchtendes Licht. Ich will indeſſen hiermit die Euler'ſche Theorie ſo wenig ganz verwerfen, als die Newton'ſche unbedingt angenommen haben. Ich nehme bis weiter beide — jede als Ergänzung der andern — an, um mir die Phänomene des Lichts zu erklären. Die Newtoniſche Akuſtik kenne ich

nicht; ich möchte wiſſen, ob ſie der Euler'ſchen die Stange halte? Eine Verwandtſchaft haben ohne Zweifel unſere Sinne mit einander. Was gehört wird, was geſehen wird, was gerochen wird, kann mithin nicht ganz heterogen ſeyn. Frägt doch Lichtenberg ſelbſt, ob Gerüche nicht in Hohlſpiegeln concentrirt werden könnten? Wenn ein Blinder bei'm erſten Sehen das Bild im Spiegel zwiſchen dem Spiegel und ſich, ganz nahe vor den Augen, vernehmen würde; dieß würde ſehr für Newton und ſehr gegen Euler beweiſen. Denn allerdings iſt der Umſtand, daß der im Spiegel geſehene Gegenſtand hinter demſelben zu ſtehen ſcheint, nach Newton's Theorie nicht zu begreifen. Nun weiß ich zwar, daß plötzlich ſehendgewordene Blinde die Gegenſtände gleichſam auf ihrem Geſichte fühlen; aber ob ſie auch geſpiegelte Gegenſtände ſo fühlen, weiß ich nicht.

* * *

Lichtenberg hat irgendwo gefragt: „Entſteht etwa das Licht auf unſerer Erde?" Ich frage aber noch weiter: „Entſtehet nicht das Licht erſt in unſerm Auge?" — wie der Schall in unſerm Ohr, wie der Geruch in unſerer Naſe, wie der Geſchmack auf unſerm Gaumen, u. ſ. w. Dann würde aber Euler nicht weit vom wahren Punkte ſeyn, wenn er die Urſache der Helle in der bloßen Bewegung des Mediums findet. Ich glaube aber, daß unſer Auge Licht ſchon vorausſetzt, und daß das Licht gleichſam unſer Auge ſetzt. Denn ſonſt verlieren wir uns wieder in die Subjektivitätsphiloſophie und die ganze Phyſik wenigſtens geht zum Teufel. Ich meine, man könnte ſo auf dieſe künſtliche Frage antworten: Licht entſteht allerdings auf unſerer Erde und in unſerm Auge; aber nicht das Licht. —

Ich hoffe, Lichtenberg wenigſtens würde mich verſtanden haben.

* * *

Lichtenbergs Anmerkung (Verm. Schriften, 9. Bd., S. 183): „Es iſt wohl ausgemacht, daß ein Körper, der ruht, immer ruhen wird; aber es iſt nicht ſo deutlich, daß ein Körper, der ſich einmal bewegt, ſich immerfort bewegen wird; zumal, wenn man annimmt, daß der Materie die Bewegung nicht eigen ſey," — begreife ich nicht. „Es iſt in der Welt ſo" (ſagt er), „aber iſt dieſes nothwendig?" —

Nothwendig iſt es gewiß; aber ob es in der Welt ſo ſey, weiß ich eben nicht mit der nehmlichen Gewißheit. Der Satz, bei welchem der bisweilen zu ſcharfſinnige Mann ſtehen bleibt, iſt ja kein anderer als der der vollkommenen Gleichgültigkeit der Materie gegen Bewegung und Ruhe. Daß die Action der Reaction gleich ſein müſſe, giebt er ja an hundert Orten zu, es ſcheint ſogar einer ſeiner Lieblingsaxiome zu ſeyn. Was ſagt aber jener Satz wohl Anderes? Oder eine Bewegung eines Körpers läßt ſich mit eben der Kraft hemmen, womit ſie gegeben wird? — Wenn mir doch hier etwas unbegreiflich ſeyn ſollte, würde ich mich eher wundern, wie eine Kugel ohne weiters immer ruhen, als einmal in Bewegung immer rollen könne. Das Eine iſt aber durchaus, wie das Andere, wenn man den Satz der Inertie recht verſteht; denn die Kugel ruht nur ſo lange ſie nichts in Bewegung ſetzt, und die bewegte rollt auch nur ſo lange nichts ſie hemmt. Der Materie kommt Ruhe und Bewegung gleich zu; aber weder urſprüngliches Ruhen noch urſprüngliches Bewegen. Körper vollends ruhen und bewegen ſich, (oder richtiger, denn hier liegt wohl der Grund des Mißverſtändniſſes) wer-

den in Ruhe oder in Bewegung gebracht und erhalten lediglich relativ. Eine absolute Ruhe und eine absolute Bewegung ist, wie Alles Absolute, in der materiellen Welt gar nicht vorhanden. Absolut aber müßte eine Bewegung seyn, die von selbst aufhören könnte; denn eine solche müßte auch von selbst anfangen können.

* * *

Besser gefällt mir ein anderes Paradoxon Lichtenbergs (an derselben Seite), wo er im nächsten Paragraphen sagt: „Ob Undurchdringlichkeit mit unter die allgemeinen Eigenschaften der Körper gehöre, getraue ich mir nicht zu entscheiden." Denn dieses ist eines meiner Lieblingsparadoxen. Auf der andern Seite sehe ich ein, daß wenn ich nicht den allgemein angenommenen Satz hierüber annehme, die ganze Physik zum Teufel gehen muß. Denn mit bloß durchdringlichen Körpern wüßte ich nicht, wie man es anfangen sollte, eine Naturlehre herauszubringen. Ich weiß mir in dieser Verlegenheit nicht anders zu helfen, als durch eine gewisse Milderung des Un im Worte undurchdringlich, gleich derjenigen, die ich dem Un in undurchsichtig, unsichtbar, unähnlich, und beinahe allen Un in den negativen physischen Epitheten gebe, wovon ich mir zu sagen pflege: es ist eben nicht so strenge gemeint. So wird zum Beispiel oft undurchsichtig genannt, wo ein Saunderson vielleicht sogar durchgefühlt haben würde, oder was nur gar zu trocken, oder was nur gar zu feucht, oder was nur gar zu dick, oder was nur gar zu entfernt wäre. Unsichtbar nennt man häufig, was sogar ein Vogel, oder eine Katze, oder ein bewaffnetes Professorauge sieht. Unähnlich vollends finden 1000 solche Dinge, die der 10,000te (Lichtenberg z. B.) äußerstähnlich

findet: Staub in ſeinem Laboratorium und den geſtirnten Himmel, z. B. Mit der Undurchdringlichkeit der Körper möchte es wohl dieſelbe milde, nachgiebige, ſich fügende Beſchaffenheit haben. Wenn von ſehr grobem Sturm und Drang die Rede iſt, glaube ich ſie ſchlechthin, auch dem gewaltigſten Drang unſerer dynamiſchen Naturphiloſophen, undurchdringlich. Wenn aber von Licht, Leben und mancherlei ſogar materiellen Kräften die Rede iſt, glaube ich ſo durchdringlich, daß ſogar eine gewiſſe feine Eiſenkraft durch die allerverſchloſſenſten ſich den Weg bahnen kann. Was die Materie ſelbſt endlich in letzter Inſtanz betrifft, da glaube ich, es verhält ſich mit ihrer Undurchdringlichkeit, wie mit ihrer Inertie. Sie beſteht nehmlich unter anderm auch darin, daß ſie ſich äußerſt leicht durchdringen läßt. Daß ihr Undurchdringlichkeit zukomme, daran zweifle ich nicht; nur daß man ihr Durchdringlichkeit in eben dem Grade zuſchreiben müſſe, behaupte ich. Abſolute Undurchdringlichkeit iſt ein Widerſpruch, ſo gut wie abſolute Bewegung oder abſolute Ruhe.

Da man nun nach dieſem Allen bei'm Beſtimmen den Grundeigenſchaften der Körper ebenſo gut die Durchdringlichkeit als die Undurchdringlichkeit, in metaphyſiſcher Rückſicht, hätte anführen können, ſo iſt die Frage: warum man lieber die letztere als Grundmerkmal gewählt hat? Ich antworte: um eine Grundlage der Phyſik zu haben. Und da hat man ſehr wohl daran gethan, und thut ſehr wohl daran, auf dieſer Grundlage fortzuarbeiten, um nicht in der Luft, oder ſogar im Aether, zu experimentiren. So freue ich mich, daß Kant die Materie wenigſtens das Bewegliche im Raume definirt hat, lieber als das Ruhende im Raume. Denn gewiß iſt, daß das Ruhende im Raume ebenſo gut Materie iſt, als das Bewegliche. Aber die beweglichen Punkte

der Körper liegen unſern Sinnen viel näher, als ihre unbeweglichen Pole; und ebenſo die Undurchdringlichkeit der Schaale derſelben näher, als die Durchdringlichkeit der Dotter. Man thut immer am beſten mit dem Vernehmlichen anzufangen, wenn man es zu etwas Vernünftigem bringen will.

Ueber das Licht. An Pfaff.

Iſt es vielleicht die oberſte Kraft, die Hauptkraft der Natur, der alle andern Kräfte untergeordnet ſind? In einer gewiſſen Bedeutung iſt es die Natur ſelbſt, die urſprüngliche Natur, das Höchſte in derſelben, wozu unſre Erkenntniß hinaufſteigen, das Letzte, worauf unſre Zergliederung derſelben ſtoßen kann.

Das Licht iſt die eigentliche Natura naturans.

Das Licht iſt nicht Materie; denn es iſt ohne Figur, durchdringlich, ohne Poroſität, ohne Cohäſion und ohne Schwere.

Das Licht erfüllt den Raum nicht; es nimmt den Raum ein o: es offenbart ſich im Raume, ohne ihn zu erfüllen. Seine Gegenwart verbindert nicht die Gegenwart der Materie; denn es iſt abſolut durchdringlich, und beſteht nicht aus Theilen.

Das Licht iſt auch nicht Geiſt; denn es offenbart ſich im Raume, modificirt die Gegenſtände im Raume

und wird von ihnen modificirt — in der Sphäre der äußern Sinne. Das Licht ist fühlbar. Es hat nicht bloß intensive Kräfte, sondern extensive Macht.

Es ist gleichsam ein Medium zwischen Geist und Materie, ein verbindendes Wesen mitten inne zwischen Beiden. Ich mögte es den Verstand der Natur nennen. — (Geist: die Vernunft — Materie: die Sinnlichkeit).

Das Licht ist die Intensitas extensionis, das Dynamische im Raume — im Mechanischen.

Es ist eben so unmöglich, sich das Licht als den Raum und die Zeit wegzudenken, wenn man Etwas außer dem Denken denkt. In jeder Vorstellung ist eine Klarheit, die mit dem Lichte, so wie ein Nebeneinanderseyn, das mit dem Raume, und ein Nacheinanderseyn, das mit der Zeit correspondirt.

Das Licht ist das Perpetuum movens des Universums, der Odem Gottes in der Natur. Es offenbart sich in der Welt als: 1) Glanz (Lumière), 2) als Wärmeprinzip (Calorique), 3) als Electricität, 4) als Magnetismus, 5) als Galvanismus.

Es ist ferner das Primum movens (motor semper mobilis universi) und Prinzip der Repulsion und Expansion.

Es ist der Schwere entgegengesetzt, und mit der Schwere auf millionenfache Weise verknüpft, erklärt es alle möglichen Phänomene.

Das Licht, das überall im Universum mehr oder weniger rein, mehr oder weniger gebunden, mehr oder weniger modificirt, als Licht überhaupt vorhanden ist, ist in unserm Sonnensystem nirgends ganz rein, und sehr vielfältig modificirt und gebunden.

Wir kennen auf der Erde mithin nicht das eigentliche Licht — nicht einmal das reine Sonnenlicht. Es offenbart sich uns theils als Beleuchtung (Helle, Schimmer, Schein, allgemein sogenanntes Licht, dem Schatten als Negation gegenüber steht), und theils als Erwärmung — verbunden: Feuer.

Das Licht, als reines Licht, ist unbewegt und unbeweglich; d. h., es bewegt sich nicht in der Materie, sondern die Materie bewegt sich darin. Es wird sichtbar, in wiefern die Materie unsichtbar wird, und umgekehrt; die Materie wird sichtbar, in wiefern das Licht unsichtbar wird. Es ist gleichsam das unterliegende Continuum der an sich discreten Materie. Es kömmt nicht zu uns, es berührt uns nicht; es ist in uns, und es offenbart sich außer uns. Das heißt: die Materie öffnet sich, und es erscheint. Es erscheint uns positiv durch die negative Wirkung der Materie auf unsern Sinn. Es wird allerdings nur durch die Materie sichtbar; aber, wie gesagt, nicht in wiefern

diese sich uns nähert, sondern in wiefern sie sich von uns fernt, nicht in wiefern sie sich vor uns anhäuft, sondern in wiefern sie sich vor uns ausdehnt. *)

---

*) In einem, wie es aber scheint, unvollendeten Briefe an seinen Freund, den bekannten Physiker Pfaff in Kiel, hat der Verfasser diesem im Jahre 1812 obigen Gedanken mitgetheilt und dabei bemerkt:

„Dieser aus meiner ganz eigenthümlichen Licht-Theorie „herausgerissene Gedanke, schien zu zünden in Ihrer äußerst „seltenen reinen Empfänglichkeit für alle Zeichen, Farben und „Töne der Natur; und es war eines meiner seligsten Momente, „als ich dieses Zünden im herrlichen Emkendorf bemerkte. „Es that mir leid nicht weiter anfachen zu können — und „zwar deswegen, weil Sie gerade nur im ländlichen und lieb-„lichen Emkendorf Stimmung, Zeit, Ruhe und Muße haben, „der Meditation sich zu überlassen.

„Ganz habe ich noch keinem Menschen diesen meinen Lieb-„lingsgedanken mitgetheilt, weil er mir zu heilig war, um „ihn im eigentlichsten Sinne wegzuwerfen, d. h. dem äußerst „leichten Mißverstehen preiszugeben, denn ich nur durch Mit-„theilung an einen unbefangenen, einsichtsvollen Physiker, mit „dem ich Zeit fände, ihn ganz auszuforschen, verbergen „könnte. Ihr schnelles Aufinden seiner nicht leicht überseh-„baren Reichhaltigkeit und Anwendbarkeit, als kühn aufge-„stellte Frage an die Natur, von der Art, von welcher jede „Hypothese seyn sollte — von der dem gesunden Menschen-„verstand, troz der Neuheit, unmittelbar einleuchtenden nehm-„lich — hat mir die Lust [illegible], Ihnen das Resultat „meines Beobachtens der Natur und eigenen von Vorurtheilen [illegible]

[illegible]

Ruhe — Raum und Dauer (als das hinter der Zeit liegende Beharrliche) in der Natur sind Licht.

Das Licht ist das Bewegende in der Natur; und nur in wiefern in allem Bewegten Licht ist, bewegt das Bewegte.

Das Licht ist das Innere der Natur. Alle Materie ist Aeußeres, sensu stricto, Oberfläche.

Das Licht ist das Belebende der Natur — und reines Licht das Leben selbst. Wo Licht ist, ist Leben, und umgekehrt. Auch im Stein ist Leben, nur nicht am Stein, — im Innern des Steins, nicht im Aeußern, nehmlich.

Das Letzte, worauf der Chemiker kommen kann, sein „Bis hieher und nicht weiter", das Non plus ultra der Naturkunde ist Licht. Und dies nicht einmal reines, d. h. unverschleiertes Licht. Selbst der electrische Funke hat eine Hülle — wird ja ohnehin nicht unmittelbar, sondern durch die Luft gesehen.

Alles objective Licht, oder richtiger alles äußere, merkbare, als Gegenstand vorkommende Licht in der Natur, auch das reinste, ist Licht-Erscheinung als Schimmer in Licht am andern.

Schimmer, Glanz, Helle, — Sichtbarkeit, Farbe — ſind Wirkungen des Lichts, nicht das Licht ſelbſt.

Das Licht wird nicht geſehen anders als in ſeinen Wirkungen; das Licht ſelbſt, als Urſache, iſt unanſchaulich; das Licht iſt das Sehende, nicht das Geſehene. Das Licht ſieht. Was in uns ſieht, iſt Licht.

Die Newtoniſche Optik iſt eine durchaus befriedigende Schimmer-Theorie.

Als Theorie des eigentlichen Lichts widerſpricht aber die Newtoniſche Theorie ſich ſelber — ſowohl in ihren Sätzen (nach welcher das Licht zugleich einfach und homogen, ſiebenfach und heterogen iſt), als in den Anwendungen. Das Licht dürfte nach den eigentlichen Grundſätzen dieſer Theorie ſchlechterdings nicht außerhalb der Oberflächen ſchon reflectirt werden, wie doch behauptet wird, und behauptet werden muß. Man denke dieſem Umſtande der Newtoniſchen Lichtlehre etwas tiefer nach.

Alle Bewegung iſt limitirt durch Gegenbewegung — es giebt keine abſolute Bewegung. Eine inſtantane Bewegung iſt keine Bewegung.

In dem Grade, worin die Bewegung ſtärker, ſchneller, unaufhaltbarer durch Gegenbewegung iſt, wird Schimmer entwickelt — oder Licht reiner und reiner äußerlich erſcheinen.

Alle Bewegung iſt kehrend und wiederkehrend, pulſirend.

Der Raum iſt die äußere Anſchauung aller Intelligenzen, und ſubjektiv: formal — das Licht iſt das, was dieſer äußeren Anſchauung correſpondirt, und iſt objektiv: real Die Gegenſtände (Materie, Körper) ſind theils formale (in wiefern ſie unſere äußere Anſchauung, den Raum begrenzen — und in ſofern bloß ſubjektiv), theils reale (in wiefern ſie das Licht begrenzen — und in ſofern bloß objectiv), als Beides ſind ſie Phänomena.

Das Univerſum iſt das Phänomenon — das Urlicht, das Noumenon Gottes.

Das Licht iſt die Seele des Univerſums. Die Centralſonne iſt die Seele der Milchſtraße die Sonne die Seele unſeres Sonnenſyſtems — die Electricität die Seele der Erde — der Funken des Univerſallichtes der Geiſt — der Funken des Sonnenlichts die Seele des Körpers.

Das Sonnenlicht iſt Wärmeſtoff (Caloricum); ſeine Kraft iſt Expanſivkraft, Lebenskraft, Entbindungskraft.

(Der Expanſivkraft entgegengeſetzt iſt Contractivkraft, Attraction, Centripetalkraft, Schwere — Bindungskraft.)

Das Sonnenlicht iſt nicht reines Licht, nicht Licht überhaupt; es iſt modificirtes, geborgtes, gebundenes, gefärbtes Licht = Farbe des Sonnenſyſtems.

In wiefern ich denke, bin ich Geiſt, in wiefern ich will, bin ich freies Weſen, in wiefern ich empfinde, bin ich Seele, und in wiefern ich anſchaue, ſehe, bin ich Licht.

Alle phyſiſchen Beſchaffenheiten ſind Eigenſchaften der Subſtanz des Lichts.

Nicht bloß was wir ſehen, ſondern was wir hören, betaſten, riechen, koſten, fühlen — überhaupt organiſch wahrnehmen, iſt Licht.

Licht iſt der Keim aller Dinge. Der Centrallern des Univerſums iſt Licht.

Erſt innerhalb des Lichts - (des Beweglichen, ſich ausdehnenden und eindehnenden — der Urausdehnung im Raume) — fängt die Sphäre des Ueberſinnlichen, des Geiſtigen, des reinen Seyns an.

Mit dem Licht beginnt das Daſeyn.

Gott ſprach: Es werde Licht — und es ward

Das Licht und damit die Kernwelt iſt eine Ausſtrahlung des Göttlichen Blicks.

Von Ewigkeit her ſah Gott außer Sich Nichts; aber Er ſah von Ewigkeit her dies Nichts außer Ihm — und das All war da.

Dieſes Urlicht: Medium Gottes, Erſcheinung Seines Seyns, wodurch Er dieſes Seyn offenbart — iſt der Ormuzd, die zweite Perſon der Gottheit, der Fleiſch gewordene Logos, Chriſtus — der wahre, ſichtbare Schöpfer der Welt — der Mittler zwiſchen Gott und Menſchen.

Ueber den Begriff der Ruhe.

Das außer uns vorhandene — die Materie — die Erſcheinung — wechſelt unaufhörlich in ewiger Bewegung — wir ſelber, als davon unterſchieden, bewegen uns, in unaufhörlicher Veränderung unſeres Seyns, mit oder gegen die uns fremde Bewegung. Nichts, weder in noch um uns, iſt abſolut ruhend — weder das Zeitliche noch das Räumliche — weder das Vorſtellende noch das Vorgeſtellte — weder das Denkende noch das Gedachte. Schon in der von dem umgebenden Univerſum iſolirt gedachten Kleinwelt unſers Individuums, welch eine zahlloſe Menge ſich kreuzender nie nachlaſſender Bewegungen im beſtändigen Umlauf des Bluts, im noch ſchnellern eben ſo unaufhörlichen elektriſchen und magnetiſchen Strömen und Fließen der feinern Fluida, in dem Athemholen und der Ausdünſtung, in dem theils organiſchen, theils mechaniſchen fortdauernden Spiel aller Theile, die wachſen oder abnehmen — in der raſtloſen Thätigkeit aller aſſimilirenden Werkzeuge der waltenden Thierkraft — in dem ewigen, obgleich nicht immer merklichen Zittern des ſich um ſeine Achſe bewegenden Ganzen — in dem keinen Augenblick unterbrochenen Verbrennungsprozeß des animaliſchen Lebens! Und nun das unaufhörliche Leben der Organe! Das Pulſen des Lebens, das Donnern des Herzens, das Stürmen des Athmens, [illegible] das Wogen des Lebens —

das ewige innere Erbeben des Herzens – nebst den Orkanen und Ungewittern der, wenn auch nicht äußerlich, als Leidenschaften, immer innerlich als natürliche Begierde, gleich den gefesselten Unterthanen des Aeolus in ihrer Höhle tosenden Triebe! Mitten in diesem aus- und einschlürfenden Strudel von unaufhörlicher Gährung, mitten in diesem kochenden, siedenden, glühenden, flammenden Chaos von gröbern Wallungen fliegt nun von Pol zu Pol jeglicher der tausenden verschiedenen Umrollungen das feinere Leben der Seele, gegenwärtig in jedem Theil der Bewegten, in jedem Moment der Bewegung mit einer Schnelligkeit des Wirkens, die der Schnelligkeit der Allgegenwart zum Kleinbild dienen kann, als wollende und denkende, mithin alle jene Bewegungen ordnende, sammelnde, richtende Bewegung. Dies innere stets bewegende selbstbewegte Leben der Seele in ihrem Körper, wenn es durch ein Zeitmikroskop betrachtet werden könnte, würde ein Sonnenjahr mit allen Jahreszeiten und ihrem Wechsel in jedem Augenblick, in jedem Pulsschlage darstellen, wovon jeder Tag seinen Aufgang und Niedergang, seinen Morgen und Abend der Bewegung haben würde. Nirgends also Stillstand, in dem Bewegten, in keinem physischen Punkte – und in keinem Punkt des physischen Punktes Aufhör der Bewegung — noch weniger in dem Bewegenden dieser Bewegung selbst — in der ursprünglichen, nur als unendliche Geschwindigkeit denkbaren, Urbewegung! Und jetzt diese Kleinwelt unsers beweglichen, selbstbewegten Individuums im Conflict mit Millionen sich ebenfalls bewegenden Kleinwelten, in der allgemeinen Bewegung des sich um die wollende Sonne drehenden Erdballs, wiederum, in zahllosen Richtungen, auf zahllose Weisen, von außen herum- und fortbewegt!

Bewegung iſt, ſchwindelt ſchon bei dieſem ſchwachen, hinkenden, trägen Bilde der wirklichen Raſtloſigkeit.

Wie nun, frag ich, kömmt der Menſch in dieſem innern und äußern allgemeinen Toben und Toſen ewiger Allbewegung zum Begriff der Ruhe? Nicht durch ſeinen Körper, der nichts als manigfaltige zuſammengeſetzte Bewegung iſt. Nicht durch ſeine Seele, die nichts als einfache zuſammenbewegende Selbſtbewegung iſt. Nicht durch irgend einen Gegenſtand — denn keiner ſteht ihm — jeder wird in jeder Rückſicht zugleich mit ihm bewegt. Nicht durch das All um ihn herum; denn dies iſt nur als Inbegriff aller Bewegung anſchaulich und denkbar. Man ſage nicht: „Durch den Schein, inwiefern zwei Gegenbewegungen ein Stillſtehen (z. B. zwei einander hemmende Federn) darſtellten — denn ich frage nicht, wie der bloß ſinnliche Menſch — ſondern wie der denkende Menſch zum Begriff der Ruhe kömmt.

Daß das Thier ſich ein millionenfach bewegtes Etwas als einen Gegenſtand, als etwas ruhendes, vorſtellt, begreife ich ſehr gut, weil das Thier nicht vergleicht, wenigſtens nichts innerlich vergleicht o: denkt. Es dürfte eben ſo wenig einen Begriff von Bewegung haben. Die Frage könnte darum eben ſo gut heißen: Wie kömmt der Menſch zum Begriff der Bewegung? Denn es iſt klar, daß der eine dieſer Begriffe den andern vorausſetzt. Entweder der eine oder der andere muß ſchlechthin angeboren oder anerſchaffen ſeyn; denn zu Beiden gelangt man durch keine Erfahrung auch nur dunkel — zu keinem von Beiden aber deutlich, wenn nicht einer urſprünglich wenigſtens klar an ſich wäre.

Die eigentliche Frage iſt alſo: Wie oder wodurch unterſcheidet der Menſch Ruhe von Bewegung, oder Bewegung von Ruhe? und welcher von beiden Begriffen iſt der urſprüngliche? Die Urſache, warum wir dieſe

Frage gleich ſo verkürzt haben: Wie kommen wir zu dem Begriff der Ruhe? iſt, weil dieſe als Erſcheinung gerade nie in der Erfahrung vorkömmt, weder ſubjectiv noch objectiv — und weil wir vorausſetzen, daß alle denkenden Menſchen dies nach einiger Ueberlegung zugeben.

Ich antworte: Schlechterdings nur durch eine weder in unſerer Seele, als Seele, noch in unſerm Körper, als Körper, noch in ihrem gegenſeitigen Verhältniß, noch in dem All in und außer uns, in allen ſeinen uns merkbaren Verhältniſſen — gegründete Anſchauung. Alſo weder durch die ſogenannte reine äußere Anſchauung der Sinnlichkeit, den Raum — noch durch die ſogenannte reine innere Anſchauung derſelben Sinnlichkeit, die Zeit (die nie getrennt ſeyn können und gerade nichts als abſolute Bewegung darſtellen) — noch durch das Denken, als Denken (das wenn auch keine Bewegung, doch ein ewiges Bewegen iſt) noch ſelbſt durch das Wollen als Wollen (das gerade das Ur-Bewegen unſers Denkens iſt) — ſondern durch eine noch reinere (tiefere oder höhere) über das Leben und Denken erhabene geiſtige Ur-Anſchauung des dunkeln Grunds jedes anſchaulichen Bodens.

Aber wie, wird man einwenden, läßt ſich irgend etwas ruhigeres — oder ein Bild vollkommener Ruhe — denken als die reine Anſchauung des leeren unendlichen Raums? Was iſt ruhender als dasjenige, worin ſich alles bewegt, worin alle mögliche und wirkliche Bewegung gedacht wird? Ich antworte: Dasjenige, worin keine mögliche noch wirkliche Bewegung gedacht wird — das Abſolutruhende = die abſolute (nicht relative) Ruhe. Wie ſollte das, worin alles ſich bewegt, oder bewegt wird, ſelbſt Ruhe ſeyn können? Es wird ja gerade von den Bewegungen darin beunruhigt —

oder iſt euer abſoluter Raum etwa nur das Faß des Biers im Faſſe? Euer abſoluter Raum iſt aber ja ein leerer Raum; wenn er leer iſt, wie kann denn in ihm etwas bewegt werden? Wenn aber nur die Bewegung in ihm als Bewegung überhaupt gedacht wird, ſo iſt er ja gleich dieſer, An-Sich-Bewegung — mithin das ganze Faß Bier überhaupt o: ſelbſt Bewegung. Ruhe ſetzt aber nicht bloß eine Abweſenheit aller Richtung, ſondern eine Abweſenheit aller Geſchwindigkeit voraus. Die abſolute Anſchauung euers leeren Raumes iſt ja aber nichts, wenn ſie etwas bedeuten ſoll, als die vollkommene Richtungsloſigkeit hinter allen Richtungen des Beweglichen. Ja! ſagt ihr — wir haben uns verſprochen, — wir meinten mit dem abſoluten leeren Raum die abſolute leere Zeit.*) — Was kann ruhender als dieſe gedacht werden? Ich weiß hierauf nichts zu antworten, als daß ich mir eine abſolut leere Zeit gar nicht denken kann — weil (obgleich der Raum eben nicht dadurch aufhört Raum zu ſeyn, wenn ich die Fülle deſſelben wegdenke) die Zeit allerdings mir ganz als Anſchauung verſchwindet, wenn ich ihre Fülle (denn das ſind ja meine eigenen Gedanken) wegdenke. Was iſt eine Zeit, worin keine Folge iſt? Nicht die Reihe hinter den Reihen; denn das iſt ja ſchon eine einzige Dimenſion des Raums, die abſolute Linie — alſo die vollkommene Geſchwindigkeitsloſigkeit (nicht hinter — denn da ſind wir wieder im Raume — wo? kann ich nicht fragen) in? — vor? — oder nach? aller Geſchwindigkeit? Ihr mögt dieſe Ungeſchwindigkeit annehmen wann ihr wollt, im *præterito*, im *præsenti*,

*) So meint es in der That Kant ſelber in letzter Inſtanz, wenn er ſeine Raumanſchauung erklären will. S. K. d. r. V. p. 48 § 5, wo ſich findet, daß der Raum in der Zeit liegt.

oder im futuro — ſo hört die Zeit auf, die ja nicht ein Augenblick iſt, ſondern reine Folge von Augenblicken. Aber laß ſie auch, als unmittelbarer Widerſpruch, wie ihr ſo manches denkt, ſo gedacht oder angeſchaut werden: als eine Folge in, vor oder nach aller Folge — eine ziehende Linie ohne Ziehen oder Zug — ruht ſie, auch als ſolche, nur einen Augenblick, ſo wird ſie ja zum bloßen Punkt — mithin zum mathematiſchen Punkt — mithin zum Raumpunkt; und muß ſich, nolens volens, mit dem Raume bewegen.

Ihr gebt Alle zu, daß in eurem abſoluten Raume drei Dimenſionen, und in einer abſoluten Zeit eine Dimenſion ſind — nun frage ich auch: Wie kommt ihr zu Dimenſionen in der Anſchauung einer abſoluten Ruhe? Ein Außereinander in drei Richtungen und ein Nacheinander in einer Richtung, wie kann das eine oder das andere in ein vollkommen Ruhendes geſetzt werden? Was hat Ruhe mit Richtungen und Meſſungen gemein? Oder könnt ihr euch etwa eine dicke und dünne, eine krumme und gerade, eine vielſeitige und einſeitige Ruhe vorſtellen?

Aber Bewegung und Ruhe ſind beide nur relative Begriffe; es giebt keine abſolute Bewegung, mithin keine abſolute Ruhe — weder die eine noch die andere ſind wirklich, geſchweige denn nothwendig.

Kant, der ſeine ganze Metaphyſik der Naturwiſſenſchaft auf dieſe kritiſche Behauptung gebaut hat, ſieht ſich indeſſen am Ende derſelben gezwungen, eine wirkliche Bewegung anzunehmen, die er abſolut nennt: die Kreisbewegung nehmlich, oder die Drehung um ſich ſelbſt — wobei man ſich kein Alternativ denken kann. Er wird von dieſer Vorſtellung ſo ſehr in die Enge getrieben, daß er mehrere Seiten fort, von S. 149 bis

ans Ende ſeines Buchs, ſich in lauter Widerſprüchen verliert, indem er relativ aufgiebt, was er poſitiv behauptet, und poſitiv wieder aufhebt, was er relativ geſetzt. Und nachdem er ſich ſo, behauptend und trügend, durch das Vacuum mundanum, Vacuum extramundanum, Vacuum disseminatum, Vacuum coacervatum mühſam durchgearbeitet hat, ſchließt er endlich mit folgendem merkwürdigen, ſein ganzes Geſchäft eitel und nichtig erklärenden Reſultate:

„Und ſo endigt ſich die metaphyſiſche Körperlehre „mit dem Leeren (Ruhigen) und eben darum Unbegreif„lichen (freilich, im Leeren iſt nichts zu greifen, mithin „nichts begreiflich!) worin ſie einerlei Schickſal mit allen „übrigen Verſuchen der Vernunft hat, wenn ſie im Zurück„gehen zu Prinzipien den erſten Gründen der Dinge „nachſtrebt, da weil es ihre Natur ſo mit ſich „bringt, niemals etwas anders, als ſo fern es unter „gegebenen Bedingungen beſtimmt iſt, zu begreifen, folg„lich ſie weder beim Bedingten ſtehen bleiben, noch ſich „das Unbedingte faßlich machen kann, ihr, wenn Wiß„begierde ſie auffordert, das abſolute Ganze aller Be„dingungen zu faſſen, nichts übrig bleibt, als von den „Gegenſtänden auf ſich ſelbſt zurückzukehren, um an„ſtatt der letzten Grenze der Dinge, die letzte Grenze „ihres eigenen, ſich ſelbſt überlaſſenen Vermögens zu er„forſchen und zu beſtimmen!“

Wie aber ſoll die Vernunft die letzte Grenze ihres eigenen Vermögens beſſer erforſchen und beſtimmen können, als die letzte Grenze irgend eines andern Dinges? Iſt es denn dem Auge leichter, ohne Spiegel (ſich ſelbſt überlaſſen) in ſich ſelbſt hineinzublicken, als den Gegenſtand anzuſchauen? Oder iſt dieſe Operation nicht gerade die ſchwerſte von allen? Wird aber durch dieſelbe abſolute Grenze, Ruhe gefunden? Nichts weniger! Was

findet die Vernunft beim Suchen in ſich ſelbſt? Suchen nach dem Unbedingten = Unruhe.

Der Begriff der Ruhe iſt der überſchwenglichſte aller menſchlichen Begriffe, der äußerſte des ſpeculirenden Denkens, nächſt dem allerüberſchwenglichſten, letzten, der Richtigkeit, in deſſen unter dem Zweifel gähnenden Abgrund die Verzweifelung ihren Rachen aufſperrt. Beide müſſen aber mit ſchwindelloſer Beſonnenheit in's geiſtige Auge gefaßt, und bis zur Aufhebung des Scheins ihrer drohenden Identität betrachtet werden.

Der nicht vermeſſene, aber kühne, Wahrheitsforſcher darf kein noch ſo furchtbares Phänomen ſeines eigenen Denkens umgehen; hat er ſich einmal auf den ſchwindlichten Weg der Speculation begeben, muß er ausharren und nicht müde werden, bis er die Fantome, durch muthiges Hineinblicken, alle verſcheucht hat. Jeder innern Wahrheit ſtellt ſich ein äußeres Phantasma vor, um gleichſam den Forſcher vom Weiterdringen abzuſchrecken — je ſchöner jene, je ſcheußlicher dieſes — und in den höchſten Himmel des Denkens gelangt die Seele nur durch die Höllenſchlünde der Phantaſie. Den Dromasdes des Seyns ſucht immer der Ariman des Scheins durch ſeinen zwar nichtigen, aber eben darum fürchterlichen Schatten zu verhüllen. Dies wollte, der die Natur ſchuf, damit der vermeſſene Menſch ſich nicht ungewarnt blindlings in den Abgrund des Ueberſinnlichen ſtürze. Nur mit dem allem Zauber trotzenden Helm des unerſchütterlichen Glaubens, bewaffnet mit dem Speer eines vielgeübten Scharfſinns, und zumal bedeckt mit dem Schilde der Geſinnung, darf er die Abenteuer zu beſtehen wagen, die mit dem Erſteigen des heiligen Berges der Erkenntniß verbunden ſind.

Ruhe — dieſer, als Ur-, Stand- und Endpunkt, in all- und in uns ſelbſt geſuchte, nirgends gefundene

Hauptpunkt — deſſen Begriff doch tief in unſerm Geiſte liegt, und den wir, den verſchiedenen Anſichten nach, mit verſchiedenen Namen, als da ſind: Subſtanzialität, Einfachheit, Selbſtändigkeit, Beharrlichkeit, Unbeweglichkeit, Unveränderlichkeit, Identität — Indifferenz, getauft haben — iſt ein mit jedem bisherigen Syſtem in ſeiner ganzen eigentlichen Bedeutung unverträglicher Begriff. Der Materialiſt findet ihn ſo wenig in ſeiner Materie als der Spiritualiſt in ſeinem Geiſte — der Realiſt ſo wenig im ausgedehnten Gott, als der Idealiſt im denkenden Ich — anders als durch einen Salto mortale des Suchens in das Nichtige hinein, in den abſoluten Tod nehmlich oder in das abſolute Nichts. Denn wo Leben und Daſeyn, Denken und Wollen iſt, iſt Bewegung — und nirgends Ruhe als in dem gemeinſchaftlichen Grab des Denkenden und des Gedachten. Sie ſtürzen ſich darum alle in dies Grab; denn Ruhe muß gefunden werden, und wäre es auch nur um der Bewegung willen; weil tief in jeglicher Vernunft geſchrieben ſteht: Ohne vorausgeſetzte Ruhe wäre keine Bewegung möglich. Von dieſem ſtillſchweigenden Axiom giengen ſie alle ſpeculirend aus, und ſoll die Speculation vollendet werden, müſſen ſie zu demſelben zurück. Nun ſoll aber gerade durch Philoſophiren bewirkt werden, daß der dunkle Urpunkt, wovon ausgegangen wird, nach Vollendung der in ſich ſelbſt zurücklaufenden Unterſuchung, im hellen, klaren und deutlichen Endpunkt, ſich als das ganze Syſtem haltender Stand- und Mittelpunkt ergebe. Ich finde aber, daß dies in keinem bisherigen Syſtem der auf der Ruhe gebauten Bewegung geleiſtet worden — weswegen denn auch kein ſolches am Ende ſeinen eigenen Erbauer, geſchweige denn Andere, vollkommen beruhigt. Das Nichtweiterkönnen iſt zwar eine äußere ſcheinbare, aber keine innere wirkliche Ruhe,

und das Gefühl des Nichtweiterkönnens hebt vielleicht die endliche Anstrengung, aber nicht das unendliche Streben — das ewige Weiter-Wollen auf. Auch im Leeren selbst ist keine Ruhe möglich. Denn im Leeren ist gar nichts, also auch nichts ruhendes. Die Rede ist ja nicht bloß von mathematischer, sondern von dynamischer Ruhe — nicht von dem Platz der Ruhe, sondern von der Ruhe selbst. Ich habe gesagt, daß wir nach verschiedenen Ansichten unsers Selbst und der Dinge dem tief in unserm Geiste liegenden Begriff der Ruhe verschiedene Namen geben — z. B. Substanzialität — Einfachheit — Selbstständigkeit — Beharrlichkeit — Unveränderlichkeit — Inertie — Identität — Indifferenz — ich könnte hinzufügen: Unendlichkeit — Ewigkeit — und Nothwendigkeit. Ich bemerke nehmlich, daß jener Grundbegriff alle diese enthält, weil er einem Allgemeineren entgegengesetzt ist, als irgend einer derselben: **Bewegung** nehmlich, der allgemeinste materielle Begriff, den ich kenne; der einzige, über welchen Physiker und Mathematiker (als solche) keinen höheren annehmen. Allen übrigen erwähnten intellectuellen Begriffen stehen einseitigere Erscheinungen gegenüber, selbst dem so abseits scheinenden der Identität; denn Mannigfaltigkeit ist nicht einmal so allseitig wie Bewegung, die neben dieser Vielfachheit einschließt, weswegen auch Kant, um das Allgemeinste von der Materie zu behaupten, ganz richtig sie als das Bewegliche charakterisirt hat. Eine Analysis des Grundbegriffs der Ruhe würde demnach eine Analysis der intellectuellen Unterlage alles Sinnlichen, auch sogar aller Sinnlichkeit, seyn; dies hieße aber eine Analysis des nicht zusammengesetzten, des schlechthin Reinen, Identischen und Einfachen.

Jeder Begriff muß indeß auf irgend eine Weise analysirt werden können — er mag ein Scheinbegriff oder ein Sevnbegriff sevn — sonst wird er als Begriff nicht begriffen. Wie läßt sich nun ein Grundbegriff, dem nichts als eine intellectuelle Anschauung correspondirt, trotz der Unmöglichkeit seiner Auseinandersetzung, dennoch analysiren. Einzig und allein ex opposito. Der ihm gegenüberstehende empirische Begriff kann analysirt werden, und durch dessen vollendete Analysis ist er selber, als das Negative desselben erschöpft.

Die Analysis also unsers Begriffs von der Ruhe hat uns Kant in seinen (als Theorie der bloßen Bewegung) newtonisch musterhaften Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften erspart; und wer diese gelesen und durchstudirt hat (was wir jedem heutigen Wahrheitssucher zumuthen) weiß schon, **was** Ruhe nicht ist. Daß Kant selbst aus seiner Erörterung folgert, **daß** Ruhe nicht sey — gehört zu der ihm eigenthümlichen Art zu schließen, die durch alle seine Kritiken am Tage liegt, und die auf folgender wunderbaren Maxime beruht: Nichts absolutes, das als solches gesucht, wenn es nur als solches gefunden wird, anzunehmen. Das Axiom aller Axiome Kants, als Kritiker, scheint folgendes gewesen zu sevn: Was nicht in meiner äußeren oder inneren Sinnlichkeit, oder beiden, gegründet ist, ist Täuschung — was aber weder in meiner inneren noch äußeren Sinnlichkeit seinen hinreichenden Grund hat, mithin als an sich existirend gedacht werden muß, ist Nichts. Ich folge daher immer mit großem Interesse dem Gang der Kantischen Ideen durch alle Rechnungen und Verechnungen, kümmere mich aber niemals um sein Facit, weil ich weiß, daß, er mag addiren, subtrahiren, multipliciren und dividiren, wie er wolle, das Herauskommen immer = 0 von ihm

geſetzt wird, weil er in mente, zufolge ſeines Axioms, ſich alle Einheiten aus ſeinen Zahlen während des Rechnens weggedacht. Da ich aber, beim Nachrechnen, nicht brauche das zu thun, (weil ich eine ganz andere Maxime habe) lerne ich [illegible] von ſeinem, nur für ihn, nichtigen Verfahren, und bringe oft ein mich ſehr befriedigendes Reſultat heraus — das zwar nicht ſein facit, aber in der That ſein factum iſt. *)

So habe ich z. B. aus ſeinen Metaphyſiſchen Anfangsgründen erſt deutlich wahrgenommen, was mir bis dahin nur dunkel vorſchwebte, daß die Ruhe vor aller Bewegung angenommen werden muß, und durch ihre tiefe Abndung wenigſtens, erſt die Einſicht der Bewegung möglich macht — ſo ſehr, daß dieſe ohne jene, als bloßer, ſich ſelbſt aufhebender Schein und Gegenſchein, zum Abſoluten Nichts wird.

Iſt nun Bewegung, ohne vorausgeſetzte Ruhe, baares, bloßes, abſolutes Nichts — ſo (das iſt mein facit) iſt Ruhe nothwendig **abſolutes Etwas.** Nun war jene nichtig erklärte Bewegung = abſolute Materialität; alſo iſt Ruhe = abſolute Immaterialität. — Ferner: Die Welt iſt nichts als der Innbegriff alles Bewegten und aller Bewegung — in ihr iſt keine Ruhe, kein abſolutes Etwas, keine abſolute Immaterialität — anders als durch abſoluten Widerſpruch. Ich ſelber bin, theils innerlich bewegt, theils äußere Bewegung in dem ganzen Syſtem aller Bewegungen — in mir iſt alſo keine Ruhe; kein abſolutes Etwas, keine abſolute Immaterialität. Wo iſt alſo

*) Die Kantiſchen Schriften enthalten eine Menge von ihm ſelbſt als falſch caſſirter Banknoten, denen zur Realiſirung und Gültigkeit nichts fehlt, als ſeine eigene Unterſchrift. Er ſcheint ein mehr als ſkeptiſches Intereſſe daran gehabt zu haben, daß Nichts mehr ſey.

Ruhe? Nirgends, wenn die Vernunft keine höhere Idee hätte, als die des immerbeweglichen Weltganzen, oder als die der ſich ſtets bewegenden Seele! Nirgends, wenn ſie keine tiefere Anſchauung hätte, als die des dreifach wallenden Raumes, und die der zwiefach quillenden Zeit! Sie hat aber eine höhere Idee und eine tiefere Anſchauung, ohne welche jene Nichtserſcheinungen o: anſchauliche Widerſprüche ſind — und dieſe intellectuelle Anſchauung iſt nicht das unglaubliche Nichts, ſondern die geglaubte Gottheit.

Vorſtudien

zur Religionsphiloſophie.

Ueber das Beſondere.

Die deutſchen Redensarten: „Sonderbar!“ ſtatt „wunderbar!“ Dies iſt was ganz beſonderes!“ ſtatt dies iſt was ſehr geheimnißvolles! ſind ſehr merkwürdig — und werfen, als gemeine Beiſpiele, ein ganz eigenes Licht auf unſ're Anſicht von poetiſcher und philoſophiſcher Rede. Wer die Worte ſonderbar und beſonderes da braucht, wo er auch wunderbar und geheimnißvolles brauchen könnte, drückt ſich philoſophiſch aus. Das Beſondere iſt nehmlich das eigentliche philoſophiſche Merkmal des Unbekannten und Verborgenen — im Gegenſatz mit dem Allgemeinen, welches der eigentliche Charakter des hellen und deutlichen Begriffs vom Bekannten und Offenbaren iſt. Das Wunderbare hingegen iſt das eigentliche Gefühl des Unbekannten und Verborgenen — im Gegenſatz mit dem Natürlichen, welches der eigentliche Charakter des klaren und lebendigen Gefühls vom Bekannten und Offenbaren iſt.

Dieſer in allen Sprachen mit dem Beſondern verbundene Nebenbegriff, der ſich in einem gemeinſchaftlichen Sprachgefühl durch den gemeinen Sprachgebrauch ſelbſt ankündigt, der Nebenbegriff vom Wunderbaren, Geheimnißvollen und Dunkeln nehmlich — iſt der eigentliche Begriff des Unerforſchlichen über und unter dem Allgemeinen, über und unter dem Gebiet des menſchlichen Denkens, über und unter dem

denkenden Vorſtellen und dem Vorſtellbaren, mithin über und unter der Sprache und der Natur = die verborgene Natur des Beſonderen nehmlich, oder Desjenigen, worin kein Unterſchied mehr gedacht werden kann — es ſey, daß es über allem Unterſchied erhaben, oder, daß er unter allem Unterſchied begraben iſt.

An das Seyn und Daſeyn dieſes dem Menſchen und gewiß jedem denkenden Geſchöpf, zu hohen oder zu tiefen — zweifelt wenigſtens der Hochſinn und Tiefſinn deſſelben gar nicht, im Gegentheil, er nimmt dies Beſondere vor allem Allgemeinen, vor aller Sprache, vor allem Begriff, im Gewiſſen und im Gefühl der Wahrheit gläubig an. — Denn das religioſe Gefühl iſt in ſeiner innerſten Wurzel ein Gefühl des Beſondern, ein wunderbares, geheimnißvolles, geiſterbebendes, aber das Selbſt und damit allen Stolz niederſchlagendes Innewerden der äußerſten Grenze des menſchlichen Denkens und Vorſtellens. Wäre dies dunkle Gefühl des Beſondern nicht, ſo würde der Menſch nie zum klaren und deutlichen Begriff des Allgemeinen gelangen — es iſt gleichſam die Nacht, woraus der Tag für ihn hervorbricht, den er nicht als Tag unterſcheiden würde, wenn keine Nacht vorhergegangen wäre. Man könnte ſagen: Das Beſondere, vor allem Begriff, unter allen Begriffen und hinter allen Begriffen, iſt gerade das jedem Begriff correſpondirende Gefühl ſelber — oder mit einem anderen Ausdruck, das eigentliche Selbſt in jedem ſich offenbarenden Weſen und erſcheinenden Dinge. *) Es iſt nehmlich dasjenige, was ſchlechthin

*) Selbſtdenken iſt eigentlich ein verborgener Widerſpruch, ſey es, daß unter dem Selbſt das Subjektive oder Objektive des Denkenden verſtanden wird. Alles Selbſtdenken iſt Selbſtempfinden oder Selbſtgefühl. Gott dachte nicht ſich, ſondern die Welt.

nur gefühlt, nie vorgestellt, nie dargestellt, nie sogar anders, wie als bloße Grenze des Denkens, gedacht werden kann. Es läßt sich daher das Besondere zwar positiv empfinden; aber nur negativ beschreiben, als das Undenkbare nehmlich, als dasjenige, was beim Denken gleichsam übrig bleibt, im Denken weder in der Analysis noch in der Synthesis aufgeht, auf keinen eigenen Unterschied, mithin in keinen Zusammenhang gebracht werden kann, als Rest der Erkenntniß, als ewiger Bruch endlicher Wissenschaft. Da es sich aber dennoch positiv empfinden, fühlen, ahnden, glauben, vernehmen und annehmen, wenn auch nicht eigentlich wahrnehmen, so doch wahrnehmen läßt — ist es seiner Undenkbarkeit ohngeachtet, nichts weniger als unmöglich. Denn ob es gleich, wie gesagt, im Denken nicht aufgeht, widerspricht es doch demselben so wenig, als das Irrationale in den Brüchen dem Rechnen widerspricht.

Das Besondere darf nicht mit dem Einzelnen oder Individuellen verwechselt werden. Einzelne Dinge oder Individuen sind nicht nothwendig besondere Dinge oder besondere Wesen. Sie gehen im Begriff auf und liefern sogar die Elemente des Begriffs, so daß mit denselben der Begriff schon gesetzt wird. Ein menschliches Individuum ist etwas ganz anderes, als ein besonderer Mensch; ein einzelner Baum etwas anderes, als ein besonderer Baum. Menschliches Individuum nehmlich heißt so viel als der einzelne Mensch in seiner Allgemeinheit. Als bloßes Individuum, als Mensch unter Menschen, ist er nur Bestandtheil der Gattung, hat alle Charaktere, aber keine anderen, als die der ganzen Menschheit als Gattung zukommenden; ein besonderer Mensch dagegen heißt gerade umgekehrt ein allgemeiner Mensch in seiner Besonderheit, und als solcher hat er nichts mit der Gattung gemein,

ſondern Anderes, der Gattung als ſolcher nicht zukommendes; denn ſonſt wäre er nur ein allgemeines menſchliches Individuum, nicht ein beſonderer Menſch.

Um ein beſonderes Individuum, eine Perſon, im ſtrengſten Sinne des Wortes zu ſeyn, muß er gerade an der äußerſten Grenze des Denkbaren, d. h. des Begreiflichen, Gattungsmäßigen — in der Menſchheit ſtehen; d. h. er muß aus einer beſondern Familie, einer beſondern Gemeinde, einem beſondern Volke, einem beſondern Stamme, einer beſondern Race, des beſondern irdiſchen Menſchengeſchlechts ſeyn, mit ganz beſonderen, zwar menſchlichen, aber durch alle dieſe Modificationen der Abſtammung, und hunderttauſend andere modificirende empiriſche Umſtände und Bedingungen, auf millionenfache Weiſe beſonders beſtimmten Eigenſchaften (heißt Eigenthümlichkeiten — heißt Eigenheiten — heißt Beſonderheiten — heißt am Ende Sonderbarkeiten), wodurch er ſich von Allen, die nicht er ſind — mithin von der ganzen übrigen Menſchheit **ſondert**. Was iſt nun an ihm in dieſem Charakter denkbar? Nichts — als ſeine Individualität, das Einzige, was er mit allen beſonderen Menſchen gemein hat — an welche ſich zwar das Undenkbare ſeiner Beſonderheit anſchließt, die aber nichts weniger als dieſe ſelber iſt; weil die Beſonderheit gerade in einer unendlichen Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit ſteckt, die auf keine Einheit, auf keinen Begriff, durch's Denken, gebracht werden kann, worin alſo weiter nichts unterſchieden wird. Das einzige Wahre an ihm, was dem Denken, als Erkenntniß ſeines wahren Weſens, anheim fällt, iſt ſeine Einzelheit und ſeine Menſchlichkeit, als ſchlechthin menſchliches Individuum — alles übrige aber, was eigentlich ſeine Beſonderheit ausmacht — fällt ihm für's Denken ab, und dem bloßen, Wahrſcheinliches nur vernehmenden, ſelbſt

beſonders ſeyenden Sinnen, Fühlen, Ahnden, Vermuthen, unter dem Denken Erfahrung-werdenden empiriſchen Beobachten zu.

Der beſondere Menſch wird alſo vom beſonderen Menſchen nie vollſtändig gekannt einmal, geſchweige denn völlig erkannt; denn jene hier einzig mögliche Erfahrung müßte in's Unendliche gehen können, was nicht bloß undenkbar, ſondern, weil der Erfahrende ſelber ein Beſonderer iſt, rein unmöglich iſt. Daher „Richtet nicht, damit ihr nicht nicht gerichtet werdet!“ Daſſelbe gilt aber von allem Beſondern in der Natur. Jeden Gegenſtand in ſeiner Allgemeinheit wird er zwar wiſſenſchaftlich beſtimmen können; jedes Weſen in ſeiner Beſonderheit wird ihm aber in alle Ewigkeit Geheimniß bleiben. Und um ſo mehr wird daſſelbe von dem Beſonderſten alles Beſondern, gelten müſſen, was über der Natur, keiner Gattung, keiner Allgemeinheit, angehört, unter keinen Begriff zu faſſen iſt, von dem Beſondern im allerhöchſten Sinn, oder — um mich anders auszudrücken — von der abſoluten Beſonderheit, d. h. abſoluten Perſönlichkeit — von Gott.

Wenn alſo Wiſſenſchaft ſo viel heißen ſollte, als Erkenntniß des Abſoluten, Verſtehen, Begreifen und Erklären des höchſten und idealen Prinzips der Möglichkeit und der letzten realen Gründe der Wirklichkeit — Erforſchung der urſprünglichen Einheit an Sich oder des über der Natur erhabenen Urweſens, und Ergründung der unter der Natur verborgenen Beſonderheit des unendlich Manigfaltigen — ſo iſt allerdings keine Wahrheit gewiſſer als die: daß der Menſch nichts wiſſen könne, und in Ewigkeit nichts vollkommen und vollſtändig wiſſen werde. Jene vorgebliche Wiſſenſchaft iſt nur als Allwiſſenheit denkbar, und der Menſch müßte nichts weniger als Schöpfer des Weltalls ſeyn, um auch nur

irgend ein noch ſo kleinfügiges Beſonderes völlig zu kennen. Wie Gott ſchuf? und wie das Erſchaffene geſchaffen iſt — oder was das Nehmliche heißt: was Gott an Sich — und was jedes Ding an ſich iſt — kann nur Gott allein wiſſen. Dasjenige aber wiſſen wollen, was nicht gewußt werden kann, iſt auch nicht Wahrheitsliebe, Streben nach Erkenntniß, oder Luſt zur Wiſſenſchaft, geſchweige denn Liebe zur Weisheit (Philoſophie), ſondern kindiſche Neugierde — wenn nicht ſträflicher Vorwitz, vermeſſener Wahnwitz und ſelbſtverſchuldete Raſerei. Auch fällt der denkende Menſch als ſolcher nie auf den zugleich vernunftwidrigen und wahnſinnigen Einfall: Das Abſolute denken und im Abſoluten conſtruiren zu wollen; aber der kopfverrückte und herzverdorbene Sophiſt fällt allerdings darauf, und der nichtdenkende, noch unmündige Menſch kann durch einen ſolchen dazu verführt werden. Dieſer kopfverrückte und herzverdorbene Sophiſt iſt aber, leider! mehr oder weniger, in jedem beſonderen Menſchen ſelber verſteckt, und heißt geiſtiger Stolz, dem zufolge jedes vernünftige Einzelweſen bienieden eine gefährliche Anlage zur eigentlichen Tollheit hat, wenn dieſelbe nicht frühe durch andächtige Demuth niedergeſchlagen wird, und durch fortgeſetztes Wachen und Beten bekämpft, ſo lange bis er ganz ohnmächtig darnieder liegt.

Aber, wird Mancher vielleicht ſagen, wenn die Wiſſenſchaft von nichts Beſonderem etwas rechtes und tüchtiges, wenn ihr das Höchſte des Glaubens und das Unterſte des Gefühls, (le dessous des cartes, wie die Franzoſen ſagen) — das Urweſen und die Grundbeſchaffenheiten — ein ewiges Geheimniß und ſtets verborgenes Räthſel bleiben müſſen — wozu denn die Wiſſenſchaft? Wozu die Gewißheit der Wahrheit und die wahre Gewißheit im Allgemeinen? — im Allgemeinen, das

doch am Ende nur im Denken ſelber ſich offenbart, und nirgends außer demſelben vorhanden iſt? – wozu dieſe Wahrheit, worin zwar Alles gewiß, aber nichts Wahres (d. h. kein Etwas, das wahr wäre) iſt — dieſe Gewißheit, worin zwar alles wahr, aber nichts Gewiſſes (d. h. kein Etwas, das gewiß wäre) iſt — mit einem Worte: dieſe allgemeine Erkenntniß, worin keine beſondere Kenntniß iſt? —

Ich möchte den Frager vorläufig fragen, nach ſeiner Weiſe, vorausſetzend, daß er wiſſe, erſtens: wie unermeßlich erhaben der Lichtquell über allen Milchſtraßen, Orionsgürteln, und noch unentdeckten Nebelſternen ſeyn muß, da wir, wenn auch die Herrſchelſchen Teleſcope millionenfach verbeſſert würden, und unſer Auge dadurch millionenfach weiter, als wir bis jetzt erblicken, ſehen könnte — dennoch den letzten Stern, geſetzt, es wäre (was unmöglich iſt) die Centralſonne, nur mittelſt eines Strahls aus jenem Lichtquell ſehen würden — zweitens: daß zur Erklärung der Natur des Lichts in allen ſeinen Beſonderheiten, zum wenigſten die Kenntniß nicht bloß aller beſonderen menſchlichen Augen und Augengläſer, ſondern aller der Centillionen Augen und Spiegel des erleuchteten und wiederſcheinenden Weltalls von den Inſectenäugelchen ab auf allen unzähligen Monden und Planeten, bis auf ſie ſelber, gehörte, und doch nicht hinreichen würde — ich möchte ihn fragen: wozu die Optik? wozu das Sehen? wozu das Licht? Wozu dieſes Lichtſehen, worin zwar alles hell, aber nichts reines Licht, d. h. kein Etwas, das reines Licht wäre, iſt? Wozu dieſes Hellſehen, worin zwar alles Licht, aber keine reine Helle iſt, d. h. kein Etwas, das reine Helle wäre, iſt? Wozu eine allgemeine Optik, worin weder das einzige Licht, noch ein beſonderes Sehen iſt?

Verſtünde er meine Gegenfrage nicht, oder würde ihn dieſelbe nicht befriedigen, ſo könnte ich hinzufügen, daß man durch die Wiſſenſchaft allerdings was rechtes und was tüchtiges von dem Beſonderen wiſſen könne; und zwar das allerrechteſte und allertüchtigſte: daß es das Herz der Natur iſt — und daß es nur vom Herzen des Menſchen, wo es nöthig iſt, gefaßt werden kann, daß es zwar nicht für unſer Wiſſen da ſey, daß wir aber auch andere, theils höhere, theils tiefere Bedürfniſſe haben, als nur zu wiſſen. Auch Glauben, Handeln, Lieben iſt unſer Weſen und Beruf; und worauf ſollten ſich unſer Glaube und unſere Liebe beziehen, wenn es nichts für uns unerforſchliches gäbe?

Allerdings ſind: das Urweſen — und das Beſondere, das Geheimnißvolle über der Natur und das Verborgene in der Natur, Objecte unſers Geiſtes und Herzens; aber wir mißverſtehen unſern eigenen Geiſt und unſer eigenes Herz, wie dieſe Objecte ſelber, wenn wir wähnen, daß ſie Objecte unſrer Wiſſenſchaftsliebe ſind, daß wir nach ihnen ſtreben, um ſie zu begreifen. Es iſt unſer höchſtes Intereſſe ſie nie begreifen zu können; denn ſie würden durch jeden Begriff vernichtet werden. Ein begriffenes Geheimniß iſt kein Geheimniß mehr (wie hingegen erſt eine begriffene Natur wahre Natur iſt), und ein verſtandenes Wunder hört auf ein Wunder zu ſeyn. Die Religion bezieht ſich einzig und allein auf Gott, und das religiöſe Gefühl, womit alle eigentliche Liebe des Herzens verwandt iſt, einzig und allein auf das Beſondere. Nicht im Wiſſen, daß Gott ſey (die Teufel wiſſen auch, daß Er ſey, und erzittern), ſondern im Ahnden des Unbegreiflichen, was Er ſey, liegt die Religioſität, die in jedem Menſchen eine beſondere iſt, und auch dann, wenn alle Menſchen gleich dächten, eine beſondere ſeyn würde, die

auch in jedem Ihn als den Einen über Allem, als Urſeyn (das Einzige, was die Philoſophie von Ihm als Weſen wiſſen kann) erkennenden Einzelweſen ſeiner unendlichen Schöpfung eine beſondere iſt. Im Glauben des Herzens unſers Geiſtes an den in Herrlichkeit verhüllten, im unzugänglichen Lichte verborgenen, uns Elende dennoch mehr, als wir uns ſelbſt lieben, lebenden Vater, liegt die über alle Liebe zur Wiſſenſchaft erhabene Liebe zu Gott, — durch welche höhere Liebe erſt jene Liebe zur Wiſſenſchaft Liebe zur Wahrheit wird. Wir können aber Ihn nicht lieben, ohne ſeine Schöpfung, ſein ewiges Werk, die Natur, die außer uns vorhanden iſt, zu beherzigen. Dieſe Natur aber, die außer uns vorhanden iſt, die unſerm Gefühl entſpricht, unſerm Herzen antwortet, und die wir mit wunderſamer Sehnſucht oft an unſern Buſen drücken möchten, iſt nicht die denkbare, nicht die erkennbare, nicht die wißbare Natur im Allgemeinen, ſondern die nur fühlbare, ſympathieſähige, wundervolle Natur im Beſondern, die wir nicht begreifen, und nur höchſtens, wenn ihre Beſonderheit ſehr mit der unſeren ſympathiſirt, errathen können.

Wie das Vorſtellen, worauf ſich alles endliche Denken und Sprechen ſtützt, die natürliche Speculation, ſinnliches Abſpiegeln der Gegenſtände im Gemüth durch wache Einbildungskraft oder träumende Phantaſie, der wahre Iſis-Schleier iſt, den kein Sterblicher je zu heben vermag, noch heben darf, in wiefern der Verſuch dieſen Schleier zu heben, eben ſo viel hieße, als den Spiegel zerſchlagen wollen, um die Geſtalt darin deutlicher zu ſehen, — ſo iſt das Beſondere gleichſam das Queckſilber-Belege hinter dieſem Spiegel, welches ſich ſchlechterdings nicht durchblicken läßt, der nothwendige dunkle Grund des Etwas Sehens im Spiegel.

Denn es iſt das Einzige, welches uns den Vorwurf (wie die deutſche Sprache ehemals das Object nannte) — den Gegenſtand unſrer Speculation — wirklich vorwirft, — und in ſo fern nichts mehr noch weniger als die unſichtbare, nur nicht durchſichtige, dadurch aber allein das Etwas-Sehen, als Etwas-Sehen möglich machende **Iſis** ſelber. Hüben wir den Schleier auf, hinter welchem ſie ſich verbirgt, zerſchlügen wir das Glas des Spiegels, oder nähmen wir's weg, würden wir nicht mehr objectiv durchſehen — kratzten wir hinter dem Glaſe das dunkle Belege ab, nähmen wir das Queckſilber weg — würden wir zwar objectiv durchſehen, aber nichts Objectives mehr ſehen. Was hülfe uns die völlige Durchſichtigkeit der Göttinn? So wenig als das Nichtſehen ihrer Sichtbarkeit. Und wie? wenn ſie nichts als die Dunkelheit ſelber wäre? Ohne ſie iſt unſtreitig kein beſonderes Sehen möglich; allein damit dieſes möglich ſey, muß es ein beſonderes Licht und ſomit ein beſonderes Dunkel geben. Sollen wir deswegen die Sonne am Himmel auslöſchen, weil ſie nicht das allgemeine Licht ſelber iſt? und ſollen wir uns die Augen ausreißen oder blenden, weil ſie nicht Alles ſehen? Haushalten wir ja nur treu mit dem, was uns verliehen iſt! Die Sonne und unſer Auge werden dann ſchon zu einer befriedigenden Optik hinreichen.

Es giebt ein Beſonderes nach oben — und ein Beſonderes nach unten. — Das höchſte Unerforſchliche — und das Tiefſte Unbegreifliche — Jenes über der Pyramiden-Spitze der Logik: Die urſprüngliche Einheit an ſich — Dieſes unter der Baſis dieſer Pyramide: Die Grundmannigfaltigkeit an ſich — Jenes: Das ſchlechthin ſeyende Seyn an Sich = Unum = Unum per se = Unum absolutum — Dieſes das ſchlechthin Erſcheinende an ſich = particulare =

proprium quid = privatissimum. — zwiſchen welchen beiden Aeußerſten das menſchliche Denken in der Sphäre der Ideen, der Begriffe und der Vorſtellungen auf den Fittigen der Sprachen (ἔπεα πτερόεντα des Homers) ſchwebt. Es ſchmelzen aber dieſe Flügel, wenn es ſich der Sonne der Gedanken naht, und, dem verwegenen Phaeton gleich, ſtürzt das Denken in den untenliegenden Abgrund, wo keine Flügel, wenn ſie auch noch da wären, fortbelfen. Vergleicht man das wortbeflügelte Denken mit einem Schiff, können dieſe beiden äußerſten Grenzen des Denkbaren füglich die Scylla und die Charybdis der wiſſenſchaftlichen Erkenntniß genannt werden, in deren eine von beiden der Schiffende unvermeidlich fällt, wenn nicht das immer wache und betende Gewiſſen am Ruder ſitzt, und zwiſchen beiden, dem zerſchellenden Felſen nehmlich des realiſtiſchen, und dem verſchlingenden Strudel des idealiſtiſchen Myſticismus — die öfters ſchlummernde, mithin träumende Vernunft am Borde durchſteuert. Denn wahrlich! die bloße Vernunft, die eben ſo oft träumt als wacht, reicht nicht hin, vor jenen Gefahren, die ſie ſogar anziehen, als ſpeculirende Vernunft nothwendig anziehen müſſen (ſie wären ſonſt nicht gefährlich), zu ſichern. Sie ſucht ſie ſogar unwillkührlich — und wird oft wie von einer unwiderſtehlichen Luſt ergriffen, ſich darin zu verlieren — ſie träumt ſelbſt im Gefühle der Andacht, als bloße Vernunft, nur von der Seligkeit des Abſoluten — als Einswerden mit Gott oder als Allwerden mit der Natur — ihre ganze Sehnſucht ſtrebt dem Geheimnißvollen und Wunderbaren zu, und ſie weiß nicht, daß ſie fiebert, indem ſie ſich ganz ſich ſelber überläßt, weiß nicht, daß ihr eigentliches Selbſt auch ein Beſonderes iſt, das der allgemeinen Vernunft aufgeopfert werden muß, wenn der Geiſt gerettet werden ſoll. Dem ſelbſt dieſe

beſondere Vernunft als Mittel, nicht als Zweck, gegeben iſt. Nicht die Vernunft, welche der beſondere Menſch hat, und die mit ſeinem Verſtande, ſeiner Phantaſie, ſeiner Sinnlichkeit innigſt verwoben iſt, iſt die wahre — es gäbe ſonſt eine Menge Vernünfte, und eine beſondere wahre Vernunft iſt ein vernünftiger Widerſpruch — die Vernunft allein, die den Menſchen hat (nach dem Jacobiſchen Ausdruck) iſt die wahre, und von dieſer iſt der einzige wahre Strahl in unſerm religiöſen, alle Selbſtigkeit in uns bändigenden und beherrſchenden **Gewiſſen**. Dieſes allein iſt keiner Täuſchung unterworfen, noch, weil es immer Gott vor Augen hat, irgend eines Täuſchens fähig. Dies wacht und betet und ruft uns immer zu: Sey mäßig — auch im Vernunftmäßigen — damit du vernunftgemäß ſeyſt Gehorchen wir dieſem ſteuernden Gebote nicht, ſchweifen wir, ſelbſt im noch ſo göttlich ſcheinenden, aus, überlaſſen wir uns irgend einer blinden Sucht, auch der heiligſten Sehnſucht, gänzlich; ſo wird über den Sturz unſers philoſophiſchen Flugs zu ſpät ertönen jener alte Daidalos Spruch, der in einem ſehr barbariſchen Dyſtichon den Hohn des Mitleidens ſehr glücklich ausdrückt:

Icare, nate, bibis! Jam nunc sine patre peribis!
Jam tibi dixi bis: Medium tutissimus ibis.

Ueber das Gewiſſen.

Wenn ich in der vorhergehenden von mir verſuchten Selbſtverſtändigung über das Beſondere der menſchlichen Wiſſenſchaft, auch der höchſtmöglichen, reinſten und ſtrengſten, alle wahre Erkenntniß des Höchſten des Glaubens (der Vernunft) und alle vollſtändige Kunde des Unterſten des Gefühls (der Sinnlichkeit) als Erforſchung und Ergründung desjenigen was Beide an ſich, über und unter unſern durchaus dialectiſchen Begriffen ſind, abſprach; ſo will ich damit nicht ſagen, daß ſchlechterdings kein Wiſſen von dem Weſen des höchſten Objects unſeres Geiſtes möglich ſey. Ich will nur ſo viel damit geſagt haben (und mich däucht, daß dies von dem Geſammten meiner Aeußerungen einleuchte), daß keine Wiſſenſchaft, als ſolche, welcher der Name Wiſſenſchaft in derſelben Bedeutung zukäme, worin er den übrigen Wiſſenſchaften, ſowohl reinen als empiriſchen, Phyſik, Mathesis, Grammatik, Dialektik, z. B. und ſogar Logik, im bisherigen Verſtande, zukömmt, von dem denkenden Urweſen an ſich, in deſſen Unterſchied von dem unter ihm ſtehenden Allgemeinen — d. h. in deſſen Erhabenheit über das unter Ihm und durch Ihn beſtehende Allgemeine — möglich ſey.

Allerdings iſt nicht bloß ein Wiſſen von dieſem Unerforſchlichen möglich, ſondern wirklich in meiner

Vernunft, in meinem vernünftigen Gewiſſen, in meinem eigenen Unterſchiede von mir ſelbſt, in meiner eigenen Erhabenheit über mir ſelber gegeben. Aber ich ſträube mich dagegen, dieſe alle Wiſſenſchaft möglich machende Erkenntniß **wirkliche Wiſſenſchaft** zu nennen, aus mehreren Gründen:

Erſtlich, weil ich, wenn ich auch jenen Unterſchied und jene Erhabenheit, durch welchen und in welcher ich allein des Wiſſens, wovon die Rede iſt, fähig bin, mir als Menſch zuſchreibe, und, als ſolcher, meine eigene nennen, — ich ſie mir doch nicht als beſonderem, als dieſem wiſſenſchaftlichen, dialektiſch forſchenden und ergründenden Denker zuſchreiben darf; — weswegen mir immer vorkömmt, daß mein Denken, wenn auch, in ſeinem Unterſchied und in ſeiner Erhabenheit über meinem empiriſchen Denken, von dem Göttlichen nicht verſchieden, dennoch von dem göttlichen Denken unterſchieden werden müſſe. Freilich iſt mein Denken — mein reines Denken nehmlich — wie das göttliche ein Unterordnen — und in wiefern es dieſes iſt, dem göttlichen Denken gleich; aber mein Unterordnen iſt und bleibt ein mittelbares (in wiefern mir gegeben iſt, wodurch, woran und worüber ich ordne). Das göttliche Denken iſt aber (ſo ſagt mir mein Gewiſſen) ein unmittelbares, oder was dasſelbe heißt, ein ſchaffendes, in wiefern es das, wodurch, das, woran, und das, worüber ich ordne, giebt. Wenn ich dieſes bedenke, finde ich den Abſtand zwiſchen dem Denken Gottes und meinem auch allerreinſten Denken, trotz der Gleichheit im Allgemeinen, **unermeßlich**, und dasjenige, worin Sein Denken ein unmittelbares iſt, das Eigenthümliche Seines ſchaffenden, nicht bloß im Allgemeinen unterordnenden, ſondern das Einzelne und das Be-

ſondere ſetzenden Denkens, ſein höchſtes Weſen an Sich — meinem Denken wiſſenſchaftlich unerforſchlich.

Zweitens, finde ich das Wiſſen von dieſem Unerforſchlichen darum durchaus überwiſſenſchaftlich, weil es, wenn auch noch ſo klar, gewiß und unerſchütterlich, nie durch Sprache dargeſtellt und mitgetheilt werden kann; weil durch Sprache ſchlechterdings nur das Allgemeine gedacht werden kann; ich mithin annehmen müßte, daß die urſprüngliche Einheit an Sich in ihrem Unterſchiede von dem unter ihr ſtehenden Zuſammenhang ſelber ein Allgemeines ſey — oder mit andern Worten, daß Gott nichts Anderes ſey und heißen könne, als der Zuſammenhang des göttlichen Seyns mit der Natur.

Drittens endlich finde ich, daß ſo wie völlige Kunde des empiriſch Beſondern der Natur Allwiſſenheit ſein würde — völlige (wiſſenſchaftliche) Erkenntniß des reinen Beſondern **(Einzigen)**, des Urweſens, der Gottheit, Wiſſen Gottes von ſich ſelbſt, ſein würde.

Das Wiſſen alſo von dieſem, nach meinen Begriffen, Unerforſchlichen, über der Pyramidenſpitze darſtellender Logik unermeßlich Erhabenen — das Wiſſen von Gott über dem Allgemeinen, oder von dem Weſen Seines Seyns über dem Zuſammenhang, worin erſt mein reines Denken denkt — iſt und bleibt mir nur gewiſſe Wahrheit (im Gewiſſen), kann mir nie wahre Gewißheit oder Erkenntniß (in der Wiſſenſchaft) werden. Das was ich nehmlich durch dieſes Wiſſen weiß, iſt: daß **Seine** (Gottes) Beſonderheit (Seine über aller Einheit, Einzelheit, Allheit und Allgemeinheit unendlich erhabene **Einzigkeit**) meine und jede unter der Einheit, Einzelheit, Allheit und Allgemeinheit, ſtehende Beſonderheit, die Seinetwegen ſich verleugnet [illegible] als ſich liebt, beſo[illegible]

Bedeutung des Wortes liebt — und sie in dem Grade, worin sie sich als Einzelheit von der empirischen Besonderheit, mittelst aller verliehenen Mittel des Allgemeinen, loszureißen strebt, zu Seiner Einzigkeit emporzieht — in einem das Denken begleitenden Wollen und den Begriff begleitenden Gefühl. Dies ist das Einzige, was ich durch jenes von mir anerkannte Wissen — über dem dialektischen von Gott im Allgemeinen, von der Natur im Allgemeinen, und von mir im Allgemeinen — weiß. Ich kann aber, ob ich es gleich über den sogenannten Glauben setze, es nicht Wissenschaft nennen. Denn die Wissenschaft flüstert mir vom Einzigen und Besondern nicht das mindeste zu — und die ultima petita — in der Logik selber (als Wissenschaft) sind „der Einzige" und „das Besondere". In der Sphäre zwischen Beiden bewegt sich alle Dialektik, in der bis hinauf zu dem Einzigen und bis hinunter zu dem Besondern das Allgemeine begreifenden und begründenden, aber weder die Einzigkeit noch die Besonderheit ergreifenden und ergründenden Einerleiheit.

Das **Gewissen**, wovon ich rede, wenn ich darin das Höhere der Gewißheit — in Vergleichung mit dem Höheren der Wahrheit (dem Allgemeinen) — finde — jenes Wissen nehmlich, das über aller Wissenschaft eben so erhaben ist, als der Unterschied der Einheit über ihrem Zusammenhang — ist weder die Gewissenhaftigkeit, noch das richtende, freisprechende oder strafende Gewissen — jene evangelische συνείδησις, welche bestimmte moralische Begriffe die Welt (wie auch das Wort, das vorhin in keiner Sprache vorhanden war und erst in der evangelischen entstanden ist) der christlichen Offenbarung verdankt — sondern das menschliche Denken selber in seinem Unterschied von und

über seinem Zusammenhang mit dem vorstellenden Denken — oder die reine Vernunft in ihrer Erhabenheit über der im Menschen, über aller Dialektik stehenden ursprünglichen Logik. Es ist das **Gewissen** der Alles setzenden Gewißheit (religiöse Wahrnehmung), nicht das Bewissen der Alles erklärenden Wahrheit (wissenschaftliches Bewußtsein). Es ist seiner Erkenntniß gewiß, ohne dieselbe beweisen zu können. Es ist aber über religiösen Glauben und religiösem Gefühl eben so wohl erhaben, als über philosophischer Wissenschaft und wissenschaftlicher Wahrheits-Erkenntniß. Denn es hat, wenn auch keine eigentliche Deutlichkeit, weil es nicht durch Begriffe einleuchtet, eine eigenthümliche über alle Lebhaftigkeit und Wärme des stärksten Gefühls lichtstrahlende Klarheit, die alle Deutlichkeit überflüssig macht, und dennoch alle Mißdeutlichkeit verhindert. Wenn man es Glaube nennen wollte, so müßte es wenigstens zum Unterschied von dem Gefühlsglauben, der oft ein bloßes Glaubensgefühl ist, der **reine** Glaube heißen.

Dieses Gewissen nun, bin ich weit entfernt, allen denkenden Menschen zuzutrauen — es ist mir ein Wunder, wie dasjenige, wovon es weiß, mir ein Geheimniß ist. Ich muß es indeß in Jedem, der da mit Zuversicht behauptet, Gottes Denken im Allgemeinen völlig wahr und erschöpfend, darstellen zu können, voraussetzen — ich muß es in jedem auch nur wissenschaftlichen Welterklärer, der mir die wahre Logik, und das allein wahre Denken verschreibt, als zuverlässig vorhanden annehmen — ich muß mir selber sagen, daß ich die einzig mögliche, unwandelbare, unveränderliche, nicht andere seyn könnende, noch anders seyn dürfende Darstellung des göttlichen Denkens nur von dem Standpunkt der Gewißheit aus, den ich angegeben habe, als einzig mögliche erklären dürfe. Daß der Mensch diesen

Standpunkt erreichen, und ſich auf demſelben unerſchütterlich erhalten könne, bezweifle ich nicht; aber daß er es **vermöge ſeines bloßen dialektiſchen Denkens könne**, bezweifle ich.

Wenn nun vollends einer meiner Brüder (ein irdiſcher Menſch) mir ſagt: „Ich weiß, wem ich durch mein Gewiſſen glaube," d. h., ich weiß durch mein reines Denken mehr von Dem, welchem das Gewiſſen glaubt, als das Gewiſſen; ich weiß durch meine Wiſſenſchaft, daß und warum „die, welche reines Herzens ſind, Gott ſchauen" — ſo nenne ich, da ich es mit meinem Begriff von dem unterſcheidenden der Wiſſenſchaft nicht reimen kann — da ich es ſchlechterdings nicht begreifen kann, wie der Begriff zur Gewißheit gelangt — und es meine Denkfähigkeit überſteigt, wie das Denken ſich ſelbſt denken könne — ſo nenne ich ein ſolches Wiſſen über dem Gewiſſen **Gnade**. Denn ſo viel iſt mir wenigſtens klar, gewiß, vollkommen einleuchtend, daß Gott es nicht im Allgemeinen, ſondern nur im Beſonderen giebt; weil es im Allgemeinen zu geben ein Widerſpruch iſt.

Da es ferner, nach meiner Anſicht, das Höchſte iſt, was der Einzige dem beſonderen Einzelweſen geben könnte — weil ein ſolches unerſchütterliches Wiſſen, das nach dem Geſtändniß des wiſſenſchaftlich Wiſſenden keine Tugend, keine Religioſität, kein noch ſo gewiſſenhaftes Handeln und Leben erringen kann, wahre Gottſeligkeit, und über aller Menſchenſeligkeit erhaben iſt — ſo nenne ich es um ſo mehr Gnade, da ich ſchon alle tief darunter ſtehende, nur von oben herab, von dem Vater des Lichts kommen könnende gute Gaben Gnade nenne.

Ich ſage: Gott kann ein ſolches Wiſſen in und mit dem Allgemeinen nicht geben, weil es ein Wiſſen des

Ansich des Seyns und keine Wissenschaft der Gesetze des Seyns in dessen Offenbarung ist. Ich kann mir das Allgemeine nur als Gesetz, ins unendliche, vom niedrigsten Allgemeinen der Zahlen, bis zum höchsten Allgemeinen des Denkens, und von diesem wieder herab bis zur gemeinsten Regula de Tri — als höchstes — höheres — hohes Gesetz denken; (weil es allerdings auch im kleinsten offenbart und angewendet als durchaus bewegen, seine ursprüngliche Hoheit behält); aber ich kann mir das Allgemeine, als solches, eben darum nie, eben so wenig als das Ursprünglich Seyende, wie als das Besonders Gesetzte — eben so wenig als dasjenige, das es giebt, wie als dasjenige, das es empfängt, — denken. Daß es keine Welterdnung geben könne, ohne einen Weltordner und eine Welt, lehrt mich zwar meine Philosophie, aber eben so wenig **wer** jener Weltordner, als **was** diese Welt sey noch auch warum sie so und nicht anders geordnet sey — wenn mir nicht durch eine höhere Mittheilung das Gewissen, worin sich mein wissenschaftliches Denken dem Gesetzgeber des Allgemeinen, dem ursprünglichen Ordner (Schöpfer) der Welt, dem Einzigen wissenschaftlich Ursprünglichen, anschließt, gegeben wäre.

Ich verstehe unter dieser höhern Mittheilung der eigentlichen Religiosität, der das Gesetz selbst nur um des Gesetzgebers willen heilig ist, jene heilige Begeisterung, ohne welche das reinste Denken nie den Zusammenhang der Einheit an sich mit der Einerleiheit übersliegen nie zum Unterschied jene Einheit von ihrem bloßen Zusammenhange gelangen würde.

Ich verstehe aber unter jener Begeisterung (Inspiratio) auch nicht bloß das bisher dafür geltende „πάθημα νοήσεως", so wenig als unter dem wahren Denken das

bisher dafür geltende „μάθημα νοήσεως"; sondern ich bin nur gezwungen, mich eines oft und viel gemißbrauchten Wortes zu bedienen, um daran, was ich für wahr und gewiß halte, zu entwickeln. Ich verstehe darunter, was der paulinischen Entzückung in den dritten Himmel, in welcher und während welcher unaussprechliche Worte gehört wurden — was der durch die faktische Offenbarung Gottes in der Person Christi oder in der gläubigen Annahme derselben, natürlich oder übernatürlich, bewirkten Erhöhung des Menschen über sich selber — überhaupt was allem dem, was unter Gewissen, Glauben, religiöser Begeisterung, Inspiration, Liebe Gottes (amor divinus) Gnade, gemeiniglich verstanden wird, im Wesen des endlichen Geistes, im menschlichen Einzelwesen in seinem Verhältniß zum Einzigen, zu Gott, zum Grunde liegt: die ursprüngliche Geistmittheilung, welche alle jene Erscheinungen der Begeisterung möglich macht, und auch abgesehen von denselben, die höchste Erkenntniß giebt. Schriebe ich griechisch, so würde ich das, was ich hier vor Augen habe und was ich über jedes μάθημα setze, nachdem ich neben demselben ein πάθημα νοήσεως anerkennt, „συνείδησις νοήσεως" oder „νόημα συνειδήσεως" nennen. Denn ich bin weit entfernt, jene heilige Begeisterung, das von mir anerkannte Prinzip aller Religion und Philosophie, mithin der Religionsphilosophie (die mir die allein wahre Philosophie ist), für erkenntnißlos zu halten. Ich schreibe ihr im Gegentheil die höchste Erkenntniß (γνῶσις) zu, die Erkenntniß ohne Merkmale, oder die von allen Merkmalen unabhängige Erkenntniß, diejenige, wodurch die Wahrheit gewiß wird. Wie sollte dasjenige, welches gerade das Gewisse in der Wahrheit enthält, erkenntnißlos seyn? Eher möchte ich das bloß Wahre in der Gewißheit (das formell Wahre, die Uebereinstimmung, das

Wiſſenſchaftliche, das Dialektiſch-logiſche, das Mathematiſche) erkenntniſſes nennen.

Auch nehmlich, wenn die Logik, von allen dialektiſchen Blendwerken befreit, und der Sprache nach, deren ſie bedarf, vollkommen gereinigt, als reinſtmögliche Darſtellung des reinen Denkens, in deſſen wahrem Unterordnen und in der wahren Uebereinſtimmung aller dem höchſten Begriff untergeordneten Begriffe, auftritt, giebt ſie mir doch ſchlechterdings nichts als Vorſchrift des Geſetzes der Wahrheit im Allgemeinen, ſtellt ſie mir nur deutlich alle Folgen eines möglichen reinen Wiſſens von der Wahrheit dar, entwickelt ſie, ſo zu ſagen, nur das Wiſſen, und nennt das Wiſſen von allen dieſen Folgen und das Methodiſche dieſer Entwickelung mit Recht wahre und allein mögliche Wiſſenſchaft. Aber vom Was und Warum jener Unterordnung und Uebereinſtimmung lehrt ſie mich nicht das Mindeſte; denn das höchſte Was und das letzte Warum kann ja doch kein Begriff, kein Allgemeines, kein mittelſt eines Zeichens Denkbares, kein mittelſt eines Merkmals Erkennbares ſeyn. Was die urſprüngliche Einheit an ſich ſey, ſagt mir die Logik nicht, kann ſie mir nicht ſagen, ſo wenig und noch weniger als, warum die Verſchiedenheit ſey.

Das „Ehre ſey Gott in der Höhe, und Friede auf Erden, den Menſchen, welche gutes Willens ſind" (Luc. II. 14, nach der Ueberſetzung der Vulgata), gebietet die Logik nicht, weder als reines Geſetz für das Wiſſen, noch als Geſetz für das Handeln im Allgemeinen. Denn ob Gott in der Höhe geehrt ſeyn will? ob es Menſchen giebt, die gutes Willens ſind? und warum mit Beidem der Friede auf Erden zuſammenhängt? — davon weiß die Logik nichts, als allgemeine Logik. Dieß weiß allein dasjenige Wiſſen, unter welchem

alle Logik steht, das Wissen des Gewissens — das göttliche Mitwissen im Menschen = conscientia. Daß aus diesem Wissen nie Wissenschaft werden könne anders als durch Logik und mittelst Dialektik, versteht sich eben so sehr, als es gewiß ist, daß diese in letzter Instanz sich auf jene berufen müssen.

Es kann seyn, daß es mir an hinlänglicher Denkkraft fehlt, oder daß ich nicht rein und methodisch genug denke, um durch mein bloß wissenschaftliches Denken, abgesehen von aller Einwirkung göttlicher Gnade, über Alles, woran meinem Geiste und meinem Herzen hauptsächlich gelegen ist, völligt beruhigt und befriedigt zu werden. Ich läugne auch nicht unbedingt die Möglichkeit einer solchen Denkkraft in einem Andern. Nur mir ist unbegreiflich, wie man durch bloße Begriffe zur Verbindung mit dem Seyn, durch bloßes Denken des Allgemeinen zur Erkenntniß des Besondern und Einzigen gelangen kann. Es scheint mir sogar, daß ich in alle Ewigkeit durch mein bloßes dialektisches Denken nie gewiß werden würde, ob ich sey, noch begreifen würde, wenn ich auch dessen gewiß würde, warum ich sey. Princip und Endzweck sind meinem schwachen Denken einzig und allein in und mit der Religion gegeben.

Ferner: das Höchste, was ich meinem Denken, über der Dialektik im engern Sinne, zuschreiben darf, ist Unterscheiden der Einheit an sich von der Einerleiheit und dieser von der Verschiedenheit, nebst Einsicht in die Möglichkeit einer Vereinigung aller Dreien, ohne sie zu mischen. Nur ist mir dieses Unterscheiden und Vereinen ohne etwas Wortähnlichem nicht möglich. Ich muß es zwar als möglich voraussetzen, um aber inne zu werden, daß es in meinem Denken wirklich ist, muß ich es auf Worte herunterbringen. Daß es aber auch an sich denkbar, ohne alle

Vorſtellung und vor aller Vorſtellung ſeyn; was iſt dadurch als Schema für meine Einſicht und Erkenntniß gewonnen? Geſetz, Regel und Methode, aber weiter nichts; freilich Alles für die Form, aber nichts für den Inhalt meines Wiſſens. Weder Gott, noch mich, noch irgend ein Ding lerne ich durch die Einheit, die Einerleiheit und die Verſchiedenheit — oder welche allgemeine Begriffe es ſonſt ſeyen — in ihrem Unterſchiede und Zuſammenhange — kennen. Denn ſobald ich mit ihnen dialektiſch weiter will, werden ſie mir bloße, d. h. leere Begriffe, wovon ich natürlicherweiſe nur das Allerallgemeinſte, den Unterſchied und den Zuſammenhang weiß. Was ſie außer dieſem ſind und warum ſie zuſammenhangen, um ob ſie durch etwas Anderes, als durch mein Denken, zuſammenhangen — weiß ich nicht.

Demjenigen nun, der mir beweiſen könnte, daß er kraft ſeines dialektiſchen Unterſcheidens und Vereinigens Gott denke, wie Er iſt, nicht nur den Begriff der Einheit an ſich im Unterſchied von der Einerleiheit und Verſchiedenheit als Begriff der Gottheit denke, würde ich jene heilige Begeiſterung als Philoſoph zutrauen; ſeine Philoſophie wäre mir zugleich Religion und ich würde ihn als den Meſſias der Philoſophie anerkennen, zu deſſen Füßen ich mich willig als Jünger ſetzen würde. Denn er hätte mir Worte, nicht des endlichen, irdiſchen Daſeyns (dieſe ſind alle, wenn auch noch ſo gereinigt, zweideutig), ſondern des „ewigen Lebens".

Wenn ich aber nun, zu den Füßen eines ſolchen Lehrers ſitzend, die wahre Philoſophie gefunden, und gewiſſe Religion in ihr gewonnen hätte; ſo würde ich dennoch fortfahren, dieſes meinem Lehrer nachdenken Können Gnade zu nennen, weil mir des frühern Wahrheitoffenbarers Ausſpruch: „Es kann Niemand zu mir kommen, es ſey denn, daß ihn ziehe der Vater, der mich geſandt hat," immer in den Ohren klingt

Ich würde es nehmlich nicht laſſen können, die von meinem Lehrer gefundene und dargeſtellte Wahrheit lieber einer heiligen Begeiſterung des reinen Herzens, als einer ſchulgerechten Analyſis der in der Philoſophie gangbaren Worte zuzuſchreiben, und ſein Mehr- und Beſſer-Wiſſen, als alle frühern Forſcher gewußt, und alle bisherigen Märtyrer der Wahrheit geglaubt — mit Ausnahme des Einen, der ſagen konnte: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben, Niemand kommt zum Vater, denn durch mich" — für Gnade, d. h. für beſondere Gabe von Oben, zu halten.

Deduction der Emanationslehre, oder Transcendenz und Immanenz.

Emanation iſt das Verhältniß des Schöpfers zur Welt, der Phantaſie dargeſtellt — durch mathematiſche Vorſtellungsweiſe — Scheinlehre.

Wenn ſie für das angeſehen wird, was ſie iſt, als bloßer Schematismus der Theologie oder Theologik, ſo iſt ſie nicht bloß unſchädlich, ſondern nützlich, nicht als wahr an ſich, ſondern als wahrer Schein der Wahrheit, d. h. als richtige und conſequente Verſinnlichung derſelben. Die Zeit iſt nur im Raum vorſtellbar, wie die Möglichkeit nur in der Nothwendigkeit denkbar iſt. So iſt das Weltall mit allen Einzelnweſen nur in Gott vorſtellbar und denkbar. Denn auch die denkende Vorſtellung des Weltalls, als unter Gott beſtehend, erhält erſt ſeine Bedeutung, wenn das Unter hier als ein Innerhalb beſtimmt wird. Beim Unter wird zwar der Unterſchied, aber nicht der Zuſammenhang angedeutet. Das Weltall beſteht unter Gott in Gott. Beides iſt gleich wahr und nur in Verbindung wahr. In wiefern das Weltall der Inbegriff der Geſchöpfe iſt, kann man ſagen, daß es unter Gott beſteht, von Ihm abhängt; in wiefern auch das Weltall die ganze Schöpfung iſt, muß man ſagen, daß es in Gott ruht, von Ihm gedacht, denn es iſt als ſeine Schöpfung ſein göttliches Denken. Die Vorſtellung des Unterſchieds iſt in-

dessen unmittelbarer in moralisch praktischer Hinsicht als die Vorstellung des Zusammenhangs, denn das Verhältniß unsers Wollens zum göttlichen Wollen ist Unterwerfung, und das Gewissen kennt kein anderes Anschauen, als das Hinaufblicken zum Einzigen, zum Richter, Gesetzgeber und heiligen Vater, — „Vater! dein Wille geschehe, nicht der meine." —

Die Vorstellung des Zusammenhangs ist aber unmittelbarer in intellektuell theoretischer Rücksicht. Denn das Verhältniß unsers Denkens zum göttlichen Denken ist Eingeschränktheit, und die Vernunft (als philosophirende Vernunft) kennt kein anderes Anschauen als Einsehen und Erweiterung der Einsicht — Entwickelung, Erklärung, Aufklärung, Erhellung des gleichsam eingeengten Gewissens. Der Forscher fühlt den Allgegenwärtigen, den Allmächtigen, den Unendlichen, den Allwissenden ringsum sich herum, — „In Ihm leben, bewegen wir uns und sind wir," — als denkendes Einzelwesen. Seine Herrlichkeit beherrscht uns im Momente des Denkens, nicht wie im Momente des Wollens unterordnend gebietend von Oben, sondern seine Herrlichkeit umgiebt uns in Uebereinstimmung alles Denkbaren, umfaßt uns von allen Seiten. Unser Denken verliert sich in dem Seinigen, wie ein einzelner Strahl im allgemeinen Sonnenlichte, während unser Wollen sich dem Seinigen unterwirft, wie die Erdwärme dem Sonnenfeuer. Das hier gewählte Bild ist vielleicht nicht unschicklich, um diesen Unterschied und Zusammenhang des Unter und des In klar zu machen. Der Lichtstrahl ist im Lichte, die Wärme unter dem Licht, beides durch das Licht.

Das Weltall ist durch Gott, dies ist der vollständige Ausdruck; er sagt aber unter und in zugleich. Jede Wirkung ist zugleich unter und in der Ursache.

Die reinſte Vorſtellung von Gott (für die Phantaſie) iſt der unendliche Raum, ſo wie das reinſte Bild von Gott die unermeßliche Ausdehnung (Spinoza's); denn Raum giebt kein Bild. Der reinſte Gedanke von Gott iſt das unendliche Denken; die reinſte und höchſte Idee von Gott iſt das unendliche Seyn, das Urſeyn, der Urgrund des Seyenden; der höchſte Begriff von Gott die urſprüngliche Einheit an ſich.

Alle dieſe Bilder, Vorſtellungen, Gedanken, Begriffe und Ideen von dem Einzigen tragen in ihrer höchſten Reinheit und Erhabenheit das Gepräge des Einzelweſens, in welchem Er ſich offenbarte, und charakteriſiren nur dieſes, nicht Ihn ſelber: ſo wenig, und noch weniger, als die Farben, die geraden Linien, die Strahlenbrechungen und die Wärme das Licht an ſich charakteriſiren. Nur im Einzelweſen und für das Einzelweſen giebt es Gegenwart durch den Raum. Der Zuſammenhang des Hier mit dem Jetzt, in einem Dritten, giebt erſt Gegenwart, wie der Zuſammenhang des Gehalts mit der Dauer, in einem Dritten, wirkliches Beharren, Bleiben, Werden, Daſeyn. Denn jeder entſtehende Moment in der Zeit — in der unbeſtimmten nehmlich — iſt eo ipso ein vergehender — jeder Augenblick ein verſchwindender. Die Zeit iſt nichts als die Endlichkeit ſelber in ihrer Unbeſtimmtheit. Sie wird nicht durch den Raum geſetzt, weil das Unendliche nichts Endliches ſetzen kann; ſondern mittelſt des Raums, durch das Setzen der Unendlichkeit als Raum, durch das Setzen außer Gott — geſetzt. Dadurch allein, daß außer Gott Etwas iſt (eigentlich wird), dadurch das Etwas erſchaffen wird, giebt es Zeit, und Zeit iſt nichts als die Seynweiſe des Nichtanſichſeyenden. Raum hingegen iſt die Seynweiſe des Anſichſeyenden, die nothwendige Seynweiſe (welche man aber nicht mit dem Seyenden

an ſich, dem Urſeyn oder dem Nothwendigſeyn verwechſeln muß).

Die Seynweiſe des Nichtanſichſeyenden kann nur eine mögliche ſeyn. Die nothwendige Seynweiſe iſt eine überall und immer durchaus beſtimmte, wirkliche (Raum); die mögliche Seynweiſe iſt eine nimmer und nirgend wirkliche, überall und immer nur beſtimmbare (Zeit).

Das Beſtimmte des Beſtimmbaren durch das Beſtimmende heißt die Beſtimmtheit, die Beſtimmtheit der Möglichkeit durch die Nothwendigkeit die Wirklichkeit; die wirkliche Seynweiſe iſt Daſeyn, Hier und jetzt ſeyn, Dort und dann ſeyn, Gegenwärtigſeyn, Einzelnſeyn.

Hinzu iſt für die, Seyn und Daſeyn, Denkbares und Wirkliches, verknüpfende Phantaſie die natürliche Vorſtellung der Schöpfung dieſe, daß was von Ewigkeit in Gott, als in dem unendlichen Raum, war, außer Gott wird, in jedem Momente der Zeit, Emanation. Gott iſt für das All und für das Denken immanent; für alle Einzelweſen und namentlich für unſern Willen, transcendent. In Wahrheit, d. h. als Gott, Beides.

Das einzelne Denken, oder das Denken des Einzelweſens, iſt als reines Denken nicht dem allgemeinen Denken oder dem Denken des Urweſens untergeordnet, ſondern in der Unterordnung des Denkens, welche dem Denkenden Unterordnen des göttlichen Denkens völlig entſpricht, dem abſoluten Denken ingeordnet, nicht unter daſſelbe heruntergeſetzt, ſondern in demſelben beſchränkt, beſtimmt geſetzt. Das vorſtellende Denken iſt zwar nicht nur ein eingeſchränkt unterordnendes, ſondern ein unterſtehendes im

strengsten Sinn, aber nur die Schranke desselben, die Vorstellung, nicht das denkende Unterordnen in dieser Schranke. Es ist das Denken in seiner Lauterkeit dem göttlichen Denken gemäß (Vernunft), und wiefern es vernünftig ist, im göttlichen Denken inbegriffen, in der Gottheit — nicht im Menschen, weder im einzelnen vorstellenden Menschen, noch im Menschen als besonders denkenden Menschen; denn diesem gehört nur das Darunterstehende, die Beschränkung.

Nur der besondere Mensch (das menschliche Individuum) ist moralisch und unterworfen; der einzelne, als reines Einzelwesen, als reine Menschenseele, ist unschuldig und weiß nichts vom Guten und Bösen im praktischen Sinn. Aber jede einzelne Menschenseele wird besonders irgendwo und irgendwann (mittelst der Leiblichkeit), und nun ist er als bedingtes Wesen unterworfen, nicht bloß Gott, sondern sich selbst als reinem menschlichen Einzelwesen, als reiner vernünftiger Seele, d. h. seinem Gewissen.

Der besondere Mensch setzt den einzelnen voraus, nicht umgekehrt, obgleich der besondere Mensch dem reinen einzelnen Menschen der Zeit nach in der Erscheinung vorhergeht.

Der Mensch, als reines Einzelwesen, wie er im Göttlichen Denken gesetzt ist, ist Gottes Sohn, wechsellos in allem Wechsel der auf einanderfolgenden besonderen erzeugten Menschen; nicht Sohn eines zeitlichen, sondern des ewigen Vaters, und das vorübergehendende Erd-Individuum ist nur seine Erscheinung — in der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit — ein geboren werdender und sterbender Mensch (proles genitoris oder Filius Patris). Die Erscheinung des einzelnen Menschen (die Besonderheit des Cajus, Sempronius oder Titus) ist bedingt und zufällig, — wie auf Erden,

ſo auf jedem beſondern Planeten. Die Wirklichkeit aber des reinen Menſchen, als von Gott gedachtes Einzelweſen, iſt unbedingt, nothwendig überall, wo Gott denkt, und Gott denkt überall und offenbaret ſich überall in irgend einem Gewiſſen. Seine vollſtändige Offenbarung im Menſchen iſt die des Einzigen durch den Einzelnen im Beſondern, der Menſchgewordene Sohn Gottes; ſeine ſucceſſive, bedingte und graduelle Offenbarung iſt der einzelne Menſch in den beſonderen Menſchen, die zu Kindern Gottes werdenden Menſchen. Einer iſt der Sohn Gottes von Ewigkeit zu Ewigkeit; wir können durch den Einen zu Kindern Gottes werden.

Wahrheiten.

Das Gedankenreich, oder der Gedankenraum, aller bisherigen Metaphyſik hat nur zwei Dimenſionen. Die dritte Dimenſion wird noch immer geſucht — da es aber gerade die innerhalb des Auges iſt, ſo lange man ins ſubjective und objective, das ja beides als Vorſtellung außer dem ſuchenden iſt, ſtarrt, ſtets im Blinden. Das ewige Verſteck- und Blindekuh-Spielen des Ichs mit dem Nicht-Ich — des Subjectiven mit dem Objectiven — der Einheit mit der Allheit — des a priori mit dem a posteriori — des Reinen oder Tranſcendentalen mit dem Empiriſchen oder Gegebenen — des Idealen mit dem Reale — des Ewigen mit dem Zeitlichen — des Unendlichen mit dem Endlichen — kurz: der Metaphyſik mit der Phyſik, und der metaphyſiſchen Pflichtenlehre mit der phyſiſchen Moral — iſt ja ein bloßes Schattenſpiel an der Wand — wenn das Licht beiderſeitig geläugnet wird.

Hat Kant Recht, daß es das einzige iſt, das wir treiben können, (gibt es nur zwei Dimenſionen im Gedankenraum, wie er behauptet — und wie alle die übrigen inſofern zugegeben, als ſie ſich damit beholfen — hat er allerdings Recht), ſo ſollten wir doch wenigſtens einmal für allemal zu philoſophiren aufhören — und lieber träumen, phantaſiren, dichten in's Blinde hin — als mit einer antinomiſchen zweiwinklichten Vernunft, und einen zweiſchenklichten Verſtande — in

einem Erkenntniß-Raum, der nur Länge und Breite hat, ernsthaft wissenschaftliche Schlösser bauen wollen. Scheinbare Materialien (Erscheinungen) und unscheinbare Formen (Begriffe) sind freilich genug da, aber diese schweben ja so hoch über uns, wenn sie irgend eine Vollkommenheit (als Ideen) haben — jene hingegen stecken so tief unter uns, wenn sie brauchbar sind, daß wir sie weder oben noch unten erreichen, geschweige, an einander bringen können. Eine schwellende Tiefe des Widerspruchs ist zwischen beiden befestigt; und man hat auf, dies unerfüllbare Loch Harmonia praestabilita, Kritik, kategorischer Imperativ, moralische Weltordnung, Identität oder Indifferenz zu nennen — die bloßen Namen füllen nicht die Leere der Sache. Zwar haben Einige, die die Unmöglichkeit einsahen, mittelst himmelweit auseinander liegenden Formeln (Grundrissen, Richtmaaßen, Richtschnüren, Planen, Perspectiven, Verhältnißangaben, nebst allerlei schön gezeichneten Instrumenten) und rohen Materialien (Stein, Sand, Thon u. d. g.) etwas zu bauen, den verzweifelten Entschluß gefaßt, auf alle Form Verzicht thuend, das Gebäude aus bloßer baarer Materie — und Andere, das ganze Materiale liegen lassend, den noch verzweifelteren, es aus bloßer Form aufzuführen. Diese kommen mir insofern weniger unverzeihlich vor, inwiefern der Widerspruch nicht so auffallend ist — und, wenn auch allerdings kein Gebäude auf diese verzweifelte Weise zu Stande kommt, doch zum wenigsten zu ihren eigenen Füßen ein handgreiflicher Schutthaufen aufgeschüttet — oder in ihren eigenen Köpfen eine begreifliche Formalitäts-Gallerie aufgehangen werden kann. An und für sich wäre nun freilich weder der eine noch die andere etwas werth; indessen auf den möglichen Fall hin, daß irgend ein künftiger Wissenschaftsbaumeister, wenn die dritte Dimension des Er

kenntnißraums einmal entdeckt worden, ſich dadurch, und freilich mittelſt eigener ungemeiner Fähigkeit in Stand geſetzt fände, eine feſte Brücke über jene ſchwellende Tiefe zu ſchlagen, ſo wäre doch ſo viel gewonnen, daß er, Dank jener verzweifelten Arbeiten, zum Gebäude, welche er gerade auf dieſer Brücke mitten inne, zwiſchen dem gar zu Hoher und gar zu Niedrigen, nach der Regel: „medium tenuere beati, medio tutissimus ibis“, aufführen wollte, ſo wohl die nöthigen Formeln jenſeits, als die unentbehrlichen Materialien dieſſeits, beiſammen vorfinden, und dadurch zum Werke ſelbſt unſägliche Zeit- und Raum-Erſparniß, und was das Wichtigſte iſt, alles was ihm zur Möglichkeit deſſelben fehlte, gewinnen würde.

Ich bin weit entfernt, mich für einen ſolchen wiſſenſchaftlichen Baumeiſter zu halten; ich rufe ihn aus der Zukunft, und der Himmel weiß aus welcher fernen oder nahen, her; aber ich rufe mit Zuverſicht, daß mein Ruf von dem rechten über kurz oder lang gehört und erhört werden wird. Denn ich habe die Stelle in der ſchwellenden Tiefe erblickt, worauf durch Ankerwerfen, weil ſie nicht bodenlos iſt, eingeſenkt, eingepfählt und eingerammelt werden kann, und werden muß, und werden wird. Und ich weiß, warum ſie bis jetzt nicht hat geſchlagen werden können. Ich werde zeigen und beweiſen, daß es eine dritte Dimenſion des Erkenntnißraumes eben ſo gewiß gebe, als Höhe oder Tiefe an der Länge und Breite der Ausdehnung.

Ich werde zeigen und beweiſen, daß alle bisherige philoſophiſche Wiſſenſchaft bloß mathematiſch oder bloß mechaniſch — glücklich zumeiſt, wenn nicht ein Gemiſch von beiden war; — zeigen und beweiſen, daß jede entweder ein Anfang ohne Ende — oder ein Ende ohne Anfang, gerade weil ohne Mitte war.

Zeigen und beweisen, daß die sogenannte Naturnothwendigkeit sich in lauter Möglichkeiten und Wirklichkeiten, und die sogenannte Ichfreiheit sich in lauter Ichgebundenheit, beide in vollkommener Abhängigkeit — unter den Wesenen der Schwere und der Liebe, auflösen — und daß es weder im Allen noch im Einen, weder im Ganzen noch im Einzelnen, sondern einzig und allein im Einzigen, Nothwendigkeit und was dasselbe heißt: absolute Freiheit, beides Unbedingtheit geben könne.

Zeigen und beweisen, daß Gott eben so hoch über alle Idealität, als über alle Realität, eben so hoch über alle Möglichkeit als über alle Wirklichkeit, erhaben ist — weil Ideales, und Reales, Wahrheit und Seyn, Möglichkeit und Wirklichkeit Ihn, den Schöpfer des Denkenden und Denkbaren voraussetzt.

Zeigen und beweisen, daß Gottes Nothwendigkeit und Urseyn keines künstlichen Beweises bedarf, weil Alles und Jedes das allen Beweisen zu Grunde liegende natürlich erweist, und von Ewigkeit zu Ewigkeit dem auf Alles und Jedes gewissenhaft Merkenden offenbart

Zeigen und beweisen, daß man deswegen nichts in der Philosophie streng bewiesen hat, weil man aus allen andern als aus dem einzigen Princip hat beweisen wollen.

Zeigen und beweisen, daß sich Gott mit der Welt nicht vergleichen lasse, weil die Welt, als ein Inbegriff von verschiedenen Dingen die Verschiedenheit selber ist — mithin von Gott, als der einzigen vollkommenen Idealität, schlechthin und im höchsten Grade verschieden gedacht werden muß — mit andern Worten: daß die Welt in einer

Vergleichung mit ihm ſich zu ihm, wie Nichts zu Allem verhält. In dieſer Bedeutung iſt's ſymboliſch, und zwar mathematiſch metaphoriſch wahr, daß Gott die Welt aus Nichts erſchaffen; und hiemit kann *gigni de nihilo nil, in nil nil posse reverti* ſehr gut als ganz richtig gelten. Denn verglichen mit dem göttlichen All (der einzigen ſeienden und wahren, nicht bloß nominalen, Identität) iſt das durchaus verſchiedene Weltall ein weſenloſes Nichts.

Alle Dinge ſind verſchieden **der Zahl nach, der Zeit nach,** und **dem Raum nach.**

Kein Ding iſt in ſeiner Zahl mit irgend einem anderen Dinge vollkommen identiſch — kein Ding iſt mit irgend einem andern an eben demſelben Orte — und kein Ding iſt mit irgend einem andern in eben derſelben Zeit.

Anmerkung.

Der mittlere Satz iſt allein bisher allgemein angenommen — der erſte weder behauptet noch geläugnet worden, weil die Zahl nicht zu den urſprünglichen modis existendi gerechnet wurde — der dritte aber, ſo viel wir wiſſen, allgemein verworfen. Wir haben alſo den erſten und den letzten darzuthun — und wenn uns dieſes glückt, ſomit zwei neue Anſichten der Dinge in der Metaphyſik einzuführen.

In Anſehung des erſten Satzes: Daß kein Ding in ſeiner Zahl mit einem anderen vollkommen identiſch ſey, haben wir es mit den Atomiſten und den Monadiſten zu thun, die vollkommen einfache Dinge (Subſtanzen oder kleinſte Welttheile) annehmen, was nothwendig daſſelbe heißt, als durchaus identiſche Weſen der Zahl nach zu behaupten. Wenn man aber ihre eigene Lehre genau unterſucht, ſo ergiebt ſich, daß ſie gerade das Gegentheil durch ihre Syſteme beweiſen. Denn dieſe hyperbeliſche Identität der Zahl nach gilt nur für die

Atomen, so lange sie noch noch nicht in der Welt, und für die Monaden, so lange sie noch nur in Gott sind, mithin vor dem Anfange der Natur und vor dem Beginn der Schöpfung — im Chaos, oder in dem Göttlichen Willen. Kaum aber ist der Kosmos oder die Schöpfung da, so sind die wirklichen Dinge, oder die wahre Substanzenzahl verschieden, und das Principium indiscernibilium wird sowohl von Lesage, als von Leibniz in seine volle Gültigkeit, mechanisch, wie dynamisch in Körpern, wie in Seelen anerkannt. Nun reden wir freilich, wenn wir von Dingen und Gedanken in der Welt und unter Gott reden — nicht von Urdingen vor der Welt und vor der Schöpfung, wie sie etwa in unsern verworrenen Träumen während der Abwesenheit der Vernunft spucken können — und glauben also alle Einwendungen gegen unsern Satz von dieser Seite her abweisen zu können. Fragen wir aber, wie es sich mit der Verschiedenheit der Dinge und der Gedanken in der einmal vorhandenen, und als wirklich denkbaren Welt, selbst wie Leibniz und Lesage sie doch, als Schöpfung und Natur annehmen, in Rücksicht auf die Zahl verhalte, so antworten wir mit Zuversicht: völlig, wie mit der Verschiedenheit in Rücksicht auf den Raum. Eine unendliche Figurverschiedenheit, macht eine unendliche Masse Verschiedenheit (insofern die Masse arithmetisch betrachtet wird, und wie sollte sie anders als bloße Masse betrachtet werden können?) nothwendig, und — so unmöglich es ist, daß zwei Einzelnheiten in der Welt an Figur vollkommen identisch seyn können, eben so unmöglich ist's, daß zwei solche es an Masse (Zahl der letzten Theile) seyn sollten. Man verwechsle man nicht hier das Besondere mit dem Allgemeinen, das Individuelle mit dem Artigen und Gattigen. Wir reden von Dingen an sich, von Einzeldingen, nicht von bloß Verstandesbegriffen, und Ver-

hältnißordnungen. Da wir von Dingen an sich reden, so nehmen wir sie als gleichbedeutend mit einzelnen Kräften an; denn da Kraft unser höchster einfacher Begriff ist, und wir keine denkbare Dinge außer dem Raume, außer der Zeit und außer der Zahl annehmen, mithin das Dingliche (Substanzielle) der Erfüllung irgend eines Raums, irgend einer Zeit, irgend einer Zahl zugleich, in die Kraft, solche zu erfüllen, setzen — so ist in jeder Kraft, unter Kräften, eine Verschiedenheit der Zeit, dem Raum, und der Zahl nach, nothwendig (wie auch Lambert im 1 Hauptstück §. 15ᵃ seiner Architektonik zugiebt). Jede Kraft ist also als einfacher Begriff dreifach, und wirkt einzeln, räumlich und zeitlich, wenn auch nur in einer Dimension des Raumes, und in einer der Zeit, und in einer der Zahl, doch zugleich; mithin in dreien Dimensionen des expansiven, progressiven, und intensiven Seyns. Es ist nämlich in jeder Monas nothwendig Activität, Direction und Reaction (welche letztere man vis inertiæ, Undurchdringlichkeit, Schwere, Repulsion, Contraction, und was weiß ich, genannt hat) — und die allerdings, wenn sie allein wäre, eine todte Kraft seyn würde; sie ist aber nie isolirt in irgend einem wirklichen Ding, Ganzen oder Element, da; und es giebt überhaupt nur lebendige Kräfte. Jede wahre Kraft ist eine organische Kraft, auch die, welche im Sandkorn und im Sonnenstäubchen Leben organisirt. Denn auch im Sandkorn, im Sonnenstäubchen, wie im Thautropfen, ist Alles Leben, wenn auch unseren natürlichen und künstlichen Augen, wegen der verhältnißmäßig zu unserer äußern Wahrnehmungsfähigkeit unendlichen Kleinheit, unzugängliches Leben. Alles wahrhaft existirende lebt in irgend einem Grade des Lebens. Intensives, expansives, progressives Seyn ist Leben.

Monas.

Dieser Begriff der abhängigen, relativen, in der Erscheinung entstehenden und vergehenden, in der Substanz (der innersten Kraft, hinter der Erscheinung oder innerhalb derselben) unvergänglichen Wesenheit ist der Grenzpunkt der menschlichen Naturerkenntniß. Er ist aber ein nicht bloß logisch möglicher, sondern physisch und metaphysisch nothwendiger Begriff; denn durch ihn denken wir uns, was wir nicht umhin können in jedem wirklich existirenden vorauszusetzen: das Innere der Natur, in welches keine sinnliche, noch sonst mittelbare, bedingte Wahrnehmung eindringt, und das doch, einerseits von der Vernunft durch den Satz des Tasevns als nothwendig, andererseits durch die reine Einbildungskraft als möglich gesetzt wird.

In unserm System ist aber dieser Begriff so wenig Träger des Ganzen (das ἓν unsere πᾶν) als der Begriff von Größe — der Träger des gesammten Weltalls der Erscheinungen oder der Materie. Denn da wir, mittelst der Ergänzung der Naturgesetzgebung durch die dritte bisher unbeachtete Allform der Zahl, alles absolut identische aus dem subjectiven Geisterreich nicht weniger als aus der objectiven Erscheinungssphäre ausgeschlossen haben — und, da wir außer der Einheit, Vielheit, und Allheit eine bisher unbeachtete, doch darüber stehende, diese setzende, Einzigkeit voraussetzen — so

können und dürfen wir die Geistigkeit des ganzen Universums ohne Gefahr in pantheistischen Idealismus zu versinken, annehmen. Wir mögen die Schöpfung überhaupt noch so herrlich uns idealisiren, sie wird immer, trotz aller Unendlichkeit, Geistigkeit, und wesentlichen Unvergänglichkeit, tief genug unter ihrem Schöpfer stehen. Dadurch daß Er der einzige Hervorbringer des Innern wie des Aeußern ist, fällt alle Vergleichung, geschweige Vereinerleiung, Gottes mit der Natur, oder dem Weltall weg — und selbst die Weltseele bleibt ein Unding unter dem Gesetze der Zahl.

Philosophie.

Ein Grundirrthum der bisherigen Philosophen ist die Trennung, oder noch eigentlicher Zerspaltung der Philosophie in eine an und für sich theoretische, und eine an und für sich praktische. Es giebt keine theoretische und keine praktische Philosophie, als wahre — so wenig als eine theoretische Vernunft und eine praktische Vernunft als solche. Die Philosophie, wie die Vernunft, ist theoretisch und praktisch zugleich nach unauflöslicher Verknüpfung in und durch die philosophirende Heerde — nicht bloß ihrem Ursprung und ihrem Ziele nach, sondern in ihrem eigenthümlichen Geschäfte selber, das wenn es zweckmäßig, die Quelle nicht verläugnend zum Ziel führen soll, nie willenlos, so wenig als erkenntnißlos seyn darf. Zum Philosophiren gehört nicht allein eine reine Ansicht, sondern

eine reine Rückſicht, und vor Allem aus, eine reine Abſicht; denn man philoſophirt doch am Ende nachdem man philoſophiren will, und inſofern wäre die wahre Philoſophie, wenn etwas dazu gehöriges beſeitigt werden ſollte, eher praktiſch als theoretiſch zu nennen, weil das allerweſentlichſte darin allerdings praktiſch iſt. Sie wäre dann wenigſtens in ihrem wahren Anfange da; denn ihr wahrer Anfang iſt freies Suchen geiſtiger Befriedigung, und jedes Suchen iſt praktiſch. Das bloß theoretiſche Speculiren ſucht nichts, als höchſtens ſich ſelber und das ſchon gefundene oder gefunden geglaubte — ein paſſives Beſtbetrachten, das nicht einmal Suchen genannt zu werden verdient.

Philoſophie iſt nicht Forſchen nach wahrer Wiſſenſchaft, oder nach Wahrheit einzig und allein um der Wahrheit willen — ſondern Streben nach wahrer Weisheit, des Guten, Wahren und Schönen wegen, welches in der wahren Weisheit ſich vereint findet. Denn der freie Geiſt wird nur durch das Gute, das Wahre, und das Schöne zugleich befriedigt. Dieſer Dreiklang iſt ſein ewiges Bedürfniß, und er philoſophirt nicht bloß um ſich denſelben zu idealiſiren, ſondern um ihn in ſich, und ſo weit möglich außer ſich, zu realiſiren. Er fühlt, daß er nur dadurch, daß er ihn in ſich rein ſtimmt, und dadurch, daß er ihn in reale Einſtimmung mit dem außer ihm rein erklingenden bringt, dem Ideal deſſelben in der höchſten und reinſten Uebereinſtimmung ſich nähern könne.

Anmerkung.

Mit dem ſogenannten Denken iſt, ſeit Descartes es an die Spitze aller philoſophiſchen Ausdrücke für das Seyn in uns ſtellte, viel Unfug getrieben worden. Das Spielen damit war ein Spiel mit falſchen Würfeln. Die Bedeutung des Worts wurde nämlich bald willkührlich in die bloße Bedeutung des

Rechnens, des Auseinanderreißens und Verknüpfens bloßer logiſchen Zeichen, die inſoweit nicht beſſer als die mathematiſchen ſind — und die Sinnbedeutung gieng unter dem Rechnen ſelber verloren. Nie würde Spinoza, der gewiß es ehrlich meinte, die Auslegung des göttlichen, weltlichen und menſchlichen Räthſels für den Zweifler auf zwei Worte haben ankommen laſſen, wie Cogitation und Extension, wenn er die Bedeutung des erſten nicht verkannt hätte. Sein „Corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore“ hätte eben ſo gut, nach der Rolle, die er das Denken ſpielen läßt, und nach dem Reſultate des Spiels, eben ſo gut „Numerus non terminatur arena, nec arena numero“ heißen können. Der Satz wäre dann wenigſtens in einer Bedeutung wahr geweſen. Denn in numero, quo numeratur, non datur pondus, nec mensura. In Cogitatio giebt es aber urſprünglich nach aller Sprachbedeutung et pondus et mensura. So im lateiniſchen ſchon:

„non fumum ex fulgore sed ex fumo dare lucem
Cogitat“

hat das cogitat eine Willensbedeutung, und das Denken in alter deutſcher Sprache ſchließt immer das **Wollen**, und zwar das **freie Wollen** ein.

Betrachtung beim Philoſophiren.

Giebt es etwas **edleres** im Menſchen als das Wiſſen, das Erkennen, das Anſchauen, oder wie man von oben nach unten, oder umgekehrt, ſein Betrachten Gottes, ſeiner Selbſt, und der Dinge, nennen will? Giebt es eine höhere und beſſere, **als vollkommene**

theoretische Wahrheit? Läßt sich eine solche auch nur ohne eine sonstige, gleichsam lebendigere denken? Besteht das Leben des Geistes in Anschauen, Begreifen, Erkennen und Wissen? oder giebt es ein höheres Leben, dem alle diese Vermögen entspringen und dienen? Ist Erkenntniß die Urquelle und der Endzweck des geistigen Daseyns?

Allerdings giebt es etwas edleres im Menschen als Wissenschaft, oder Tugend ist ein leeres Wort. Allerdings giebt es etwas höheres als bloße theoretische Wahrheit, Weisheit nämlich, die zugleich und hauptsächlich praktisch ist. Allerdings giebt es etwas tieferes und besseres als Betrachten des Seyns, **Trachten**.

Nicht Erkenntniß, sondern **Seligkeit**, ist der Quell, der Strom und der Trieb des geistigen Lebens. Wollen ist höher als Denken, Lieben besser als Wissen, und Seligkeit edler und glücklicher als alle Wissenschaft.

Die Aufgabe der Wissenschaft, auch der reinsten, ist der Aufgabe der Weisheit untergeordnet. Philosophie ist nicht Streben nach reiner Einsicht, sondern Streben nach reinem Einfluß. Die Bildung des Herzens ist ihr noch angelegentlicher, unmittelbarer noch, als die Einrichtung des Kopfs. Das Ur-Element aller ihrer Elemente ist Freiheit, und die allererste Frage des erwachenden Geistes ist nicht: was kann ich? oder was weiß ich? sondern was will ich?

Der freie menschliche Geist fragt nicht unmittelbar weder was? noch wie? noch wo? noch warum? sondern **wohin**? An der Richtung ist der ihm eigenthümlichen Linie gelegen, denn ihre Natur ist Freiheit. Die Election, die aller Reflexion vorhergeht, ist ursprüngliches Wollen, das sich unmittelbar in Neigung, Liebe, Wohlwollen offenbart. So zuverlässig sehen im Auge an

der Mutter Brust — so eben so gewiß im reifen Geiste am Busen der Natur — in Gottes Armen.

Der Kern des menschlichen Geistes ist in seinem Herzen, nicht in seinem Kopf — d. h. im Gefühl und Gewissen, nicht im Gedanken und Wissen. Das Herz allein ist ganz sein — denn nur das Herz des Menschen ist frei. Der Kopf ist nichts als Werkzeug des Herzens, stumpfer oder schärfer, wie es von ihm nicht abhängt, oder wenn man lieber das Gleichniß eines Augenglases will, dunkler oder heller — nur ist und bleibt das Herz sein innerstes Auge.

Dieses Herz nun — während die verschiedenen Köpfe der mehr oder weniger aufgeklärten Forscher und Grübler aller Zeit — nach Einsicht, Erkenntniß und Wissenschaft fragen — nach Wahrheit um der Wahrheit willen (also um Dessentwillen, von welchem sie noch nichts wissen) — frägt einstimmig mit allen Herzen nach dem Guten, nach Seligkeit, oder, was zuletzt dasselbe heißt, nach Wahrheit um der Liebe willen, und nach dem Allen, um Gottes willen. Denn darin sind gewiß alle Herzen einig, daß Seligkeit oder Glück mit Würde, Genuß mit gutem Gewissen, Liebe und Gegenliebe, Wohlbefinden und Wohlthun, Bewußtseyn des Guten und Güte des Bewußtseyns — geselliges Wohlseyn, mit einem Wort, unter Gottes Schutz und mittelst Seiner Gnade höchster Zweck des Lebens ist. Tot capita tot sensus dürfte wahr seyn; aber was zuverlässig noch wahrer ist, ist unum desiderium omnibus cordibus. Selbst das verruchteste, verdorbenste Herz will im innersten jenes Herzens gesellige Wonne, d. h. nicht bloß einfachen Genuß, sondern irgend einen wohlthätigen Einfluß. Mit anderen Worten: jeder freie Wille ist urgut — mitheilsam gut, d. h. will sein Gutes mittheilen.

Daß alle Sterblichen Glückseligkeit wünschen, ist ein Erfahrungssatz, den wir gern unterschreiben — daß alle Menschen aber Seligkeit wollen, ist ein reiner Gewissenssatz, der über alle Erfahrung erhaben ist; denn es ist unmöglich, daß der freie Wille etwas anderes wollen könne. Wer da sagt: er wolle nicht glücklich seyn, kann wahr sagen (auch im Fall, daß er's wünschen), aber wer da behauptet, er wolle nicht selig seyn — glückselig seiner Würde gemäß, und würdig seiner Glückseligkeit — der lügt in seinem eigenen Gewissen. Wer einer solchen Lüge fähig ist, den streichen wir aus der Liste der wahren Menschen aus; denn er hat sich selbst aus derselben gestrichen.

Wir dürften also wohl geneigt seyn, den alten Satz des Widerspruchs als Criterium der Wahrheit gelten zu lassen — mit einer Bestimmung, von welcher, so viel wir wissen, unter den Philosophen noch nicht die Rede gewesen ist. Was sich im Kopf (im Wissen) widerspricht, ist unmöglich — hat es geheißen. Wir möchten dieses Criterium so ausdrücken: Was sich im Herzen (im Gewissen) mithin im Wollen widerspricht, ist falsch. Denn zweierlei kann der Kopf sinnlich zu gleicher Zeit wissen — aber zweierlei kann das Herz unmöglich zu gleicher Zeit wollen. Denn zwei entgegengesetzte Ziele desselben sind möglich — zwei entgegengesetzte Richtungen desselben aber unmöglich.

Die große Frage bei der Betrachtung des menschlichen Geistes, oder was dasselbe heißt, beim Philosophiren über seine Arbeit oder das Wollen: Ist ihre Richtung ursprünglich nach innen (in sich selbst hinein) oder ursprünglich nach außen (aus sich selbst hinaus)? Wie heißt das erste Gebot, oder der erste Ruf zum lebendigen Geiste: Reflectire! oder Wirke!

Wir behaupten schlechthin, das erste sey: Wirke! Denn gesetzt, die Reflexion würde als das erste angenommen, so müßte sie ja doch entweder ein Wirken oder ein Leiden, oder beides, oder gar nichts seyn. Ist sie das erste, so ist ja Wirken das ursprüngliche — ist sie das zweite, so ward ja früher gewirkt (denn nichts als Wirkendes kann leiden) — ist sie beides, so ist die Rede vom Ursprünglichsten in beiden — ist sie weder das eine noch das andere, ist sie nichts. Darin aber kommen alle Reflexionisten überein, selbst die ausschließendsten (Berkeley und Fichte), daß das Reflectiren des Ichs — will doch wohl sagen, des Geistes im Menschen auf sich selbst, ein freier Akt sei. Aber läßt ein solches sich denken ohne Wollen und Wirken? und geht dem „Ich setze mich" nicht das „Ich will mich setzen" vorher? Setzt sich das Ich ohne es zu wollen, so wird es ja gesetzt, und dann wäre ja das Gesetzte nicht es selbst, sondern irgend ein Nicht ich. Das erste in der freien That des sich setzenden Ichs, ist also ein Wollen. Entspringt nun dieses Wollen, die ursprünglichste aller Selbstoffenbarungen, frage ich, dem betrachtenden Kopf, oder dem trachtenden Herzen? Laß mein erster Wille auch der seyn: mich selbst zu finden (γνῶθι σεαυτόν). Bin ich es nicht, der mich selbst finden will? Aber indem ich mich finden will — indem ich mich suche — habe ich mich ja, als mich, schon gefunden. Was heißt das am Ende: Sich selbst suchen und finden — wenn es nicht so viel heißt, als sich selbst von Allem andern klar und deutlich unterscheiden wollen? Es hat gar keinen Sinn, wenn es nichts anders als Sich will — denn dies hat es ja schon — und das Ich kann im Ich nie mehr als sich finden, wenn es nicht aus Sich als sich heraus geht. Gestehen wir es also, der ursprüngliche Akt des Selbstbewußtseyns ist ein Anderes wollen, ein Mehr wollen — nicht ein Sichsetzen (ein

Widerſpruch), ſondern ein Etwas ſetzen. Ein bloßes Nichtſetzen iſt ein Nichtſetzen. Das urſprüngliche im Wollen iſt etwas auſſer ſich wollen, iſt ein Heraustreten, oder unbildlicher, ein Herauswirken aus ſich ſelbſt.

An ſich, als Ich, hat das Herz des Menſchen wenig, aber mehr als genug; denn perſönlicher als perſönlich, freier als frei, einzelner als einzeln, kann kein Wille werden. Nur ein Ausgangspunkt ins Unendliche iſt dies einzelne Selbſtbewußtſeyn, das mit dem Ich ausgeſprochen wird. Der menſchliche Geiſt wird erſchaffen, indem er es ausſpricht, und fängt von dieſem Moment eine freie eigene Schöpfung an. Das fühlt er beim erſten Erwachen mit tiefſter innigſter Ueberzeugung, daß er dies Ich, dies Selbſtbewußtſeyn, dieſe perſönliche Kraft nicht ſelbſt erſchaffen hat — daß wenn er auch durchaus frei wollen und wirken kann, er ſich ſelbſt nicht dies Vermögen frei wollen und wirken zu können gegeben. Er fühlt zwar auch mit derſelben Zuverſicht, daß ihm daſſelbe kein Nicht-ich, kein Ding, kein unfreies, unperſönliches, was auch immer, hat geben können; denn alles was er um dieſen hellen, einen, kräftigen, freien Punkt wahrnimmt, iſt dunkel, verworren, kraftlos, und gebunden dagegen. Er fühlt ſich in dieſem Punkt zugleich Unterthan eines unbegreiflichen Weſens, und Herr alles Begreiflichen. Er fühlt in dieſem Ich einen doppelten Zuſammenhang mit dem Unbedingten darüber und dem Bedingten darunter — ſagt ſich aber, inwiefern er vernünftig und herzlich gut iſt, ſtolz beſcheiden, daß er als wollendes und wirkendes Einzelweſen ſelber weder ganz bedingt noch ganz unbedingt iſt.

Sein reines Herz iſt nichts als Achtung nach oben und Liebe nach unten — als jene auf das Unbedingte, dieſe auf das Bedingte bezogen. Fürchte Gott und liebe ſeine Geſchöpfe! Sein Wille iſt der ſchlechthin gute,

und nur weil er das Gute will, ſucht er das Wahre, wegen des einzigen Zwecks will er das einzige Mittel. Was iſt aber das höchſte Gut? Seligkeit Aller wie des Einen. Alleinſeligkeit wäre für das menſchliche Herz keine, iſt für die Vernunft ein Widerſpruch. Denn Seligkeit iſt ein Ideal der Liebe, und Liebe iſt ohne Geſelligkeit, ohne Wechſelwirkung undenkbar. Gott iſt die Liebe heißt: Gott erſchafft liebende Einzelnweſen. Das Band, das Weltkörper an Weltkörper bindet, und die ſichtbare Schöpfung zuſammenhält, iſt nur der Schatten vom Bande, das Geiſter an Geiſter knüpft und das unſichtbare Reich Gottes umwindet. Die phyſiſche Attraction iſt das Sinnbild der metaphyſiſchen Liebe. Jene deutet auf eine unendliche Welt, dieſe auf eine unendliche Seligkeit, beide auf den Schöpfer beider, dem ſie beide unaufhörlich entſchatten und entſtrahlen, — entſchatten (in wiefern ſie bedingt und gebunden) entſtrahlen (in wiefern ſie unbedingt und frei ſind) — auf Ihn.

Wie kommen wir aber von dem Ich auf einmal auf Gott? fragt man vielleicht. Ich frage: Wie kommt man ohne Ihn auch nur zum Ich? Man täuſche ſich ja nicht. Ohne Gott iſt das Wort Ich ohne alle Bedeutung; denn ohne Sonne giebts keinen Sonnenſtrahl — ohne Licht kein Blick — ohne Allmacht keine Kraft — ohne Unbedingtes kein Bedingtes — ohne Einen kein Einzelnes. Wie könnte ich Unendliches, Ewiges, Vollkommenes, Seliges wollen, wenn über dem Endlichen, Vergänglichen, Unvollkommenen, Elenden — Nichts als meines-gleichen und was unter mir wäre.

Was will nun eigentlich urſprünglich das Innerſte des Menſchen? Sich äußern. Aeußern des Innern iſt Leben und Liebe — vollkommene Entäußerung Seligkeit. Es giebt Religion, Moralität und Wiſſenſchaft —

es giebt alſo nothwendig im Menſchen ein urſprüngliches Glauben — ein urſprüngliches Wollen — und ein urſprüngliches Wiſſen.

Das Object des urſprünglichen Glaubens iſt Gott oder das Urweſen — das Object des urſprünglichen Wollens iſt das Weltwohl — und das Object des urſprünglichen Wiſſens das unterordnende Verhältniß: Das Göttliche — das Schöne und Gute — das Wahre.

Die menſchliche Seele beſteht aus Andacht — Liebe — und Wißbegierde.

Von dem vermeſſenen Verſuch einer Metaphyſik a priori.

Der Verſuch einer Philoſophie a priori iſt Metaphyſik a priori. Syſtem der Vernunfterkenntniß. Sein Standpunkt iſt das Gewiſſen — und nicht vermeſſen. Denn er iſt zwar der höchſte menſchliche, aber ein menſchlicher.

Der Verſuch einer Metaphyſik a priori (wie der Spinozaiſche, Schellingſche, Hegelſche) iſt Hypermetaphyſik — und will das Syſtem der Allwiſſenheit liefern. Sein Standpunkt iſt über Gott.

Der Verſuch uns ſelbſt, die Welt, und Gott aus dem Geſichtspunkte Gottes zu betrachten und der Einſicht Anderer darzuſtellen, iſt der vermeſſenſte aller vermeſſenen Thorheiten; und es iſt beinahe unbegreiflich, wie irgend ein Sterblicher, ohne völlig auffallende Ver-

rüttung alles Sinnes und Verſtandes, ihn hat träumend wagen und wach ſetzen — oder wach wagen und träumend ſetzen können — weil er einen unmittelbaren, nichts weniger als auch dem gemeinſten Verſtande verſteckten, Widerſpruch mit ſich ſelbſt enthält. Indeß iſt doch das Beſtreben die Identität Gottes und der Welt (mithin des Ichs und der Gottheit zugleich; denn ich bin entweder ein Theil der Welt, oder ein Theil der Gottheit, oder Beides) darzuthun, und zwar a priori darzuthun, ein ſolches Wagen. Denn das iſt doch wenigſtens gewiß, daß ein Weſen, das Gott mit der Welt bis zur Einſicht ihrer vollkommenen Identität zu vergleichen im Stande wäre, beide gleich vollkommen und vollſtändig kennen müßte. Wär' es nun ein Drittes, was weder die Welt (als ſolche) — noch Gott (als ſolcher) wäre — der ſpekulirende Philoſoph nämlich — der Theil des Einen oder des Andern, oder Beides z: das Ich — ſo müßte ein ſolches folgerecht ſogar über Beiden — erhaben in Anſehen des Standpunkts wenigſtens, ſeyn; denn jenſeits oder dieſſeits würde zur vollkommenen Vergleichung nicht hinreichen. Eigentlich müßte ein ſolches Vergleichen über und unter, jenſeits und dieſſeits, innerhalb und außerhalb Beider in ſeinem Geſichtspunkt ſeyn. Er müßte, ſo toll es auch iſt, um es nur zu träumen, einen mehr als göttlichen Blick haben — und ſein Ich Wiſſen müßte die Allwiſſenheit und das Nichtswiſſen zugleich befaſſen. Ein ſolches Wiſſen träumt ſich jeder Identitätslehrer zu — und zur Hälfte freilich mit Recht.

Ueber Causalität.

Causa causarum — factum factorum — lex legum? Ich kann mir in letzter Instanz so wenig ein Factum ohne Factor, als ein Gesetz ohne Gesetzgeber denken. Es heißt eine Wirkung, ohne vorausgesetzte Handlung, denken, als wenn von allen Sachen (Wirkungen) die höchste und letzte in aufsteigender Linie eine bloße Ursache seyn könnte? Was heißt Ursache? Wirkende Wirkung! nichts weiter. Denn jede Ursache ist Principiatum quid, und setzt ins Unbestimmte hinauf ein Princip, als Erklärung ihrer Möglichkeit voraus, wie das 77ste Echo eine Stimme, oder das 77ste gespielte Spiegelbild eine vor dem ersten Spiegel stehende Gestalt. Der Causalitätsbegriff steht unter einer Schöpfungsidee — nothwendig. — Die Kantische Kategorie der Causalität ist prinzipios, verständig zwar, aber unvernünftig — und vollkommen ähnlich dem Versuch Optik aus lauter Lichtreflexionen, Musik aus lauter Echos zu construiren. Gesicht ohne ein Auge das sieht, Gehör ohne ein Ohr das hört — und andererseits Gebild ohne Bilder, Gesang ohne Sänger. Eine solche Deduction der Wirkungen aus Ursachen, die wieder Wirkungen sind, aus höhern Ursachen in's Endlose — ist allereigentlichste bloße Speculation ɔ: Versuch hinter die Ur-Gestalt des abgespiegelten Bildes durch unaufhörliches Vorsetzen eines anderen Spiegels zu kommen. Die Wiederabspiegelung desselben Bildes kann freilich sogar mittelst bloß zweier einander gleich entgegengestellter

Spiegel (das der Ursache und das der Wirkung) in's Unendliche geben; und das erste dieser Spiegelbilder (obgleich der Vater in dieser Reihe aller übrigen — wie Adam aller seiner Söhne, Zebuceösöhne u. s. w. bis an's Ende der Welt —) ist um kein Haar originaler oder ursprünglicher als das letzte, weil es wesentlich bloße Copie ist — so wie das erste stärkste Echo nicht mehr Stimme als das letzte hat, weil es wesentlich bloßer Widerhall ist. Sache ist und bleibt Sache in's Unendliche — nichts als Werk — wirkende Wirkung, d. h. in höchster Potenz gewirkte Ursache, die Wiederursache wird — und ursachende Ursache ist und bleibt in dieser Spiegel- und Echoselge (Causalitäts-Kategorie) nichts als wirkende Wirkung.

Ein Thier, oder höchstens ein Kind, kann in dieser Kategorie, mit dem Bild und Klang darin zufrieden, ohne dem Grunde der Erscheinung nachzufragen, stehen bleiben — ein völligentwickelter Mensch nicht, denn ihm ist nicht genug zu räumen.

Was ich hier von Causalität bemerke, als Ursache und Wirkung in's Unendliche, gilt von Identität, als Subjectives und Objectives. Nur entspricht dieses Schellingsche Philosophem Spiel der bloßen Speculation noch vollkommener. Allerdings hat dieser große Indifferentist darin vollkommen Recht, daß man möge im Wissenschaftlichen vom Subjectiven zum Objectiven (der Weg der Transcendentalphilosophie) vom Nordpol zum Südpol vorwärts — oder vom Objectiven zum Subjectiven (der Weg der Naturphilosophie) vom Südpol zum Nordpol rückwärts gehen — es auf eins und dasselbe hinauslaufe — nämlich aus aller Wahrheit, und Wahrscheinlichkeit sogar hinaus — und in absoluten Schein (Nichts eigentlich) hinein. Denn das Nicht-Ich reflectirt das Ich allerdings ebensogut, als das Ich das Nicht-Ich

— in der Speculation, hier die bloße Selbſtſpiegelung. Alles käme darauf an, zu beweiſen, daß das Selbſtbewußtſein kein höheres Bewußtſein vorausſetzen könne oder dürfe, daß es nämlich Princip ſeiner eigenen Urſache ſei; denn daß es Urſache ſeiner Wirkung ſei, verbürgt allerdings die bloße Reflexion hinlänglich, und zwar dadurch, das die Wirkung die Urſache in der Speculation vollkommen deckt, wie die Urſache die Wirkung. Sie ſind ſich vollkommen richtig entgegengeſetzt. Ich frug aber Fichte, der nur auf die Urſache als Wirkung ſah: Wer ſetzte dich? Ich frage Hrn. Schelling, der zugleich auf die Wirkung als Urſache ſah: Wer ſetzte Sie? Ich ſehe zwar vollkommen ein, was im Gegen-Satz und Gegenſatz des vollſtändigen Syſtems gegenſeitig reflectirt, aber das Flectirende in Beiden ſehe ich gar nicht ein — und doch ſetzt alles Re = und Wieder = und Gegen und Entgegen (in der Sprache und in der Schrift — und wir ſprechen und ſchreiben doch wohl unſer Denken, ſowohl als naturphiloſophirende, wie als tranſcendentalphiloſophirende Lehrer) ein Verbum von ganz anderer und unſtreitig höherer Bedeutung voraus — wie zum Beiſpiel reflectere *flectere* — contradicere *dicere* — Wiederſetzen Setzen — Gegenſtellen Stellen — Entgegenſetzen Setzen (ſchlechthin wie Fichte ſich ausdrückte). Mit dem bloßen re — contra — wieder — gegen — komme ich nicht aus, wenn ich mich ſelbſt und Andere verſtehen will. Ich gebe zu, daß das ſpeculirte Univerſum nichts als ein reflectirtes, contradictirtes, wiedergeſpiegeltes und gegengebildetes Ich, und das Ich wiederum nichts als ein reflectirtes, contradictirtes, wiedergeſpiegeltes und gegengebildetes Ich; aber das Eigentliche was ich darin flectirt finde, iſt das bloße re — dictirt, das bloße contra — geſpiegelt, das bloße Wieder — gebildet, das bloße Gegen. Was iſt nun aber bloßes re, contra, wieder und gegen?

Wiederholung des Ebendeſſelben, im Ebendemſelben. Was iſt aber das Ebendaſſelbe, das wiederholt wird indem es entgegengeſetzt wird? Zwei Spiegel, die ein und daſſelbe Bild in's unendliche wiederholen, durch ewiges einander gegenſpiegeln — ſetzen mehr als zwei bloße Spiegel, die ja nur entgegengeſetzt ſind, voraus, nämlich ein Nichtanſichſpiegelndes oder geſpiegeltes, einen Stand, der nicht bloßer Gegenſtand, ein Bild, daß nicht bloßes Gegenbild iſt — mitten inne zwiſchen beiden. Was iſt nun dieſes Selbſtſtändige mitten inne zwiſchen dem Spiegel des Idealismus und Realismus — zwiſchen dem omniverſen Ich und dem univerſen Omniverſum, zwiſchen der ſich objectivirenden Subjectivität, und der ſich ſubjectivirenden Objectivität — zwiſchen dem Anti-ἐγώ und dem Anti-πᾶν — die nur darin identiſch ſind, daß ſie antionſtich, contradictoriſch, widerlich, und gegengeſetzlich einander entgegengeſetzt ſind? Mit einem Wort: Was ſpeculirt in dieſer Univerſalſpeculation? Nicht einmal das liebe Selbſt (wie der ſelige Reinhold gar zu ſchonend noch behauptet) denn das liebe Selbſt iſt in aller Selbſtigkeit am Ende doch eine bloßer Reflex. Kein Selbſt (ſogar Satan ſelbſt nicht) flectirt ſich ſelber, und reflectirt ein ſolcher, reflectirt er ja nur ſich für ſich — nie ſich gegen Sich. Dem charakteriſtiſchen der Selbſtigkeit iſt alles dagegen zuwider. Indifferent in Hinſicht und Rückſicht auf ſich ſelbſt (und welche andere Hinſicht und Rückſicht hat es wohl?) wird es wenigſtens nie. Das muß man aber dem Hr. Schelling laſſen, daß er eben ſo ehrlich die Differenzen ſeines Ichs und Nichtichs in Indifferenz auflöst, als ſein se ipsum & aliud, se metipsum & alterum in Identität. Nein! es iſt in der That Nichts — nicht einmal ein Schein (wie Reinhold früher noch ſchonender behauptete) nicht einmal ein Schatten von Etwas; denn ein ſolcher, wenn auch noch ſo

wenig, iſt doch was. In der ganzen Identitätslehre iſt vom Irgendetwas, noch mindeſtem Was, gar nicht die Rede — einzig und allein vom Wie — Die Aufgabe aller identiſchen Philoſophie iſt nicht wie das Etwas durch Etwas, ſondern wie das Nichts durch Nichts beſtimmt werden müſſe; denn alle identiſche Philoſophie, iſt eine ſchlechthin freie, und ſetzt in dem Idealismus ſich, als Object, einen durch dieſe Schlechthinfreiheit ſchlechthin gebundenen Realismus entgegen, der, eben ſo ſchlechthin nothwendig, in dem Realismus ſich, als Subject, einen durch ſeine Schlechthinnothwendigkeit ſchlechthin entbundenen freien Realismus entgegenſetzt. Würde nun im Nordpolgegenſatz (er möge ſo nichtig ſeyn, wie er wolle) das mindeſte Etwas ihm entgegengeſetzt, ſo würde der Südpolgegenſatz natürlicherweiſe es ihm entgegnend erwiedern, es würde dann dem Ich nicht ein Nicht-Ich, ſondern ein Nicht-Nichtich, ein mehr als bloßes Nicht-Ich entgegengeſetzt, und umgekehrt, welches eben ſo viel hieße, als abſolute Freiheit durch Nothwendigkeit, und abſolute Nothwendigkeit durch Freiheit zu limitiren, welches ja abſurd. Die Frage: Was wird in der abſoluten Speculation ſpeculirt? iſt alſo ſelber abſurd.

Es bliebe nur noch die einzige verfängliche Frage übrig — da ausgemacht iſt, daß vom Was in der identificirenden und indifferenzirenden Speculation unmöglich die Rede ſein könne — unter anderm auch darum nicht, weil ein Was, welches auch, über aller Nordſpeculation erhaben, oder unter aller Südſpeculation verſunken ſeyn müßte (eine Folgerung, die ſich von ſelbſt verſteht) — und die Differenzpunkte ſo wenig als der Indifferenzpunkt, weder im Oſten noch in Weſten, alſo weder über noch unter der Axe der polariſchen Entgegenſetzung, fallen können. Hiezu laſſen ſich hundert ſogar mathematiſch einleuchtende Corollarien machen. A kann unmöglich B

reflectiren. Eine Kugel in einem Spiegel wirft aus dem entgegengeſetzten Spiegel keinen Cubus zurück. Alle Reflexion geſchieht in einer geraden Linie — außer dieſer Linie, über und unter derſelben reflectirt ſich nicht einmal Nichts — es wird nämlich nicht reflectirt. Wie ſollte ein mathematiſcher Gegenpolpunkt einen mathematiſchen Gegenpolpunkt anders als in einer einzigen geraden Linie reflectiren können. Minimum und Maximum ſind hier gleich. Setzen wir das Ich (*ir*) als einen unendlich kleinen Idealpunkt, und das Univerſum, als einen unendlich großen Realpunkt, einander polariſch entgegen, ſo gilt daſſelbe. Nur im directen Zuſammenfallen heben ſie einander auf, indifferenziren ſich in der, wir dürfen ſagen vollkommenſten (einzigen) Identität. Wem dies nicht einleuchtet, dem iſt alles ſchlechthin freie intellectuelle Anſchauen des Subject-objects, und des Object-ſubjects verſagt, der iſt ſtockblind für alle abſolute Abſtraction von ſich und allem übrigen, für den höchſten Punkt im Ich und dem tiefſten im Nicht-Ich, für alles was, wie der genialiſche H. ſagt: **Propter obscuritatem ipsam omni claritate clarior, et propter ipsam claritatem omni obscuritate obscurior** iſt — und für einen ſolchen Blinden philoſophirt kein Indifferentiſt. Es bliebe dann nur noch die einzige verfängliche Frage übrig — wenn nicht etwas in der polariſchen Speculation ſpeculirt wird — wer ſpeculirt in derſelben? Man ſollte Anfangs meinen, die natürlichſte Antwort hierauf wäre: Niemand. Es mag ſeyn, daß es die natürlichſte iſt; aber der conſequente Idealrealiſt und Realidealiſt enthält ſich mit Recht einer bloß natürlichen Antwort — es wäre nur eine halbe; er kann nicht anders, als mit einer ganzen antworten, die mithin eben ſo widernatürlich als natürlich — d. h. künſtlich, hier eigentlich unnatürlich ſeyn muß. Wer ſpeculirt? Er antwortet: Der ſich ſelbſt polariſirende, und in der

Polariſation Sich ſelbſt ſich ſelber vollkommen entgegenſetzende Selbſtdenker, er mag Univerſitätslehrer oder Univerſität ſeyn. Fragt man nun weiter: Wer iſt denn dieſer an ſich, unabhängig von der Lehre und von der Univerſität? Schub oder Wallfiſch, oder Beides, da beides ſich (nach Glaubius) in einander umkehren läßt; ſo antwortet er nicht, und braucht eigentlich auch nicht zu antworten. Er kann ja wohnlächelnd ſagen: Die Frage iſt mit der Frage ſelber beantwortet; denn nach meinem Syſtem iſt jede Antwort nur eine umgekehrte Frage, nämlich ſo, daß jede geſcheute Frage eine dumme Antwort, und jede dumme Antwort eine geſcheute Frage, oder umgekehrt, jede dumme Frage eine geſcheute Antwort, jede geſcheute Antwort eine dumme Frage nothwendig und zwar in's Unendliche wiedergiebt. Es giebt nämlich gar keine Frage, die nicht zugleich eine Antwort — ſo wenig als irgend ein Problem, das nicht eo ipso ſeine eigene Auflöſung wäre. Nur giebt natürlicherweiſe die poſitive Frage eine negative Antwort, und umgekehrt — ſo wie ein reales Problem nothwendig nur eine ideale Auflöſung, und umgekehrt. Wenn man in dieſem Syſtem nur nie dieſe polariſche Hauptſache vergißt, daß nämlich was im Nord bejaht, im Süd negirt wird, kann man nie irren, weil man ja jeden Irrthum beſtändig, gleichſam durch einen Perpendikelzurückſchlag aufhebt. So fällt ein Federball (z. B.) nie aus dem Gleis, weil er immer in derſelben Richtung, worin er hingeſchlagen wurde, zurückgeſchlagen wird. Durch dieſe Einrichtung gehen nicht bloß unſere Taſchenuhren — ſondern die ganze Weltenuhr, die ja trotz allen ſonſtigen Federn und Rädern gar nicht eigentlich gehen könnte, wenigſtens nicht richtig (d. h. in einer geraden Richtung) gehen könnte, wenn ihre Realität nicht von der Idealität in jedem Moment perpendikelmäßig zurückgeſchlagen würde. Das ſieht

jedes phyſiſche Kind ein; denn ſo viel Mathematik hat doch wohl das kleinſte, daß es weiß, wie die krumme Linie im Unendlichen zu einer geraden wird. Wäre dies nicht, ſo wäre weder Geiſt noch Materie möglich; denn ſie würden dann in Ewigkeit einander nie völlig aufheben können. Wie würden ſie als Cogitatio in der Zeit und Extensio im Raum auch nur indifferenziren, geſchweige denn identificiren können, wenn ſie etwa bloß im ſchiefen, nicht gerade im allergeradeſten Widerſpruch mit einander wären!

Ideen.

Campanella (in deſſen Philoſophie das Weſentliche des Kantiſchen Syſtems ſchon vorhanden iſt) hält die Ideen für bloße Abſtractionen, ſie ſind weſentlich von den Erſcheinungen, wie dieſe von den Dingen an ſich verſchieden

Aber — wenn man auch wiſſen kann, daß die Erſcheinungen weſentlich von den Dingen an ſich verſchieden ſind — der Form und Farbe der Roſe z. B. von der Roſe ſelbſt — wie kann man wiſſen, daß der Begriff der Roſe (der nicht bloß ihre Form und Farbe, ſondern ihren Geruch und Geſchmack, und alles daran wahrnehmbare enthält) weſentlich davon verſchieden — und vollends, daß Ideen von Weſen, die nicht ſinnenfällig ſind, die nur in der Idee ſelber angeſchaut werden

können, alſo der Idee nothwendig entſprechen — weil die Idee nichts als ihnen entſprechen kann — gar nicht möglich geweſen, wenn ſie nicht wären — ganz verſchieden, weſentlich verſchieden ſeyn müſſen?

Es iſt nicht die Frage davon: ob die Objecte der Vernunft den Ideen entſprechen (wie Kant ſie geſtellt hat), ſondern: Ob die Ideen den Objecten der Vernunft entſprechen? Die erſte Frage iſt ſophiſtiſch und ſetzt das posterius als ein prius — als wäre es ausgemacht, daß die Ideen vor ihrem Objecte da wären — eine umgekehrte Apriorität, ein Kopfunten der Stellung der Problems, der Frage ähnlich, ob der Körper dem Schatten entſpricht? oder das menſchliche Angeſicht ſeinem Bild im Spiegel? Entſpricht das Objective dem Subjectiven? fragt Kant — anſtatt, was die ewige natürliche Frage iſt und ſeyn muß: Ob die Subjectivität der Objectivität entſpreche? Und wenn man nun bedenkt, daß in Anſehung der Vernunft-Ideen — in philoſophiſcher Bedeutung, auf dem philoſophiſchen Standpunkt — Objectives ſich zum Subjectiven, wie alles Andere zu einem Einzelnen ſich vorſtellenden — wie Gott, das Univerſum, und die geſammte Menſchheit zu einem Thierchen das Ich ſpricht, verhält — ſo leuchtet die Widervernünftigkeit ein, die Frage ſo zu ſtellen.

Das Stellen der Frage auf dieſe Weiſe ſetzt nichts mehr noch weniger voraus, als daß Gott, Welt und Menſchheit als wahre Kleinigkeiten anzuſehen ſind in Vergleichung mit dem ſich fühlenden Stäubchen. Ein endliches ſich fühlendes Stäubchen wird ſich im All der Ewigkeit, der Unendlichkeit, und der Vernünftigkeit bewußt — und nun frägt es — nicht: Kann ich in dieſem All über, unter und neben mir, beſtehen? ſondern: Kann dieſes All über, unter und neben mir, ſeitdem ich da

bin, noch beſtehen? Oder, dies grübelnde, Gott, das Weltall, und die Vernunft kritiſirende Stäubchen frägt nicht: hab ich, mich im All verlierendes Theilchen, eine Stimme, um über das Ganze zu entſcheiden? ſondern: hat das Ganze, das mich umgebende All, ein Recht, mitzuſprechen.

Es mag mit dieſem All außer mir beſchaffen ſeyn, wie ihm wolle – es mag Ding am andern (an mir) Ding an ſich, oder Ding an Gott ſeyn *) — die Exiſtenz deſſelben kann nicht geläugnet werden, ohne meine eigene zu läugnen — für ein Denken, das ausdenkt, bin ich alſo doch nur ein Theil dieſes Alles. Auch gelagert in der innerſten eigenſten Mitte meines Daſeyns, in meiner perſönlichen Freiheit, in dem Wollen, in der Kraft meines Ichs, als Subjectobject, und Objectſubject zugleich meines Selbſts — mit einem Wort: als wollendes praktiſches Weſen — als Weſen, das zugleich Urſache und Wirkung iſt — mithin in der That eine kleine Welt mit ſeinem Gotte darin — ausmachend (I'am little but I'am des Engländers) — **als Schöpfer und Geſchöpf**, um meine höchſte Würde ſo prahleriſch als möglich auszudenken, oder als Centralſonne meines eigenen Syſtems, das ſich nothwendig um mich ſelbſt drehen muß — kann ich ja doch unmöglich mich ſelbſt als das einzige Ding, mein Ich als das einzige Weſen, meine Kraft als die einzige Kraft denken. Und könnte ich auch dieſes denken (was kann der Träumende nicht denken) kann ich es wollen? Ich bin nur in wiefern ich will. Aber was iſt ein Wille, der nichts als ſich will? Hebe ich nicht meine eigene Cauſalität auf, wenn ich alle Wirklichkeit auſſer mir aufhebe. Iſt nicht ſchon was ich

*) Es giebt keine Dinge an ſich. Gott iſt das einzige Weſen an ſich — und alle Dinge unter ihm ſind Dinge an Gott.

will, das worin und woran ich meine Kraft äußere, etwas anderes als diese Kraft, mithin etwas anderes, als ich selber? Ich gebe zu — es ist eine Centralkraft — ich bin das Centrum. Aber setzt nicht Centralkraft Ringskraft, Centrum Peripherie voraus?

Zweitens: Grund und Boden aller Existenz für mich bin ich allerdings selber — und zwar in wiefern ich eine Kraft habe, die mir gehört, mir allein gehört, die will. Aber ist dieser Grund und Boden — fest, unerschütterlich, bleibend — in eben dem Grade, worin er unmittelbar, unwandelbar, sey und ist? Will ich in allen Momenten? Will ich an allen Orten? Füllt das Ich, als Subject, mein ganzes Object? Füllt mein Wille das Universum? Bewege ich Alles mit meiner Hand? Blinze ich nicht unwillkürlich mit meinen Augen, und schlafe ich nicht wider meinen Willen ein? Das gesammte Weltall vermag zwar nicht meinen Willen zu beugen; aber mein Wille vermag ja nur eins gegen das Weltall — und vermag dieses einzige nur in den Momenten worin ich will. Ich bin da, aber ich bin nicht überall da — ich bin jetzt; aber ich bin nicht vorher, noch nachher. Ich bin wollend; aber das giebt mir schon eine Bestimmung. Woher? Wozu? Mit allem Wollen, trotz aller Kraft, muß ich vor mir und hinter mir, über mir und unter mir sagen. Das mir unmittelbar gehörende Nicht Ich ist Etwas; aber nicht Alles. Das Ich ist nicht in dem Wissen — das Ich ist einzig und allein in dem Wollen. Es liegt im menschlichen Praesens ein bewußtes Futurum.

Nicht in wiefern ich mir vorstelle, nicht erst in wiefern ich denke, bin ich. Denn ich bin schon, wenn ich mir etwas vorstelle, und ich stelle mir vor, bevor ich denke. Das Bewußtseyn setzt Selbstseyn voraus, es könnte sonst nie Selbstbewußtseyn werden. Wodurch werde ich mir

meiner bewußt? Nicht durch die Empfindung als solche; denn sie mag sich auf das Aeussere als Empfindung, oder auf das Innere als Gefühl beziehen, immer ist sie mannigfaltig, wandelbar, dunkel, und hat nichts was einer Einheit entspricht. Sie ist als ein Leiden ganz und gar unpersönlich. Es kommt mir vor, es scheint mir, es freut mich, es schmerzt mich, es spricht mich an, es zieht mich an — das ist die Sprache der Empfindung — lauter „Es" durch welche kein eigentliches Ich realisirt werde. Auch nicht durch die Vorstellung, als solche. Denn auch sie ist impersonal, und würde keine Vorstellung, wenn das Object darin nicht das Vorherrschende, nicht das Prius wäre. Ueberhaupt kein Mensch kann sich sein Ich vorstellen. Auch nicht durch den Gedanken, als solchen. Denn auch der Gedanke verknüpft ein Mannigfaltiges — und wie? wenn es in mir dächte? Was verbürgt, daß wenn ich auch denkend bin, daß Ich denke in diesem Denken? Mein Denken ist ja so wenig ein continuirliches Denken, als mein Vorstellen, oder mein Empfinden ein continuirliches Vorstellen oder Empfinden. Mein Denken ist ja ein unterbrochenes, discretes, successives Denken, d. h. besteht in Gedanken — wie mein successives Empfinden und Vorstellen in Empfindungen und Vorstellungen besteht. Empfinden, Vorstellen, Denken — und alles was damit zusammenhängt: Gefühl, Sinnlichkeit, Phantasie, Verstand, Urtheil, und selbst Vernunft — giebt mir kein Ich. Und gäbe es mir ein Ich, so wäre ja dieses Ich ein bloßes Schatten Ich, ein gegebenes Ich — ein mir gegebenes. Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken entstehen und verschwinden, kommen und gehen — lassen sich subjectiviren und objectiviren — die subjectivirten sind nicht weniger meinem eigensten Ich fremd als die objectivirten — auch setzen sie ihr Spiel fort in dem bloß träumenden — und in dem ganz todten.

Das wahre Ich, das eigentliche Selbſtbewußtſeyn, iſt aber zuverläſſig nicht im Traume, oder in der Tollheit da — wer das annimmt, philoſophirt nicht mehr; denn wenn dies angenommen wird, hört alle Philoſophie auf.

Nein! ich mag empfinden, vorſtellen, denken, anſchauen, innewerden — wie Ihr auch alle die Grundlagen eurer bisherigen Philoſopheme nennen wollt, die ſämmtlich in letzter Inſtanz theoretiſch oder ſpekulativ ſind — wie ich wolle, mein Ich, mein wahres Ich bleibt noch immer im Hintergrunde. Sein unmittelbares Hervortreten — iſt ein wahres Hervortreten, kein Stillſitzen oder Stilleſtehen (wie ſogar Fichte trotz ſeiner gewitterten Thatthat es genannt), kein Anſchauen, kein Sichſelbſtbeſpiegeln, kein Weltabſpiegeln, kein Auffaſſen, kein Zuſammenfaſſen, kein Vernehmen, ſogar kein unthätiges Begehren, ſondern ein **Akt, eine unmittelbare Kraftäuſſerung**. Dieſer Akt kündigt ſich, als Heerführer aller menſchlichen Empfindungen, Vorſtellungen, Gedanken und Begehrungen an, die keine menſchliche, keine vernünftige — lauter bloß thieriſche, wilde oder zahme Mächte ſind, wenn ſie nicht von einem Willen höhere Bedeutung erhalten. Dieſer Akt iſt das Charakteriſtiſche der Perſönlichkeit. Dieſer Akt iſt frei — iſt das wahre Ich in ſeiner Freiheit. Kein Menſch, als wahrer Menſch, ſieht, hört, riecht, ſchmeckt, empfindet, wie das Thier. Indem er: Ich ſehe, ich höre, ich rieche u. ſ. w., ſagt, ſagt er, ich ſchaue, ich horche, ich rieche — und wenn es den meiſten Sprachen an dieſem Unterſchiede des aktiven menſchlichen und des paſſiven thieriſchen Sehens, Hörens und Riechens ꝛc. fehlt — iſt der Grund des Unterſchiedenwerdenſollens darum nicht weniger gewiß. L'homme seul regarde ce que l'animal voit. Ich leugne darum nicht, daß ja ſchon im Sinne der Thiere etwas mehr als paſſives öfter ſich äußert —

denn auch das Thier begehrt — begehrt öfters zu ſehen, zu hören, zu riechen u. ſ. w. Aber kein Thier ſieht, hört, riecht u. ſ. w. wollend. Wollte es, würde es reflectiren — reflectirte es, wäre es auf einmal frei, vernünftig, perſönlich, gewiſſenhaft, religiös, ſittlich — und, wollte es und reflectirte es, würde es ſprechen. Denn nicht die Subſtantive, nicht die Adjective, nicht die Infinitive — nur das Verbum, deſſen ganze Kraft in der erſten Perſon liegt, fehlt der Thierſprache.

Ich will — und kann, und weiß, und glaube nur dadurch. Höre ich auf zu wollen, bin ich nicht mehr ſelbſt (Es iſt meine einzige Selbſtkraft, meine ganze einzelne Allmacht. Alles andere, ohne Ausnahme, gehört Gott und der Natur

Jemehr ich über meine wahre Exiſtenz nachdenke, deſto inniger werde ich überzeugt, daß Gott in mir denkt, wenn ich wahr denke. Mein Ich verliert ſich beim erſten Nachdenken (Selbſtdenken) in ſich ſelber; aber dieſes Ich ſelber, verliert ſich, beim zweiten, in Ihm. Weit entfernt aber, daß dieſes Sich-ſelbſt-verlieren meine Freiheit (meine einzige Kraft) aufhebe, tilge oder vernichte, entfeſſelt, erhebt und belebt ſie dieſe — ich höre zwar auf, als Ich, aber fühle mich neugeboren, ſo zu ſagen, als Kraft — das nämlich, was in mir war, bleibt, etwas weſentlicheres als ich, etwas innigeres, höheres und lebendigeres, ein Selbſt-Kern, wovon die innerſte Hülſe meines empiriſchen Daſeyns, mein Ich, ſelbſt nur die Schale war. Die Freiheit, der ich mir bewußt war, als ein bloßes Vermögen, etwas ſelbſt anzufangen, geht mir als eine Kraft auf, etwas anfangendes zu vollenden — das Diſcrete verwandelt ſich in ein Continuum — das Zeitliche in etwas Ewiges —

was Ich bin da! ſprach, ſpricht jetzt in einer über alle Grammatik erhabenen Sprache, worin Pronomen und Adverbium verſchwinden: Bin! Und dies Bin iſt reines lebendiges Licht, Strahl der Gottheit zu der mein Weſen gehört, wovon es einen Theil unter unzähligen ausmacht. In dieſem Bin berſten die Millionen Seifenblaſen meiner Ichheit, alle Ichmomente meines armſeligen bloßen Selbſtbewußtſeyns — Schwülſte meines ſelbſtſüchtigen Nichts. Nur dann bin ich wahrhaft frei, wenn ich nichts, am wenigſten mir ſelber, gehorche, d. h. wenn ich Gott gehorche. Das Ich iſt die Schale, die vor allen andern geſprengt werden muß. Es ſprengt aber das innerſte wahre Menſchen-Ich ſelbſt dieſe Schale, inwiefern es freie Kraft iſt, und nichts als freie Kraft ſeyn kann. Das merkwürdigſte Factum in meiner Pſychologie iſt das Wollen als Daſeyn erweiternd — es iſt im Wollen nicht bloßer Anfang, ſondern zugleich unmittelbar der erſte Fortſchritt. — Und Volo heißt nicht allein Sum ipso actu, ſondern Ero ipso facto. Sogar das reinmenſchliche Sinnen iſt, weit entfernt eine Passio zu ſeyn, mehr als eine bloße Actio in præsenti et immanenti, es iſt eine Actio in futurum et in distans. Der Wille ſchlägt eine Brücke über den Abgrund zwiſchen der Gegenwart und der Zukunft, eben wodurch er eine Brücke zwiſchen dem Subject und dem Object, zwiſchen Urſache und Wirkung ſchlägt. Der Menſch ſieht voraus, was er ſieht, hört voraus, was er hört, fühlt voraus, was er fühlt — wenn Er Ich ſehe, ich höre, ich fühle durch ſein Wollen realiſirt; d. h. er ſieht, hört, fühlt, nicht bloß wirklich, ſondern wirkend — das wirkliche Sehen u. ſ. w. iſt Folge ſeines wirkenden Sehens.

Wer das Wollen vernünftig beherzigt, hat ein Lichttheilchen — freilich ein unendlich kleines — aber immer leuchtendes — von der Möglichkeit der Schöpfung.

Gott wollte von Ewigkeit als vollkommene Urſache Seine vollſtändige Folge.

Daß die Ewigkeit der Welt zwar angenommen werden kann — und wie ich nicht zweifle, angenommen werden muß — aber nie als ewiges Präſens, nur als ewiges Futurum — nie als ewige Urſache, ſondern nur als ewige Wirkung das wahre unmittelbare Nicht-Ich Desjenigen, der da allein ſpricht: Ich bin ewig und überall.

Aber eben ſo gewiß wie ich bin, daß ich mehr als mein gegenwärtiges, empfindendes, vorſtellendes, denkendes Ich — mehr als meine körperliche Seele bin — in den Momenten, worin ich gegen die Macht der ganzen Welt, und gegen alle thieriſchen Neigungen und Begierden meines Körpers will — eben ſo gewiß bin ich, daß Gott mehr als die Weltſeele iſt. Heil mir, daß ich in den Momenten der Andacht mich hoch über meine Seele ſelbſt erheben kann, um zu ſehen, wie hoch das Princip aller Urſachen, der Schöpfer des Lebens und Denkens und Wollens (das ſich unter ihm in ein Sollen verwandelt) über die Weltſeele erhaben iſt!!!

Nicht die flüchtige Wahrnehmung der wahren Entelechie macht es aus. Das Feſthalten dieſer Wahrnehmung, das Ausforſchen deſſen, was darin liegt, was ſich daraus entwickeln läßt — und zumal, und vor Allem aus, das Ueberzeugen deſſen, was das Wollen des Menſchen, das active Menſch-Ich, (das ſich ſelbſt nicht erſchaffen kann, nur fühlen kann, was es nicht iſt) voraus ſetzt — kann uns eine erträgliche Philoſophie liefern. Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus. Dies iſt wahr und ſchön; aber nicht genug. Nihil tale est in intellectu quod non fuerit in Voluntate.

Anthropomorphismen.

Es iſt nichts allgemeiner unter den Widerſachern des philoſophiſchen Chriſtenthums, als das Schreien gegen Anthropomorphismus, wenn z. B. dem Urweſen Leben, Perſönlichkeit, Freiheit, Verſtand, Wille, Weisheit, Güte, Selbſtbewußtſeyn und Seligkeit beigelegt werden — lauter Eigenſchaften, die nur, ſagen ſie, dem Menſchen zukommen, oder aus der menſchlichen Natur hergeleitet werden. Leben! als wenn Gott ein organiſches Weſen wäre! Perſönlichkeit! rufen ſie aus, als wenn Gott ein Individuum wäre! Freiheit! als wenn das nothwendige Weſen anders handeln könnte, als es handelt! — Verſtand! als wenn etwas zu verſtehen, oder zu begreifen für das göttliche Weſen vorhanden wäre, als wenn es eine Vernunft über dasſelbe, und eine Sinnlichkeit unter demſelben gäbe, in deren Mitte der Verſtand träte! — Wille! als wenn das Seyn an ſich, das Urſeyn, das Allgenugſame, einen Zweck außer ſich haben könnte! — Allwiſſenheit, mithin Wiſſenſchaft! als wenn irgend etwas, das unſerm Wiſſen ähnlich ſieht, in einem ſolchen Weſen ſtattfinden könnte, irgend eine Mannigfaltigkeit darin zu ordnen und auf Einheit zu bringen wäre! — Güte, vollends Allgüte (die nicht einmal Güte ſeyn kann; denn wer Allen gut iſt, iſt Niemanden gut), als wenn von Liebe, Wohlwollen, in einem leidenſchaftsloſen, durchaus geiſtigen Weſen die Rede ſeyn könnte! — Selbſtbewußt-

ſeyn! als wenn ein einziges Weſen ſich von andern unterſcheiden, und ſich an oder in etwas außer ſich abſpiegeln könnte! — Seligkeit endlich! als wenn es nicht gegen die Natur eines ſolchen Weſens ſtritte, irgend eine Luſt zu empfinden, irgend eine Befriedigung zu fühlen! Lauter Anthropomorphismen! „Ihr denkt Euch," lächeln ſie, „Euern Gott, als einen unendlichen, nach Eurer beſten Einſicht vollendeten, vollkommenen Menſchen!" Es ſcheinen allerdings dieſe Vorwürfe der Materialiſten, Pantheiſten und Skeptiker gegründet zu ſeyn — und es läßt ſich nicht läugnen, daß jeder Monotheismus — hauptſächlich der chriſtliche, anthropomorphiſch ſey. Der philoſophiſche Chriſt, oder der chriſtliche Philoſoph, ſtellt ſich allerdings Gott als einen unendlichen, durchaus vollkommenen Menſchen vor — wenn er ſich dieſes Weſen aller Weſen vorſtellt; er ſchreibt dieſem Weſen alle höchſte und edelſte menſchliche Eigenſchaften — im unendlichen Grade — im von allen Schlacken gereinigten Ideale des an ſich Beſten, Bewunderungswürdigſten und Liebenswürdigſten zu — denkt ſich dieſes Weſen als Vater der Menſchen, Herrſcher der Welt, und Richter der verborgenen Thaten.

Allein, abgeſehen von der Ungereimtheit der Forderung von Menſchen, daß Menſchen anders als menſchlich philoſophiren ſollten — als könnte in einer nicht menſchlichen Sprache (denn darauf beläuft's ſich am Ende) philoſophirt werden — oder, als müßten alle edle, erhabne, würdige, ſchöne, liebliche Ausdrücke vorerſt aus der Sprache mit ihren Wurzeln gejätet werden, bevor ſich darin über das höchſte Weſen philoſophiren ließe — getrauen wir uns klar und einleuchtend machen zu können: daß die unerläßliche Bedingung einer auch nur verſtändlichen Philoſophie, geſchweige einer wahren, und vollends der einzig

wahren, die ſey, daß ſie durchaus anthropomorphiſch vorſtelle und darſtelle.

Zuerſt frage ich die Gegner des Anthropomorphismus: ob ſie irgend eine Vorſtellung, irgend einen Begriff, irgend eine Idee aufweiſen können, die nicht entweder ſinnlich, verſtändig, oder vernünftig — mithin entweder grob oder fein anthropomorphiſch wäre? In jeder Wiſſenſchaft nehmen ſie ihre Zuflucht zu anthropomorphiſchen Zeichen, Benennungen und Erklärungen; ſelbſt in derjenigen, deren ſtrenge Wahrheit und hinlängliche Evidenz ſie zugeben. „Macht es ſo klar und einleuchtend", ſagen ſie, „daß Gott ſey, als daß zwei und drei fünf machen, und daß zehn das doppelte von fünfe ſey, und wir ſind dann wiſſenſchaftlich zufrieden. Oder beweiſt uns die Eigenſchaften des höchſten Weſens, wie wir die Eigenſchaften des Cirkels beweiſen; und wir werden euch beitreten. Nur kommt uns mit keinen anthropomorphiſchen Vorſtellungen und Darſtellungen; denn dieſe können nur ſubjective Träumereien bewähren und dem Träumenden Wahrſcheinlichkeiten vorſpiegeln; aber nichts objectiv und an ſich wahr machen."

Ich antworte: 2 und 3 und 5 und 10 — Cirkel, Centrum und Peripherie ſind eben ſo anthropomorphiſche Vorſtellungen, als Perſönlichkeit, Freiheit, Verſtand Allwiſſenheit, Güte und Seligkeit. Ohne eure durchaus menſchlichen Hände würdet ihr nie anſchauliche Begriffe, weder vom 10, als das doppelte von 5, noch von 5, als die Hälfte von 10, noch von 2 und 3 als die Integranten von 5, erhalten haben. Sechs Finger ſtatt fünf an jeder Hand würde euch ein binariſches Duodezimal-Syſtem — aber immer nur ein menſchliches Zahlenſyſtem — ſo zu ſagen an die Hand gegeben haben. Ebenſo würde ſchwerlich, wenn ihr nicht den Daumen feſthalten könntet, während Ihr den Mittelfinger rings herum laufen laßt —

oder wenn ihr kein dieſem natürlichen nachahmendes Inſtrument gefunden oder erfunden hättet, der anſchauliche Begriff des Cirkels, des Mittelpunkts u. ſ. w. für euch entſtanden worden ſeyn — denn ohne irgend eine menſchliche Operation dabei, findet ihr in der ganzen Natur keinen Cirkel, keinen Mittelpunkt und kein einziges Verhältniß zwiſchen Beiden. Eure reinſte, von allem groben Anthropomorphismus wenigſtens gereinigte Wiſſenſchaft iſt die Algebra. In ihr ſind ſchlechterdings nur an ſich geiſt- und ſinn- und bedeutungsloſe Buchſtaben vorhanden. In ihr iſt keine Perſönlichkeit, keine Freiheit, kein Selbſtbewußtſeyn — geſchweige denn irgend etwas dem Gefühl oder dem Glauben, oder der Liebe ähnliches — kalt und trocken, und herzlos im höchſten Grade verfährt ſie blind, zufolge ihrer ſtrengen Nothwendigkeit, und weiß während ſie handelt nicht was ſie thut — ganz ſo, wie Ihr wollt, daß die wahre Philoſophie ſeyn und verfahren ſollte Ihr irrt aber ſehr, wenn ihr wähnt, ſie ſey nicht anthropomorphiſch Sie iſt umgekehrt ausſchließend anthropomorphiſch, anthropomorphiſch κατ'ἐξοχην. Denn ſie iſt durchaus, einzig und allein in der menſchlichen Sprachbildungsfähigkeit — in dem Vermögen allgemeine Zeichen für beſondere Mannigfaltigkeiten feſtzuſetzen — gegründet, und beſchäftigt ſich mit nichts als mit dem, menſchlichen Verſtande, dem ſie, durch ihre Kongruenz mit ſeiner Menſchlichkeit, einleuchtet.

Als Wiſſenſchaft (der Erfindung nach) iſt die Algebra alſo anthropomorphiſch. Als Kunſt (in der Ausübung — dem Verfahren nach) iſt ſie ſogar zoomorphiſch. Der Algebriſt verfährt inſtinktmäßig. Wie das Thier ſucht, vergleichend und verähnlichend, abſetzend und zuſetzend, gleichſetzend und ordnend an einem ihm unbekannten, das was es innerlich begehrt und nicht kennt, ſo er.

Anthropomorphisch muß jede Wissenschaft – zoomorphisch muß jede Kunst seyn.

Oder wollt Ihr, daß die Philosophie, elementarisch, die philosophische Kunst anorganisch sey? In welches Gebiet der Bilder, der Vergleichungen, der Anschauungen, der Vorstellungen wollt Ihr euch aus dem Gebiete der menschlichen flüchten? In's Gebiet des Uebervernünftigen und Unterſinnlichen etwa — mithin in's Gebiet des Unverständigen? Denn nur Unverstand kann die Brücke zwischen Uebervernünftigem und Unterſinnlichem bilden? Aber umsonst würdet Ihr euch in diese Gegenden flüchten; denn ihr würdet dort keine Sprache finden. Die Sprache ist anthropomorphisch, und eine nichtanthropomorphische Erkenntniß von Gott (würde euch auch eine solche unmittelbar von der Gottheit ſelber eingeflößt), müßte eine sprachlose seyn und bleiben.

Freilich kann der Mensch etwas viel würdigeres, vortrefflicheres, edleres und vollkommeneres, als sich — als seine Gattung — hienieden unter der Sonne ahnden und glauben; allein für's Wissen giebt es nun einmal unter dem einzigen Gott — unter der Sonne der Vernunft — nichts höheres. Eine vernünftige Phantaſie, ein verständiges Gefühl kann so gar im gesammten Weltall der Wesen nichts vollkommeneres ahnden, keine Gattung über der Menschengattung glauben. Das Ideal des Sinnes und des Herzens, wird immer ein Menschensohn — wie das Ideal der Vernunft der Gottmensch der Vater bleiben.

„Vater!" ruft ihr aus — und schlagt die Hände zusammen. „Als wenn das Urwesen die Wesen erzeugte!"

Ich antworte: Thierjungens haben einen Erzeuger — Menschenkinder nur haben einen Vater. Und wahrlich! weder Zeugung, noch Vorherdaseyn macht dem liebenden Sohne den Vater.

liebevoller Geber, Beschützer, Erhalter, Ernährer, Bestrafer und Belohner — das ist dem liebenden Sohne der Vater. Und meint ihr denn, es sey so durchaus unphilosophisch, Gott als solchen sich vorzustellen oder Andern darzustellen?

Der Mensch ist zwar dem Raume nach, aber nicht der Zeit nach, in der Mitte seines Daseyns gelagert.

* * *

Das Hier — auf der Erde — über derselben und unter der Sonne während des Tages — und über der Sonne unter dem Sirius etwa, während der Nacht — und über der Materie und unter Gott, während Tag und Nacht — sein Standpunkt im Raume mit seinem Oben und Unten — sein Körper mit den 5 Thoren nach Außen — entspricht dem Ideale seiner Vernunft. Er hat des Raumes innerlich und äußerlich genug, um alles sein räumliches zu ordnen — im Mittelpunkt des Unendlichen.

Sein Jetzt hingegen — in sich selber — sein Standpunkt in der Zeit, mit dessen Vorher und Nachher, seine Seele, mit der einzigen Doppelthür der Reflexion — entspricht so wenig dem Ideale seiner Vernunft, daß es derselben nur eine Grenze (und zwar die einzige im Unendlichen) darbietet. Jenes giebt ihm eine Sphäre, dies nur eine Schranke. Jenes eine unbegrenzte, dieses eine begrenzte Anschauung. Dort ist alles ohne Anfang und Ende — Hier ist nichts als nur Anfang und Ende — und Beide in einem Momente — das zwar keine Sphäre hat (keinen Umfang) — aber ein Centrum ohne Peripherie ist.

In diesem Moment ist aber jene unendliche, äußere Sphäre gleichsam eingeschlürft in eine andere innere Un-

endlichkeit — die Weltanschauung ist in eine Selbstanschauung verwandelt — im Grunde aber dieselbe (denn es bleibt eine ewige Wahrheit, daß der Mensch nicht mehr Object hat, als sein Subject fassen kann) es ist die Welt in nuce, das Universum in einer in sich selbst eingewickelten möglichen Erfahrung.

Ein dunkles Gefühl sagt aber dem über die Welt und sich selbst reflectirenden Denker, daß jenes unendliche Object, das den ganzen Raum erfüllte, sich unmittelbar von innigst her in sein innerstes Selbstbewußtseyn verbirgt (concentrirt), daß aber sein Selbst nur in einer Richtung aus diesem Centrum hervorstrahlt — mit andern Worten, daß in seinem geistigen Leben (Welt-Selbstanschauung und Selbst-Weltanschauung ist geistiges Leben) dasselbe Licht der Seele objectiv überall hereinleuchtet, und subjectiv innerhalb herausstrahlt; d. h. zugleich Ganzes und Theil des Lichts ist — Allicht und Einlicht — φῶς καὶ ἓν — Raum-Helle und Zeitlicht. Er fühlt in diesen Momenten des Sichselbstergreifens auf der That des Lebens daß sein Object-Sich grenzenlos durch sein Subject-Selbst begrenzt, und daß sein Subject-Selbst begrenzt sein Object-Sich erweitert — jenes anschauend, dieses wollend — jenes empfangend und leidend, dieses gebend und thätig. Des ersteren räumliches Esse und des letzteren zeitliches Esse wechseln in seinem Sum — die ursprüngliche Synthesis. Er hat nur Seyn — er kann ich bin nur sagen — in wiefern er sich Seyn! zuruft. Kraft dieses Zurufs nur erwacht er gleichsam aus der Betäubung seines Allseyns zum persönlichen Sichbewußtseyn. Sein wirkliches Daseyn, sein lebendes Selbstbewußtseyn, ist ein Handeln, ein Wollen, ein Gebieten, ein Streben, ein Lieben, ein Vorwärtsdringen in einer einzigen Richtung. Hier ist die ganze Kraft seines Seyns, ohne welche dasselbe weder

Bewußtſeyn noch Würde hätte. Aber dieſe Kraft, ob ſie gleich mit der geſammten Naturallmacht es aufnehmen kann — dieſer trotzt, und ſie beſiegt — iſt doch nur Kraft in einer Richtung, Strahl, Zeitkraft — wahre Cauſalität — und durch dieſelbe wird nur eine Reihe der Folgen in's Unendliche geſetzt. Zwar iſt mit dieſer zugleich das Allſeyn des geſammten Univerſums als Anſchauung gegeben (alles Licht iſt mit einem einzigen Strahl gegeben) aber als Unperſönliches, als Aeußeres, als Gegenſtand; und die Seele muß bei dem Reflex ihrer eigenen Synthesis ſich ſagen, daß ſie zwar Lebens-Strahl, aber nicht Lebens Sonne ſey — daß zwar ihre Peripherie überall, aber ihr Centrum nur in ihr (nicht überall, noch nirgends — was daſſelbe heißt) ſey.

Dieſes Gefühl der eigenen beſtimmenden, und dadurch beſtimmten einen Richtung des ἓν im eignen, unbeſtimmten, unendlichen πᾶν — das wahre Gefühl der Freiheit — kündigt der Seele ſchon an, daß ſie Einzelweſen ſey, und in dieſem wunderbaren Bewußtſeyn iſt Gottesoffenbarung — und Offenbarung zugleich einer Welt, die mehr als entwickelte Selbſtanſchauung eines Einzelweſens ſey, mehr als Folge einer einzelnen Cauſalität — einer Welt, die entwickelte Selbſtanſchauung der Sonne, welcher dieſes Einzelweſen entſtrahlt, iſt, die Folge aller Cauſalitäten in zahlloſen Reihen iſt — einer Welt aller Seelen, alles Lebens, wovon dieſe wollende, liebende Seele Theil iſt. Dies giebt nun ein Allſyſtem von Selbſtwelten und Weltſelbſten, von Freiheiten, von Urſachen, von Kräften — das mehr als Wollen in einer Richtung — Beſtimmen in einer Reihe — und Selbſt in einem Punkte vorausſetzt — ein Reich von Urſachen, die ſämmtlich ein haltendes und einigendes Princip bedürfen. Dies Princip nennt die Andacht (die über das in einer Reihe denkende Selbſtdenken ſich emporſchwingt) Gott — fühlt ihr

freies Wollen in dieſer Andacht ein freies Sollen und ihr zeitliches „Sey!“ einen Nachklang vom ewigen Werde!

Ich weiß nicht; aber es umgiebt mich auf dieſem Gipfel meines Selbſts eine Helle, eine mir und allem entſtrahlende Klarheit, worin ich fühle, daß das reinurſprüngliche des geſammten Lichts nicht in allen Einzelnen, ſondern in Einem Alleinigen zu ſuchen iſt. Und es dünkt mir, als hörte ich auf dieſer Höhe alle Freiheiten loſſingen: Preis, und Ehre, und Dank Ihm, dem wir entquillen! Wer rief uns, daß wir rufen konnen? Und welche von uns möchte alleine ſeyn? Macht, daß wir mehrere ſind — daß wir zu ihm hinaufblicken — Liebe — nicht unſre ganze Seligkeit? Wenn nichts als Freiheit wäre, nichts als Wollen, nichts als Selbſtſeyn — wo wäre Liebe? Und ohne Liebe — was wäre die Welt, was wären wir?

Wer ſich durchſchaut, wird Gott überall ſehen. Es hülfe dem Menſchen nicht, wenn er die ganze Welt durchblickte, er würde keinen Gott finden. Nur durch das einzige Glas ſeines Selbſtbewußtſeyns wird er Ihn entdecken konnen; aber dies Glas muß rein ſeyn — durchſichtig — ſonſt ſieht er nur ſich, und ſtirbt der Wahrheit.

Von dieſer höchſten Höhe (worauf der Menſch durch Sich den Schöpfer erblickt hat) herab, fallen alle Erſcheinungen weg, und das Weltall wird demſelben Sonnblick durchſichtig — d. h. wird erkannt als unendlich vielfaches und mannigfaltiges Licht und Leben, lauter Licht und Leben — nicht mehr Fülle des Raums, ſondern Fülle des Bewußtſeyns in ewiger Entwickelung der Zeit — oder vielmehr der Zeiten. Was Materie dort unten erſchien, verklärt ſich hier als Geiſt — Caſus, Copula, zugleich der Seelen — der Selbſte — der Kräfte — der Einzelweſen. Jedes Atom iſt hier eine lebende Seele —

das latente Licht frei in allen Graden der Unendlichkeit zwiſchen dem höchſten unter Gott und dem tiefſten über dem Nichts. Hier werden anerkannt die Monaden Leibnizens, die Ideen Platos, die Modificationen Spinozas, die Göttlichen Dinge (Dinge an ſich) Jacobis. Jeder Theil dieſes unendlichen Ganzen iſt ein an ſich leben, Keim höheres Lebens, geiſtig in irgend einem Grade ſeyend, aber unten materiell in irgend einem Grade erſcheinend, weil jeder, vom unterſten bis zum oberſten nur **werdend** iſt, ſelbſtwerdendes Nichtſelbſt — vom ſollenden Wollen bis zum wollenden Sollen — iſt.

Ueber Zeit und Raum.

Die Zeit hat drei ſonderbare Abmeſſungen: die Vergangenheit — die Gegenwart — und die Zukunft. Ich möchte die erſte die Länge — die mittlere die Dicke — und die letzte die Breite nennen. Ich nenne ſie ſonderbar, weil ſie nicht, wie dieſe des Raums, einander adäquat ſind. Denn wenn auch die Zukunft der Vergangenheit gleich gedacht werden könnte, kann doch die Gegenwart unmöglich weder der einen noch der andern gleich geſetzt werden. Es giebt alſo keinen Zeit-Cubus — auch nicht einmal eine Zeit-Kugel

An ſich müſſen indeſſen Zeit und Raum nothwendig — auch in ihren Dimenſionen mit einander congruiren. Alles Nacheinander und alles Nebeneinander muß einen ewigen und unendlichen In- und Auſſereinander-Globus

bilden. Denn das Univerſum iſt gerade ein aus allen erfüllten Zeiten und Räumen beſtehender Globus. Die Urſache des Unterſchieds kann alſo nicht objectiv, ſondern muß ganz ſubjectiv — und eine bloß nothwendige Täuſchung ſeyn.

Der Unterſchied iſt dieſer. Länge und Breite laſſen ſich in einem erfüllten Raume nicht ohne beide verbindende Dicke (Höhe oder Tiefe) denken; ſo auch Vergangenheit und Zukunft in einer erfüllten Zeit, nicht ohne beide verknüpfende Gegenwart; allein das verbindende im erſteren iſt eine Größe, die vermehrt oder vermindert werden kann — das Verbindende im letztern hingegen eine Größe, die weder vermehrt, noch vermindert werden kann. Oder mit andern Worten, es iſt ein Proportionalverhältniß zwiſchen den Dimenſionen der Länge, Dicke und Breite, woran die mittlere (die Dicke) theilnimmt; das Verhältniß zwiſchen den Dimenſionen der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft iſt nicht proportional — inwiefern die Gegenwart ohne alle Proportion mit den beiden andern befunden wird.

Es ſcheint hieraus zu folgen, daß die Zeit nicht ſo wie der Raum nach allen Dimenſionen gefüllt ſeyn könne — daß die Mitte derſelben nämlich immer leer bleiben müſſe. Nun iſt aber eine Raumerfüllung der Länge und Breite nach, welcher die der Höhe oder Tiefe (der Dicke) fehlte, eine Unmöglichkeit — mithin ſcheint eine Zeiterfüllung der Vergangenheit und Zukunft nach, der die der Gegenwart fehlte, ebenfalls was unmögliches zu ſeyn. Der gemeinſchaftliche Meſſer Beider, ſowohl der Zeit als des Raums in der Vorſtellung, iſt die Linie. Nun iſt die Länge im Raum einer Linie, die Breite einer Linie, und die Höhe oder Tiefe ebenfalls einer Linie gleich. Die Vergangenheit in der Zeit iſt zwar auch einer Linie — allein die Gegenwart iſt keiner Linie, iſt

nur einem Punkte gleich. Augenblick, Zeitmoment, untheilbares Jetzt.

Alles Endliche — alles Zeitliche und Räumliche — iſt in's Unendliche theilbar; denn alles Endliche hat eine Größe, was Größe hat, hat Theile, wovon der kleinſte wieder eine Größe iſt — mithin vermehrt oder vermindert — werden kann. Ein Punkt im Raume würde alſo nichts räumliches enthalten können. Ein Moment (ein Punkt in der Zeit) kann aber aus demſelben Grunde nichts Zeitliches enthalten. Es iſt klar, daß ein Raumpunkt, ohne alle Ausdehnung, kein Nebeneinander (denn dies würde wenigſtens zwei Punkte erfordern) enthalten könne — es iſt aber ebenſo klar, daß kein Zeitpunkt (Moment, ohne alle Folge oder Reihe) kein Nacheinander (denn dies würde wenigſtens zwei Momente erfordern) enthalten könne.

Die drei Raumerfüllungen nenne ich Rechts und links-Nebeneinander — Ueber- und Untereinander und Vorn- und Hintereinander — Erſteres was die Breite, das Zweite was die Höhe und Tiefe, und das Dritte was die Länge einnimmt. Die Zeiterfüllungen muß ich Voreinander — Nacheinander und Mitteleinander nennen. Nun korreſpondirt zwar das Voreinander adäquat dem Vorn- und Hintereinander — das Nacheinander dem Nebeneinander, und das Mitteleinander dem Ueber- und Untereinander. Aber wie findet dieſes Mitteleinander — da Einander Mehreres enthält — in der Gegenwart Zeit? Wie kann es ſich, es mag ſo klein ſeyn wie es wolle — mit doch immer einiger Zeitgröße — zwiſchen dem Voreinander und Nacheinander eindrängen, ohne ganz ſein Einander zu verlieren?

Es dünkt mir nicht unintereſſant, dieſer Incongruenz nachzuſpüren — und, wo möglich, durch Nachforſchung

einer von Kant zu leicht abgefertigten Theorie von Raum und Zeit auf den Grund zu kommen.

Zwar iſt es, ſo viel ich weiß, noch keinem Philoſoph eingefallen, eine Schwierigkeit in dieſem Miſsverhältniß zwiſchen den Ideen von Raum und Zeit zu finden — da es bis jetzt keinem eingefallen iſt, ihr durchgängiges Verhältniß zu einander, als urſprüngliche Vernunftidee, anders als höchſt einſeitig zu beachten. Wenn einer es gethan, iſt es mir wenigſtens unbekannt. So viel weiß ich nur, daß keiner der berühmten Forſcher dieſe zwei Ideen von der Seite betrachtet haben, wovon ich ſie in dieſer Prüfung betrachte; denn es würde mir ſonſt nicht entgangen ſeyn.

Der Grund des Miſsverhältniſſes liegt im nothwendigen Anthropomorphiſiren des vorſtellenden Vernünftlers — oder vernünftelnden Vorſtellers.

Die Enge der Gegenwart, die nur ein Punkt iſt, erlaubt dem Philoſophen allerdings keine Conſtruction — oder höchſtens eine höchſt unvollſtändige — der Gedanken; und ſeine Darſtellung, wie ſeine Vorſtellung, wird immer mehr einer Erzählung als einem Gemälde ähnlich ſehen. Er hat keine bleibende Anſchauungen — obgleich ihm ſo gewiß Vermögen des Anſchauens, als Vernunft, die nichts als dieſes Vermögen ſelber, verliehen iſt — allein wenn er auch mitunter in ſehr hellen Momenten dergleichen, ſeinen Ideen ganz gemäße hat, ſo kann er ſie doch nicht in ihrer Totalität feſthalten, ſondern muß ſie nach und nach durch Beſinnung ausſtückeln — wodurch oft was ganz anderes herauskömmt. Das Beſte entſchlüpft gemeiniglich auf dem Wege zwiſchen dem innern Auge und dem äußern Papier. O! wie oft habe ich, wenn ein großer Gedanke mit einmal meine Andacht

aufklärte ausgerufen: Himmel! könnte nur dieser Augenblick drei Augenblicke dauern! Mit dem Ausruf war aber schon der Augenblick weg.

Es mag nun aber mit diesem Mißverhältniß zwischen dem Jetzt und dem Hier — oder zwischen der Zeitfülle und der Raumfülle, beschaffen seyn wie ihm wolle — der Sache ist nun einmal hienieden nicht abzuhelfen — und jeder Denker muß geduldig mit der ihm verliehenen Zeitbedingung seiner Gedanken vorlieb nehmen. Wenn er aber die Sache selber nicht ändern kann, so kann er wenigstens, wenn sie ihm klar geworden ist, die aus jenem Mißverhältniß herrührenden Mißverständnisse, Täuschungen und Irrthümer aufklären und zum Theil heben.

Beim Nachspüren jenes Mißverhältnisses habe ich eigentlich viel mehr gefunden, als ich suchte. Ich suchte nämlich nichts als den Grund einer einzelnen subjectiven Täuschung — und ich fand — eine mir wenigstens neue, ganze Theorie von Raum und Zeit. Sie möge nun auch nur die Anzahl der bisherigen falschen vermehren — wenn es wahr ist, daß keine noch so irrige, wenn nur wahrhaft gedachte neue Ansicht irgend eines wichtigen Moments in der Philosophie, nicht ohne Nutzen für folgende Wahrheitesucher sey — wäre es auch nur dadurch, daß sie sich damit einen neuen Irrweg selbst ersparen können — wird sie auch nicht ohne allen Werth seyn.

Raum und Zeit ist an sich Eins und Ebendasselbe, und zwar das einzige Eins und Ebendasselbe: **Seyn**; und dieses Seyn ist also ein Ebendasselbe: **Nichts** — als Eins aber im Ebendemselben **Gott**. Denkt Euch jedes Etwas, Alles bis auf das Licht und den Aether, weg — was bleibt Euch in Eurem Denken übrig? Nichts! Wie nennt Ihr dieses Nichts mit einem andern Worte Eurer an dasselbe sagendem reichen philosophischen Sprache? Nicht-Daseyn!

Vortrefflich! Wie nennt ihr aber ein Seyn, das nicht eben da iſt? Seyn! Wie würdet ihr aber ein Seyn nennen, das eben kein Werden iſt? Auch Seyn! Ihr unterſcheidet alſo doch ein doppeltes im Seyn — in dem Seyn wovon alles erſcheinende abſtrahirt worden — und wie nennt Ihr dieſes dritte? Raum und Zeit! Natürlich! Raum iſt Nicht-Daſeyn — und Zeit iſt Nicht-Werden. Was aber weder da iſt, noch wird, iſt Nichts. Es iſt aber ein Nichts, das Seyn iſt. Es dürfte alſo wohl dieſes Nichts etwas mehr als Alles bedeuten — und wahrlich, ich ſage Euch: Es iſt nichts anderes, nichts mehr noch weniger, als Gott. Wo die Welt anfängt, und wo die Welt endet, wenn Alles beginnt, und wenn Alles endet, während Jedes war, und jetzt iſt und wird, iſt nichts als Er. — Seyn dem Sehenden, Nichts dem Blinden, Raum und Zeit dem bloßen Grübler.

In Ihm athmen und leben und ſind wir, und können ſo wenig aus dem objectiven Seyn, wie aus dem ſubjectiven Nichts — ſo wenig aus ſeinen Armen, wie aus dem Raum und der Zeit, womit Er uns umfängt, fallen.

Aphorismen zur Beſtimmung der Begriffe von Raum, Zeit und Zahl.

Raum, Zeit und Zahl iſt die höchſte denkbare, begreifliche Ordnung der Dinge, die einzige für den Verſtand gültige nothwendige Urſynthesis — unter welcher und durch welche alle ſinnliche Synthesen beſtimmt werden. Sie iſt über alle Subjectivität, Objectivität und Formalität erhaben; denn alles Subjective, Objective und For-

male entſpringt und gehorcht ihrem Geſetz, das von jedem weniger allgemeinen in der Natur der Dinge vorausgeſetzt wird, und ſich darauf bezieht. Nicht umgekehrt. Raum, Zeit und Zahl entſpringen keiner über die übrige denkbaren Dreiheit — gehorchen keiner ſolchen — und ſetzen keine ſolche voraus — denn es läßt ſich über Raum, Zeit und Zahl nichts Unterſcheidbares denken — als die reine metaphyſiſche Dreiheit ſelber, von welcher Raum und Zeit und Zahl, der erſte begreifliche Ausdruck, die verſtandesfällige Offenbarung iſt *).

Raum iſt ſchlechterdings keine der Sinnlichkeit gehörige Anſchauung (denn alle ſinnlichen Anſchauungen ſind im Raume) noch auch Form der Sinnlichkeit (denn alle Formen ſind im Raume — noch auch (nach Leibnitz) ein reiner Verſtandesbegriff von Verhältniſſen überhaupt, denn nur die Mannigfaltigkeiten im Raume laſſen ſich begreifen, und von bloßen Verhältniſſen kann es keinen Begriff geben — Raum iſt eine Idee, nicht der bloßen reinen, ſondern der durch Verſtand begründeten und durch Sinnlichkeit bedingten Vernunft: Die allſeitige Form des objectiven Weltalls, inwiefern es als Nebeneinander der Vernunft ſich offenbart.

Zeit iſt, als Ewigkeit, die zweite Idee derſelben Vernunft, iſt die einſeitige ſubjective Form des Weltalls, inwiefern es ſich als Nacheinanderſeyn der Vernunft offenbart.

Zahl, als Einzelnheit, die dritte Idee der Vernunft, iſt die vielſeitige ſubſtanzielle Form des Weltalls, inwiefern es ſich als Auſſereinander der Vernunft offenbart.

*) „Gott ſprach: Es werde Licht!“ Raum, Zeit und Zahl waren ſemit von Ewigkeit zur Ewigkeit da; denn der Einzige ſpricht überall, ewig, zu Allen.

Es ist unbegreiflich, daß Spinoza bei seiner Unterscheidung der Allheit der einzigen unendlichen Substanz in Denken und Ausdehnung, das unum & omne, die Unmöglichkeit nicht eingesehen hat, sie beide ohne ein drittes zu vereinigen. Er scheint nur die Erfüllung der Zeit durch Gedanken, und die Erfüllung des Raumes durch Gedachtes vor Augen gehabt zu haben, ohne sich um die Erfüllung des dritten, den beiden in einer vollendeteren Abstraction zu Grunde liegenden, zu bekümmern. Wenn Denken ist — und Ausdehnung ist, so ist Zweiheit. Wenn Zeit ist — und wenn Raum ist, so sind wenigstens zwei, mithin Zahl. Denn 1 + 1 machen 2. Und 1 + 1 = 2 ist, wenn die Einheit, die doch von der Zweiheit unterschieden, zusammen genommen wird, schon eine Zahl. — Zu dieser höchsten Abstraction stieg Pythagoras hinauf und setzte mit Recht die Zahl an die Spitze des Denkens und der Ausdehnung, als in deren Sphäre allein die Monas und die Duas dargestellt und vorgestellt werden konnte. Wenn die Zahl nicht beiden innewohnend wäre, so ließen sich ja weder Attributa, noch Modi in ihnen denken; nicht einmal attributum et modus. Denn substantia cum attributo et modo ist schon Dreiheit. Die Idee der Zahl ist gleich nothwendig und a priori mit der Idee von Zeit und der Idee vom Raum, nach völliger Abstraction von allem Denkbaren und Sinnenfälligen, und wenn die beiden letztern (wie Kant behauptet) auch wirklich bloße Formen unserer Sinnlichkeit wären, fehlte ihnen die dritte: die Zahl, die wenigstens eine durchaus ursprüngliche Form sowohl unserer innern als äußern Sinnlichkeit. Omnia licet in numero ponere et metiendo. Mit numero fängt der Spruch ganz richtig an.

Daß weder Veränderung noch Bewegung ein drittes Element zur transscendentalen Aesthetik

ewe Kant die Grundlage der Erfahrung nennt) abgeben könne, ist richtig; denn sowohl Veränderung als Bewegung beziehen sich auf etwas tief unter Zeit und Raum stehendes, sind höchst allgemeine Begriffe, aber doch keine Elementar-Begriffe. Aber daß er Zahl nicht wenigstens zum Range eines Elements oder einer Form unsrer subjektiven Anschauungsweise erhoben hat, daß er diese nothwendige Form für alle menschliche Möglichkeit der Erfahrung völlig vergißt, ist dem mathematischen Philosophen wenigstens nicht zu verzeihen. Pythagoras, wie gesagt, hielt sie für die allerwichtigste, und ihre Uebergehung muß doch nicht so ganz zu verachten seyn, da er mittelst derselben so viel in der Mathematik, Physik und Ethik ausrichtete.

Wir haben erörtert, was diese untrennbare Dreiheit in ihrem Unterschiede für uns und jedes unterscheidende Vernunftwesen ist. Was ist sie nun in ihrem Zusammenhang, in welchem sie für Gott Einerleiheit, ja Einheit und vielleicht sogar, trotz der uns und dem höchsten Endlichen einleuchtenden Allheit, Einzelheit ist? Was ist diese mathematisch wahre Unendlichkeit an sich? Was muß sie seyn, wenn ihre Dreiheit als nothwendiges, allgemeinstes, so bestimmtes Weltgesetz, von uns anerkannt wird. Ist sie etwa Nichts, das absolute Nichts, da sie gewiß weder Etwas noch Alles ist — das Nichts, aus welchem Gott die Welt schuf? Aber im Nichts ist nichts zu unterscheiden — Nichts hat keine Merkmale — absolutes Nichts (wenn sich auch ein solcher Ungedanke denken oder auch nur vernünftig phantasiren ließe) kann unmöglich allgemeines Gesetz für Alles werden. Ist sie denn, da sie nicht Etwas, nicht Alles, und auch nicht Nichts, weder die Hyle noch das Pleroma, weder

der dunkle Urgrund, noch der verborgene Ungrund, noch der geheimnißvolle Abgrund ist, woraus, worin und wodurch selbst die differentiellsten Indifferentisten und Idealisten alles entstehen lassen, etwa Gott, der Geist, oder das Geistige selber?

Die Trias von Zeit, Raum und Zahl ist, in ihrer nothwendigen ursprünglichen Uebereinstimmung, die Grundform der Schöpfung, und somit in ihrem Unterschiede das ewige Gesetz des Weltalls — wie Liebe, Licht und Leben, die in Zahl, Raum und Zeit sich offenbarende Fulguration des Schöpfers: die jedem Gefühl, Gedanken und Sinn einleuchtende Allgüte, Allweisheit und Allmacht Desselben ist.

Demnach Grundform der Schöpfung:

Zahl — Raum — Zeit

gegründet in

Liebe — Licht — und Leben,

als die dem

Begehrungs-, dem Erkenntniß- und dem Empfindungsvermögen einleuchtende

Allgüte — Allweisheit — und Allmacht;

als die dreifaltige

Einheit — Allgegenwart — und Ewigkeit

in der

urbestimmenden — urbildenden — und urbelebenden

Fulguration

des

Einzigen — urwahren — heiligen Schöpfers.

Alle erschaffene, mithin endliche Wesen, sind von Ewigkeit her, der Zahl nach: Einzelwesen, dem Raum nach: Objecte — der Zeit nach Subjecte.

Subjectivität ist nichts als Zeitbewußtseyn — Objectivität Raumbewußtseyn — Einzelheit: Zahlbewußtseyn.

Rein ursprünglich ist die Objectivität, als das Raumbewußtseyn, das eigentliche Weltbewußtseyn — die Subjectivität, als das Zeitbewußtseyn, das eigentliche Selbstbewußtseyn — und das Zahlbewußtseyn (worin die Idee der Einheit) das Gottbewußtseyn. So war es vor dem Mißbrauch der Freiheit der einzelnen Zeit- und Raumwesen — aber so blieb es leider nicht. Die Attraction und Revulsion des Selbstbewußtseyns und Weltbewußtseyns bekämpfte und besiegte in Vielen die Impulsion des Gottbewußtseyns — das einmal beseitigt, oder verschwunden, nach langem dualistischem Streit des erstern mit dem zweiten, endlich das bloße Selbstbewußtseyn an die Herrscherstelle als Sieger treten sah.

So wurde das nur entstehende und vergehende, momentane, punktliche Ich, nach Tilgung alles Raums und aller Zahl — in dessen eingebildeter Selbstproduction, als sey dessen Jetzt die Urquelle alles Ehmals und Nachhers — als sey dessen Punkt der Urmittelpunkt alles Neben- und Umeinander — als sey dessen kleinstmöglicher Zähler der größtmögliche Nenner — auf den Thron Gottes gesetzt. — Und die Wahrheit, die göttliche Offenbarung dem ersten Menschen war, wurde so dem letzten Selbstspeculation, Ichlehre, und consequent, wie das Ich in seiner nichtigen Tiefe, ohne andere Nahrung als die eigene Nichtigkeit, schwelt: Identitätslehre, Indifferenzlehre, Selbstpantheismus, positiver und negativer (nicht bloß privativer) Atheismus, empörender, als aller bisheriger Atheismus, eigentlicher Antitheismus.

Der neueste Aristoteles, der unsterbliche Kant, ist unstreitig (obgleich unbewußt) der eigentliche Großvater dieser gegengöttlichen Autologie des reinen und bloßen Selbstbewußtseyns; denn geständlich erzeugte er den dabei nicht bewußtlosen Fichte, der wiederum, obgleich ungeständlich, den allbewußten Schelling, welcher alle andern erzeugt, erzeugte. Und zwar ist Kant der Urvater dieser im wesentlichen schlechthin neuen Lehre — nicht durch seine Theorie von den Erscheinungen und dem Ding oder den Dingen an sich (denn diese ist so alt, wie die Philosophie) noch durch seine etwas neuere Spaltung der Vernunft in theoretische und praktische — noch durch seine aristotelische und scholastische Eintheilung der Begriffe als Kategorien, denen die Ideen (mithin die Vernunft dem Verstande) gehorchen müssen — sondern durch seine schlechterdings nagelneue Theorie von Raum und Zeit, als bloße Formen der individuellen Anschauung, des innern Selbstbewußtseyns. Da er nun den Focus desselben Ich genannt hatte, so faßte Fichte dieses als den allerdings alleinigen Mittel- und Haltpunkt seiner übrigens als System völlig losen, unzusammenhängenden, sich widersprechenden Kritik auf, und entwickelte aus diesem Kern alles das übrige mit strenger Consequenz. Nun entstand eine völlig reine Subjectivitätslehre — wie die Welt schon eine auf ihre Weise eben so consequente Objectivitätslehre in Spinozas System hatte. Das freie Selbstbewußtseyn in Fichte hatte sich wenig oder gar nicht um das Weltbewußtseyn bekümmert. Das nothwendige Weltbewußtseyn in Spinoza noch viel weniger um das Selbstbewußtseyn. Schelling fand, weil er mehr Dichter als Philosoph war, in sich beides, ohne das mindeste von dem Trennen, das die beiden andern ebenfalls beseitigt oder vergessen, zu spüren, und schuf aus einem wahren Nichts (aus dem Einander-

aufheben beider — aus dem abſoluten Widerſpruch zwiſchen Ich und Nicht-Ich — zwiſchen Freiheit und Nothwendigkeit — zwiſchen Eins, das Alles iſt — und Alles, das Eins iſt — ein funkelneues Nichts — unter dem Namen des Abſoluten, das heißt der Identität und Indifferenz im ſich ſelbſt producirenden Subject-Object. Fichte war in Anſehen der Benennung ſeiner Lehre aufrichtiger und ehrlicher als Spinoza und Schelling — er nannte ſie ſchlechtweg Ich-Lehre, ſo daß die Jünger wiſſen konnten, woran ſie ſich zu halten hatten; Spinoza aber benannte die ſeine Gottlehre oder Ethik — und Schelling die ſeine Lehre vom Abſoluten — beide nach Art der Etymologen, die a non lucendo lucus herausbringen.

Der allgemeine Begriff Menſch, Menſchengattung, Menſchenart, Menſchengeſchlecht, Menſchheit, worunter die weniger allgemeinen Begriffe: Europäer — Deutſche — Sachſen — Hamburger, z. B. oder kultivirte Völker — Künſtler — Dichter — Epigrammatiſten u. ſ. w. in allen verſchiedenen Claſſen, Fächern und Abtheilungen enthalten ſind, bis zu den letzten Zählern unter allen Nennern der Individuen, — iſt er ein bloß aus Coexiſtenzen geſchöpfter Begriff? oder, beſtimmter: reichen alle coexiſtirende Individuen hin, ihn zu bilden? Oder noch anders: Iſt ſein Umfang ein räumlicher, und liegen alle die Beſonderheiten und Verſchiedenheiten, wovon, um zu ihm zu gelangen, abſtrahirt worden iſt, neben einander?

Muß nicht, um zum reinen und zugleich vollſtändigen Begriff der Menſchheit *) zu gelangen, eben ſo gut

*) Die ganze geſammte jetztlebende Menſchheit iſt keine Einheit, keine Allheit, keine vollſtändige Allgemeinheit — mithin keine Menſchheit. Die Menſchheit exiſtirt nicht bloß im Raume.

von Indianern, Aegyptern, Griechen und Gothen, als von Teutſchen, Franzoſen, Engländern und Dänen — eben ſo gut von den Vätern als von den Brüdern abgeſehen (mithin dieſe in Betrachtung gezogen) werden?

Bleiben wir bei dem Individuum Cajus ſtehen. In jedem Individuum liegt im Kleinen die ganze Gattung (in potentia) der Natur nach, und jeder einzelne Menſch muß eine mögliche einzelne Menſchheit ſeyn — ſonſt würde keine geſammte Menſchheit als Einheit gedacht werden können. Iſt nun Cajus Menſch in irgend einem fixirten Zeitmoment? Erſchöpfen die Merkmale des Greiſes, des Jünglings, des Kindes den Begriff des Menſchen? Die Merkmale des Mannes etwa? Was heißt das anders als Reife? Iſt aber Reife ein Raumbegriff?

Der Begriff der Menſchheit iſt alſo nicht bloß ein aus Miteinanderſeyn, ſondern aus Nacheinanderſeyn zuſammengeſetzter Begriff. Die zwei Dimenſionen ſeiner Fläche (Umfang im Raume) ſind bekannt — die Dimenſion ſeiner Tiefe (Zeitinhalt — Dichtigkeit) aber unbekannt.

Dieß heißt nun mit andern Worten: Der Menſch iſt kein erſchöpfter, vollendeter, ſondern ein ſich noch immer fortbildender Allgemeinbegriff, eine werdende Idee. Vollendet iſt ſie nur (wie das Weltall) im Werde des Schöpfers; unvollendet, ſo lange Raum und Zeit nicht ineinander fallen und einander decken, im Werden der Schöpfung.

Sollte es aber nicht mit allen Totalbegriffen die nämliche Bewandniß haben?

Bedenken die Phyſiker zumal hinlänglich, daß ſie mit lauter werdenden Weſen zu thun haben?

Der Raum iſt gleichſam ein Körper der Zeitſeele; oder Zeit und Raum verhalten ſich zu einander, wie innere Wirkſamkeit und äußeres Werk. Die Zeit iſt die Schnecke im Gehäuſe — Mikromegas. Der Menſch im Großen = Makranthropos = Zeit und Raum — Organismus = Natur = Weltall; jede Kraft zeitlich — jede Maſſe räumlich. Was iſt aber das Erſte? Das, worin Erſtes iſt. Was iſt Erſtes und Letztes in Süd und Nord, Oſt und Weſt? Welche Seite im gleichwinklichten Triangel iſt die erſte? Ziehe ſie! — Die zuerſtgezogene — dieſe ſpielte aber in der Zeit, bevor ſie im Raume exiſtirte. Denn im Ziehenden, nicht im Gezogenen liegt der Anfang.

Zeit ohne Raum läßt ſich denken, ſo hingegen nicht Raum ohne Zeit. Ein zeitloſer Ort wäre ein Da, das nicht da wäre. Zeitleſer Raum ein Nichts überall — ein Ueberallnichtſeyn. Raum ohne Zeit iſt ein Modus ohne Modalität; denn bloßer Raum iſt nicht modifizirbar. Grenze ohne Begrenztes. Nicht durch den Raum, nur durch die Zeit entſtehen Körper. Denn nur durch Bewegung entſtehen ſie — und jede Bewegung iſt = Zeit, wie jede Ruhe = Raum. Ruhe iſt nichts als Grenze der Bewegung. Raum iſt Grenze der Zeit. — Præsentia — Präſens ohne Präteritum und Futurum — iſt Zeitpunkt. In dieſem Minimum der Zeit iſt indeſſen der ganze Raum.

Zeit iſt ja nicht Dauer des Theils; ſondern Dauer des Ganzen — wie der Raum nicht Atomplatz, ſondern Weltraum iſt, ſo iſt die Zeit nicht Ephemerenaugenblick, ſondern Welt-Zeit. Sie iſt die begrenzende

Sphäre des Denkenden, wie der Raum die begrenzende Sphäre des denkbaren Universums. Außer oder neben oder nach einander können diese Sphären nicht gedacht werden. Denn denken wir sie außereinander, müssen sie getrennt (nicht bloß unterschieden) werden. Welcher Gedanke kann aber Zeit vom Raum, jetzt vom hier trennen? Denken wir sie *neben* einander — so sind sie beide *räumlich* — denken wir sie *nach* einander — so sind sie beide *zeitlich* — und wir verwechseln sie, statt sie zu unterscheiden. Es bleibt also nichts übrig, als sie, wie zwei Sphären, in einander zu denken. Welche ist nun die größere? Offenbar die Zeit (in ihrer Vollendung gedacht), da jede Dimension des Raumes ja in ihr konstruirt wird — und die Endlosigkeit des letzteren nur in der Unendlichkeit der erstern gedacht werden kann.

Der Raum hat alle Dimensionen in seinem kleinsten Theil — das heißt ihre Richtungen; die Verlängerungen in's Unendliche derselben gehören ja einzig und allein der Zeit. Wächst denn etwa nicht alles im Universum? und giebt es eine Größe, die nicht erwachsen wäre? eine Raumgröße, die nicht Ausdehnung wäre? Wie würde sich je der Raum außerhalb der Zeit, und ohne die Zeit erweitern können. Relativer Raum und relative Zeit können mit einander zusammenfallen und sich gleichsam decken, aber absoluter Raum und absolute Zeit (oder die höchsten allgemeinsten Begriffe von beiden) nie. Oder, unter einem faßlichen Bilde: Das Weltall, als Erfüllung des Raums bildet das Polygon. Das Weltall, als Fülle der Zeit, den Cirkel des Universums. Wir denken in der Zeit und empfinden im Raume — den geometrischen Fuß auf der starren Erde, den logischen Kopf in der fließenden Luft.

Einer der höchsten Vernunftbegriffe von Gott ist der: Dem Zeit und Raum Eins sind. Uns Erschaffenen

werden ſie in aller räumlichen Ewigkeit, in aller zeitlichen Unendlichkeit zwei bleiben — wie Geiſt und Materie uns ewig zweierlei bleiben werden. Das Höchſte, wozu wir gelangen können, iſt zu ihrer Unterſcheidung, d. h. ihre Scheidung unter einem noch höheren: nämlich, Werde! und in einem zuſammenfaſſenden: Werden. Als Gott Werde! ſprach, ward's. Eine ſeine Urkraft entblitzende Allkraft, theilte ſich als Werden in zeitliche Einwirkung und räumliche Ausdehnung — in ein Inneres und Aeußeres des Alls.

Anmerkung.

Man vergeſſe nicht, daß, wenn wir von Zeit und Raum als Weſen ſprechen, wir darunter verſtehen, was in ihrer Sphäre liegt. Denn außer demſelben, an und für ſich betrachtet, ſind ſie ja nur Grenzen.

Das vom Raum Begrenzte nennen wir Materie, das von der Zeit Begrenzte nennen wir Geiſt.

Die Frage iſt: Iſt Bewegung nichts als Erſcheinung? Giebt es keine Bewegung über der Erſcheinung? Iſt Bewegung kein Charakter des Weſens der Dinge — ſondern nur ein Merkmal, oder ein Charakter des Außerweſentlichen? Und wenn dies iſt, wenn Bewegung nichts als Veränderung iſt (Ortwechſel), mithin ſcheinbare Bewegung, giebt es keine bewegende Kraft? giebt es keine, als die der Materie? iſt das Bewegende ſelbſt wiederum nur Erſcheinung? Mit andern Worten: Beſtimmt Gott, deſſen urſprüngliche Einheit an ſich die Verſchiedenheit mittelſt der Einerleiheit, die Mannigfaltigkeit mittelſt der Einzelheit — die Materie mittelſt der Natur beſtimmt — beſtimmt Er, der Einzige, der die Ausdehnung durch den Raum — die Veränderung durch die Zeit beſtimmt, den Wechſel im Ausgedehnten und Ver-

änderlichen unmittelbar? Die erſcheinende Bewegung wäre demnach eine unmittelbare Offenbarung Gottes? Ich glaubte, daß Denken allein ſey eine unmittelbare Offenbarung Gottes — und daß die Bewegung ſich ſo gut wie Ausdehnung und Veränderung denken laſſen müßte.

Der Zuſammenhang der Urſächlichkeit im Weſen der Dinge mit Raum und Zeit, ohne weiteres, kann keine Natur als wirkende Urſache — kann nur Natur als Urſache, geben — wenn Raum und Zeit keinen Zuſammenhang haben — in welchem ſich die Urſächlichkeit denſelben anſchließen kann. Dieſer Zuſammenhang iſt Beharrlichkeit der Beſchaffenheit. Der Zuſammenhang der Urſächlichkeit im Weſen der Dinge mit der Beharrlichkeit der Beſchaffenheit iſt die Natur als wirkende Urſache. (Causa efficiens.)

Der Zuſammenhang der Subſtanzialität im Weſen der Dinge mit der qualitativen Einheit oder Einerleiheit iſt die Natur als die Beſchaffenheit des Beharrlichen. (Attributum Substantiæ.)

Der Kantiſche Begriff von Bewegung iſt ſehr verworren, und nach meinem Dafürhalten, an Fruchtbarkeit, wie an Beſtimmtheit tief unter dem Ariſtoteliſchen, der zwar nicht völlig klar, aber doch frei von abſolutem Widerſpruch iſt.

Der Kantiſche Begriff von Bewegung nämlich iſt der mathematiſche: Ortveränderung in der Zeit. Dieſe iſt nun allerdings **eine** Wirkung der Bewegung; aber weit entfernt den Begriff der bewegenden Kraft zu erſchöpfen, erſchöpft ſie nicht einmal den Begriff der Aeußerung derſelben, Bewegung, als ſolche, im bloß Beweglichen. An Zeitveränderung in dem

Ort ſcheint Kant gar nicht gedacht zu haben, als zweite eben ſo nothwendige Wirkung der Bewegung. Seiner Bewegungstheorie fehlt alſo eine ganze Hälfte (vielleicht die wichtigſte, um zum reinen Begriffe der Bewegung zu gelangen) und dadurch natürlich ſowohl Prinzip als Vollendung.

Man ſieht aus allem deutlich, daß Kant den Begriff der Bewegung, und ſogar der bewegenden Kraft, innerhalb des Kugel-Begriffs von Raum und Zeit geſucht — wie er überhaupt nicht ſelten die allgemeinern Begriffe innerhalb der Sphäre der weniger allgemeinen — (die Vernunft-Ideen z. B. innerhalb des Kreiſes der Verſtandesbegriffe, und dieſe innerhalb des Klumpens der Sinnlichkeit) geſucht hat.

Der Begriff der Bewegung aber, trotz allem ſinnlichen Anſchein (wovon ja überhaupt in Begriffen abgeſehen werden muß) iſt ein weit höherer als der des Neben- und Nacheinanders = des Raumes und der Zeit. Letzterer, um verſtanden zu werden, ſetzt Bewegung voraus. Nicht nur kein Cirkel kann conſtruirt, keine Linie gezogen, ſogar kein Punkt kann geſetzt werden, ohne ſtillſchweigende Vorausſetzung eines Conſtruirenden, Ziehenden, Setzenden. Ueber die nothwendige Annahme des vorausgegebenen Raumes, worin der Punkt geſetzt, und der vorausgegebenen Zeit, worin die Linie gezogen wird, ließe ſich eher ſtreiten, als über die ſchlechthin nothwendige Annahme des Setzens und Ziehens überhaupt. Jene giebt zwar die äußere, aber dieſe allein die innere Möglichkeit. Die äußere Möglichkeit iſt aber nichts als Bedingung, conditio sine qua non der Wirkung, Thunlichkeit, Ausführbarkeit; die innere aber Grund, causa efficiens, ratio sine qua non des Bewirkenden: Thätigkeit, Vermögen.

Aller äußeren Bewegung (Ortveränderung und Zeitveränderung, die ſich zwar unterſcheiden, aber nicht trennen laſſen), liegt eine innere Bewegung: Kraftäußerung, Leben, und wäre es auch nur Streben (die alle Tenſion, Extenſion und Intenſion beginnende, durchaus urſprüngliche Tendenz) zu Grunde.

Kants Bewegung iſt ein Flirren vor ſeinem Auge, ein Schattenſpiel an der Wand, und löst ſich in's Leere, wie im Leeren auf. Seine Bewegung iſt ein in den Raum hingepflanzter Baum ohne Wurzel. Wurzel aller Bewegung iſt Lebenskraft, und dieſe hat einen ganz anderen Boden als den des Raumes und der Zeit (der Begrenzung) nöthig — vollends einen ganz anderen Boden als den des Kantiſchen Raumes und Zeit (der Formen unſerer Sinnlichkeit). Der Kraftboden, mithin die Wurzel der Bewegung im Weltall, muß im Intellectuellen geſucht werden. Kraft und Intelligenz — Urkraft und höchſte Intelligenz ſind Zuſammendenkbarkeiten.

Gehörte der Materie die bewegenden Kraft, ſo wäre keine Hemmung der Bewegung denkbar. Daß eine bewegte Materie in Conflict mit einer andern, in ihrer Bewegung gehemmt wird, beweist ja gerade, daß ſie keine bewegende Kraft habe. Bewegende Kraft iſt Tilgen der Ruhe; muß als ſolche, nicht bloß jeder mechaniſchen Macht widerſtehen, ſondern ſie beſiegen. Wie iſt eine ſich ſelbſt entgegenwirkende, eine ſich ſelbſt tilgende Dynamik denkbar? ein ſich ſelbſt löſchendes Licht? ein ſich ſelbſt gegenſtrebendes Wollen? ein ſich tödtendes Leben? eine centrifugale Schwere? eine ſich ſelbſt gefrierende Wärme? „Durch Annahme der Vertheilung?“ Aber durch jede Vertheilung, Gliederung, geht ja die Kraft, oder wie man das ſich vertheilende nennen will, auseinander, nicht

ineinander. „Brüder, Söhne des nämlichen liebenden Vaters, ſchlagen einander todt.“ Aber wohl doch nicht Kraft der Liebe des Vaters, der ſich in ihre Erzeugung theilte. Löſchen einander zwei brennende Fackeln?

Nun iſt die einzige ungehemmte Bewegung im Weltall die Geſammtbewegung — denn jede Theilbewegung wird gehemmt — in ihr allein alſo offenbart ſich bewegende Kraft. Das Bewegende muß alſo nicht in dem Weltall, ſondern außer demſelben geſucht werden. Alles Relative ſetzt Poſitives voraus. Nun giebt es außer dem Weltall (dem Inbegriff der Erſcheinungen) nur zwei denkbare Nichterſcheinungen: Gott und der Gedanke = der Schöpfer und der Betrachter des Weltalls. Alle Relationen ſind alſo zu dem Oberſten oder zu dem Unterſten dieſer unbeweglichen Pole oder Mittelpunkte, als Verhältniſſe da. Die Wurzel der Bewegung des Alls muß alſo in dem einen oder dem andern von dieſem Nicht Beweglichen liegen — entweder Gott oder ich muß die bewegende Urkraft ſeyn. Es giebt ſchlechterdings nur zwei conſequente Syſteme aus einem Princip: Theologie oder Autologie = Erklärung aus dem Einen an ſich, oder aus dem Einzelnen als ſolchen. Philoſophie aus Liebe zu Gott, und Philoſophie aus Neigung zu mir ſelber. Ein jeder conſequente Weltbetrachter muß nämlich nothwendig die ganze Natur — das Weltall — als Gottes oder als ſeine Offenbarung anſehen. Das Spectrum an der Wand ſeiner Sinnlichkeit ſieht er entweder als ein Vergrößerungsbild ſeines Auges, oder als ein Kleinbild der Sonne an. Ja die Sonne ſelbſt und den ganzen Himmel ſieht ein neuer conſequenter Autolog für ſeinen eigenen Blick an. Laſſen wir bis weiter unentſchieden, welches von beiden Syſtemen das weiſeſte ſei; wir geben zu, daß ſie beide wiſſenſchaftlich ſind. Theoretiſcher Egoismus = abſo-

lute Speculation — aus dem Standpunkte des bloßen Verſtandes — iſt dem bloßen Verſtande, ausgerüſtet ſelbſt mit aller geſunden Sinnlichkeit, oder richtiger dem vollkommenſten Sinnen, ausgerüſtet mit allen Waffen des bloßen Verſtandes, ſchlechterdinge unwiderlegbar. Was Kant betrifft, dürfen wir nur gegen dieſes Syſtem zu Felde ziehen; denn ob er es gleich nicht gebaut, wohnt er doch darin.

Nun behaupte ich, daß ſeine Bewegungstheorie ſelbſt dieſem Syſteme widerſpricht, und aus ſeinem eigenen, einzig denkbaren Standpunkt, der Kritik, deren oberſte Geſetze die Kategorientafeln waren, falſch befunden werden muß. Denn gehört die Urkraft der Bewegung — das Bewegende — der Materie, ſo iſt kein ſynthetiſches Urtheil a priori möglich, fällt ſeine ganze tranſcendentale Lehre weg, und löst ſich nicht bloß die von ihm ſo verhöhnte Einheit an ſich, ſondern ſogar die ihm ſonſt ſo heilige Einzelnheit (in der Apperceptions-Einheit) gänzlich in ein ſich ſelbſt widerſprechendes Urnichts auf. Bewegt die Materie ſich ſelbſt, ſo giebt es kein Denken, nicht einmal im Kantiſchen Begriffe. Bewegt die Materie ſich ſelbſt, ſo iſt alle Erfahrung unmöglich, da Erfahrung nur durch's Denken möglich iſt. Es leuchtet nämlich ein, daß wenn Materie in ſelbſtbewegender Kraft beſteht, kein Unterſchied zwiſchen Seele und Körper, Geiſt und Materie, Denken und Sinnen, Dynamik und Mechanik, a priori und a posteriori iſt — wenigſtens kein disjunktiver, ſondern ein bloß alternativer, das heißt keiner.

Die drei unergründlichen letzten Gründe.

Unter Welt verſteht man den möglichen, wirklichen und nothwendigen Inbegriff zeitlicher, räumlicher und mannigfaltiger (in Menge, in Zahl vorhandener) Dinge.

Sie möge real ſeyn, die Welt, bloß ideal, oder beides zugleich — ſo darf ihr keiner dieſer drei untrennbaren Charaktere fehlen. Die zwei bisher allein angenommenen: Zeit und Raum, reichen nicht hin, auch nur eine ideale Welt ſich zu träumen; denn aus der bloßen Vereinigung oder Miſchung oder Zuſammenſchmelzung der unendlichen Zeit und des unendlichen Raumes, da kein drittes zum Unterſcheiden vorhanden, würde nur ein Ideal-Klumpen von unendlichen Continuen — nicht einmal ein Chaos, geſchweige ein Kosmos entſtehen. Das eigentlich Kosmiſche iſt die Zahl.

Eine Ideal-Welt muß wenigſtens dreien Wiſſenſchaften entſprechen: der Chronometrie, der Geometrie und der Phoronomie. Letztere läßt ſich aber nicht aus dem bloßen Zuſammenhange des Raumes mit der Zeit deduciren. Bewegung kann nur während der Zeit im Raume ſpielen, wenn bewegliche Punkte und Momente vorhanden ſind. Aber ſind ſolche da — und gäbe es auch nur drei bewegliche Punkte im Raume, drei in der Zeit und drei in beider Verbindung — ſo giebt es ſchon Zahl.

Oben genannte drei Wiſſenſchaften: Chronometrie, Geometrie und Phorometrie ſind **kosmiſche Wiſſen-**

ſchaften a priori, die ſchlechterdings keine Erfahrung, nur die einfachen im Bewußtſeyn ganz urſprünglichen Ideen: Zeit, Raum und Zahl, zur Conſtruction einer guten, wahren und ſchönen Idealwelt bedürfen — welcher nichts als Freiheit, Kraft und Sinnenfälligkeit zur Realität noch fehlen.

Freiheit, Kraft und Sinnenfälligkeit (oder ſogenannte Materie) ſind nämlich etwas mehr und etwas anderes als urſprüngliche Anſchauungen, Ideen oder Geſetze. Es ſind uns in Gott allein verborgene Prioritäten, uns nicht in ihrer Urbedeutung geoffenbarte Eigenſchaften oder Beſchaffenheiten — es ſind wahre Geheimniſſe, die wir gläubig, ohne ſie zu begreifen, annehmen, nicht eigentlich wiſſenſchaftlich wiſſen können, weil ſie uns nicht in beſtimmten, klar und deutlich zu unterſcheidenden Merkmalen a priori geoffenbart worden. Wir ſind zwar ihrer gewiſſer, als irgend eines andern von uns erkannten; ihre Gewißheiten liegen allem, was nicht bloß formal in unſrer Erkenntniß iſt, zu Grunde; allein wir ergründen ſie nie, weil ſie in etwas höherem als Zeit, Raum und Zahl und in etwas tieferem als unſerem Weſen begründet ſind. Was ſie unbegreiflich macht, und ſie von allen unſern Vernunft-Ideen und reinen Verſtandesbegriffen a priori unterſcheidet, iſt: ihre abſolute Nothwendigkeit ohne abſolute Allgemeinheit. So iſt der Begriff der Freiheit (wir nennen ihn einen Begriff, aber eigentlich mit Unrecht, denn wir unterſcheiden nichts, begreifen mithin nichts darin) uns abſolut nothwendig, theils in moraliſcher, theils in religiöſer Rückſicht, aber nichts weniger als ſtreng allgemein; denn der ſtreng allgemeine Begriff der Abhängigkeit hebt ihn zwar nicht auf, aber beſchränkt ſeine Sphäre, oder richti-

ger, zwingt uns, ihn in eine uns völlig unbekannte Sphäre, die nämlich des Nichtallgemeinen, und dennoch auch nicht eigentlich Besondern — zu versetzen. So ebenfalls der Begriff der Kraft, dem mit aller Nothwendigkeit die Allgemeinheit abgeht; denn Kraftlosigkeit ist so wenig ein Widerspruch, als Unfreiheit. Das gleiche gilt von Sinnenfälligkeit, oder dem durchaus nothwendigen Begriff einer Materie. Immaterialität ist kein Widerspruch. Hingegen enthalten dergleichen Trennungen der Allgemeinheit von der Nothwendigkeit in allen unsern übrigen reinen Ideen und Begriffen a priori wahren Widerspruch. Uneinheit, Unewigkeit, Unüberallheit — Unzahl, Unzeit, Unraum — Ungröße, Unbeschaffenheit, Unverhältniß — sind wahre Widersprüche; denn wenn Einheit in Allem nothwendig ist, ist Einheit auch etwas durchaus allgemeines, mithin Uneinheit undenkbar — und so in allem übrigen; weswegen auch dergleichen Worte sogar selten in der auch allergemeinsten rohen oder verkünstelten Sprache vorkommen. In der französischen Sprache kann man zwar intempestif, a contretemps, aber nicht intemporel oder intemporaire — zwar innombrable, aber nicht innombreux — und auf keine Weise illocal, geschweige inspacieux sagen. Disproportionné und corrélatif versteht man, aber inproportionné und irrélatif würde sowohl die *Illiberaux* als Liberaux, die *Inactifs* als Actifs, die *Insensibles* als Sensibles, mit einem Wort: sowohl les *Immateriels* als Materiels empören.

Aus diesem Grunde sind nach meiner vollkommensten Ueberzeugung die drei gefährlichsten Klippen für alle wissenschaftliche Philosophie, und diejenigen, an welchen alle Metaphysik bisher gescheitert hat, und nothwendig, bis auf ihre Entdeckung als solche, hat scheitern müssen: die geheimnißvollen, durchaus undeutlichen, wenn auch

(weil gewiſſen und nothwendigen) klarſcheinenden Begriffe oder Ideen von Freiheit, Kraft und Materie. Sie ſind mit Unrecht, als andern allgemeinen gleiche logiſch allgemeine Begriffe, in die Vernunftlehre aufgenommen worden, als ſpielten ſie auch im Formalen eine Rolle — als enthielten ſie das Mindeſte, was ſich bezeichnen, nach deutlichen Merkmalen ordnen, begreifen — oder auch nur denken ließe. Man ſcheitert aber zuverläſſig an denſelben, wenn man ſie nicht umſteuert, ſie nicht für das anſehend, was ſie ſind: unergründliche Gründe, die kein logiſcher Denkakt dialectiſch zu ſpalten vermag. Denn die Urfreiheit, die in allen abhängigen Freiheiten beſtimmt — die Urkraft, die in allen Naturkräften wirkt — die Urmaterie — die in allem Sinnenfälligen, nach Entkleiden aller Form, übrig bleibt — iſt allen Einzelweſen, überall, in aller Ewigkeit unoffenbarlich. Es iſt das, uns in ſeinem Weſen an ſich (d. h. in Ihm) ſchlechthin verborgene dreifache Geheimniß des über alle Ideen und Begriffe einzig erhabenen Schöpfers. Wir wiſſen nur, daß dieſe drei Geheimniſſe ſind.

Dieſe Geheimniſſe wiſſenſchaftlich aufzudecken iſt alſo unmöglich. Sie ſind das verborgene Was, das ſich endlicher Vernunft, endlichem Verſtand, endlichem Sinn nicht offenbaren ließ. Alle unſre Erkenntnißvermögen gehen überhaupt ſammt und ſonders auf das Wie? des zu erkennenden. Nur unſer Begehrungs- und Handlungsvermögen — und zwar dieſe in ihren niedrigſten Potenzen — auf ein Was. Denn weder das Schöne, noch das Wahre, noch ſelbſt das Gute liegt, als ſolches, im Was; ſondern lediglich im Wie. Wir ſind

was wir ſind — die Materie iſt, was ſie iſt — Gott iſt Gott — hieran iſt nichts zu ändern, nichts zu unterſcheiden, nichts zu begreifen. Es ſind zwar Mittelpunkte, um die ſich alle Gewiſſen, alle Offenbarungen, alle Erſcheinungen drehen; aber ſie ſind, wie alles Innerſte, nur dem Allwiſſenden bekannt. Nur wie wir ſind, wie wir empfinden, denken und handeln — wie die Dinge ſind (ſich unterſcheiden, ordnen, und in ihrer Allgemeinheit erkennen laſſen) und wie ſie uns erſcheinen — wie Gott Sich in unſrer Vernunft, in der Natur und in unſerm Gewiſſen offenbart, können wir theils a priori, theils a posteriori wiſſen; weil dieß alles uns zugekehrte Seiten im Sonnenlicht des Verſtandes, im Mondlicht der Sinne und der Einbildungskraft, und zumal im Sternenlicht der Andacht, darbietet; allein jenes Innere, von uns ganz abgekehrte, von keinem Licht beleuchtete, bleibt uns verborgen. Wir wiſſen von dem eigentlichen Was in uns ſelbſt gewiſſermaßen noch weniger, als von allem Uebrigen; und mit unſrer Selbſtkenntniß dürfte es leicht noch erbärmlicher ausſehen als mit unſrer Weltkunde, und ſogar mit unſerm Wiſſen von Gott. Denn wir haben theils mehr Sinn nach Außen, als nach Innen, oder was dasſelbe heißt, mehr und klarere Fenſter nach der Straße und dem Lande, zu der himmelüberwölbten hellen Außenwelt, als nach dem kleinen dunkeln Hof unſres Seelenhauſes, theils beträchtliche künſtliche Hülfsmittel zum Ferner- und Näherſehen in's Fremde; wir haben aber noch keine ſonderliche Mikroſcope für das Hineinblicken in das Eigene erfunden; und ich glaube, wir thun auch beſſer, dergleichen zu unterlaſſen; denn trotz dem delphiſchen Befehl fürchte ich wenig andere Ausbeute davon, als Niedergeſchlagenheit. Was unſre Einſicht in Gottes Urſeyn betrifft, da iſt ſie immer, ſo unendlich klein ſie auch ſeyn mag, größer

als in unser eigenes Aug. Denn auch geblendet nimmt man etwas vom strahlenden Lichte wahr; aber weder Schauen noch Starren hilft in innerer Finsterniß.

Was wir aber wissenschaftlich aufdecken können und sollen, ist: daß, und warum uns das Was der Freiheit, der Kraft und der Materie verborgen sein und bleiben müsse. Nun scheint zwar in der Philosophie hinlänglich bewiesen, daß es Geheimnisse sind; denn unzählige Versuche sind gemacht worden, diese Proteusse zu binden und zu begreiflichen Antworten zu zwingen — es ist aber immer noch keiner gelungen. **Freiheit** sieht noch immer in den verständlichsten Erklärungen bald wie eine Art von Nothwendigkeit, bald wie eine Art von Willkürlichkeit aus — **Kraft** bald wie eine Art von Bewegung, bald wie eine Art von Regung, bald gar wie eine Art von Kraftlosigkeit (vis inertiæ z. B.) aus — und **Materie** bald wie eine Art von Nichts, bald wie eine Art von Allem aus — so daß man oft schwören sollte, der gemeinste deutsche Bauer verbinde klarere, wenn auch nicht deutlichere Begriffe mit diesen Worten seiner Sprache, als der scharfsinnigste Metaphysiker.

Einzelne Freiheiten — (die wir uns selbst nehmen z. B.) — einzelne Kräfte — einzelne Materien oder Stoffe kennt zwar Jedermann, und zwar auf eine so innige, fühlbare, handgreifliche Weise, daß dadurch eine Täuschung bewirkt worden ist, als sey uns die Bedeutung jener Worte überhaupt und im allgemeinen auch vollkommen klar. Da wir in vielen Fällen uns eines unsre Neigung bekämpfenden von der Außenwelt unabhängigen Entschlusses fähig fühlen — da wir nicht nur gewisse andere Dinge, die uns Widerstand leisten, sich uns entgegenstellen, fortschieben und bewegen, sondern uns selbst, gleichsam von selbst, ohne Widerstand, in

Bewegung ſetzen können — da wir ferner gezwungen ſind, uns alles einzelne, was bewegt werden kann, ausgedehnt vorzuſtellen — dehnen wir unſre Vorſtellungen von Freiheit, Kraft und Materie auf die geſammte Natur der Weſen im Allgemeinen aus, nicht bedenkend, daß wir genöthigt ſind, derſelben Unfreiheit, Kraftloſigkeit und Immaterialität beizulegen. Denn wie ſollte ſich Freiheit in lauter Freiheit — Kraft in lauter Kraft — und Materie in lauter Materie offenbaren können? Wo nichts gebunden iſt, iſt keine Freiheit, wo keine Maſſe iſt, iſt keine Kraft, und wo keine Form iſt, iſt keine Materie. Ausdehnung ſetzt Raum, der nicht ausgedehnt iſt, voraus — Bewegung Zeit, die unbeweglich — und Freiheit Geſetz, mithin irgend eine Nothwendigkeit voraus.

Eine Haupturſache, warum dieſe drei Begriffe: Freiheit, Kraft, Materie, wenn auch klare, ſo durchaus undeutlich ſind, iſt daß ſie nicht nur, wie die andern einfachen, keine innern Merkmale haben, ſondern auch keine unverkennbaren äußern Merkmale darbieten. Ihre Verhältniſſe ſind nicht durchgängig beſtimmt; ſind wenigſtens bis jetzt nicht völlig beſtimmt worden. Auch fehlt es ihnen nicht an irreführenden Synonymen. Raum — Zeit — Zahl — Einzig — Drei — Cirkel — Punkt — haben keine Synonyme. Unſre übrigen Ideen und reine Verſtandesbegriffe (die einfachen nämlich) haben ferner alle Unveränderlichkeit. Hingegen ſind Freiheit, Kraft, Materie, wie wir ſie kennen, nichts weniger als unveränderlich in ihren Offenbarungen. Sie haben Grade, die von Null bis in's Unendliche zu reichen ſcheinen. Materie z. B. ſteigt in der Metaphyſik von Atom zur Subſtanz — d. h. vom unterſten Grade des Körperlichen bis zum oberſten Grade des Geiſtigen —

und Leibniz ſelber fand ſich genöthigt, ſeinen Monaden beide beizulegen.

Daß das Weſen der Materie bisher im Gebiete des Sinnenfälligen geſucht worden ſey, leugnet wohl niemand. Da man es nicht darin fand, ſetzte man feſt, entweder es ſei keine Materie (Idealismus), oder es ſey nichts als Materie. Daß Etwas unter dem ſinnlichen und ſinnenfälligen ſeyn könne, fiel niemanden ein; wenigſtens hat meines Wiſſens kein Philoſoph den Boden der Empfindung zu durchbohren verſucht; und abwärts von allem Sinnenfälligen abſtrahirt, wie aufwärts davon auf mannigfaltige Weiſe geſchehen iſt.

Es gehört vielleicht nicht weniger Anſtrengung zum Herabſteigen in den Abgrund des Posterius, als zum Hinaufſteigen zum Gipfel des Prius. Letzteres ſetzt freilich eine Kraft dem Schwindel zu trotzen voraus, die Wenigen gegeben iſt — Tiefes aber eine der Erſtickung Hohn zu bieten, die nicht Vielen geworden.

Den Boden, den zu durchgraben wir uns bemühen, iſt der des bloß Empfindbaren — des vor aller Entwickelung, geſchweige Bildung und harmoniſchen Organiſirung zu einem Sinnen (Sinn, Verſtand, Urtheilskraft) der Sinne, nicht bloß dem niedrigſten Thiere, ſondern höchſtvermuthlich der niedrigſten Pflanze empfindbaren Nicht-Nichts.

So unvernünftig es iſt, das beſondere Sinnen ein verworrenes dunkles Denken zu nennen, ſo unverſtändig würde es ſeyn, das Empfinden (des neugebornen, wenn nicht ſchon ungebornen, ſich nur bewegenden, Kindes z. B.) ein verworrenes Sinnen zu nennen. Es iſt, was das deutſche Wort ſehr gut ausdrückt, empfinden (das Äußere

innerlich finden — bewegend bewegt werden — urerwachen). Was ihm entſpricht, hat keine Form, keine Figur, keine Quantität, keine Qualität, keine beſtimmte Beſchaffenheit, iſt ein bloßer Eindruck von Etwas, das rührt. Das niedrigſte Empfindbare muß der niedrigſten Empfindung entſprechen — wie das höchſte Denkbare dem höchſten Denken entſpricht.

Das dem unterſcheidenden Sinnen ein nicht unterſcheidendes Empfinden vorangeht, leugnet Niemand. Das neugeborne Kind ſpricht im erſten Geſchrei dieſe Empfindung aus. Wäre mit derſelben ſchlechterdings kein Bewußtſeyn verbunden, würde das Kind nicht ſchreien; es äußert durch dieſes Geſchrei gerade das Bewußtſeyn. Die Grade des Bewußtſeyns ſind ſo viel als die Grade des Daſeyns — keimendes Wahrnehmen ſetzt keimendes Bewußtſeyn voraus. Wie dunkel nun ein ſolches Bewußtſeyn, abwärts heruntergedacht, ſeyn könne, ohne ſich in Finſterniß zu verlieren, würde mir das hellſte Bewußtſeyn aufwärts hinobengedacht, angeben können. Was wir auf einer Mittelſtufe des Bewußtſeyns mit Gewißheit anzugeben vermögen, iſt eine ſchon beträchtliche Tiefe unter dem thieriſchen. Wir ſpüren an uns ſelber, die wir täglich und nächtlich die ganze Schöpfungsgeſchichte im Kleinen wiederholen, Grade des Bewußtſeyns, die nahe dem Nullarad ſind, bis wir völlig einſchlummern. Was wir in ſolchen Pflanzen-Momenten empfinden, iſt weder Härte noch Weiche, weder Helle noch Dunkel, weder Farbe noch Ton, noch Geruch, noch Geſchmack, noch irgend etwas Geformtes und Beſtimmtes, ein Inneres und Aeußeres überhaupt, ein Geben in und um, eine Bewegung ohne Richtung, eine leiſe, dumpfe, ſich in Nichts allmälig auflöſende Rührung.

Dies Gefühl iſt nun nichts, als das Empfinden des beſtimmbaren Unbeſtimmten. Was beſtimmt empfunden

wird, iſt körperliches (beſtimmte Materie). Was unbeſtimmt empfunden wird, bloße Materie: das ſchlechthin unbeſtimmte, allem Beſtimmen dienende. Dieß mithin ganz myſtiſche, nicht über, ſondern unter allem Begriff liegende, Unbegreifliche, das der Sinn ſchon beherrſcht, und wovon nur die allerniedrigſte, noch ſinnloſe Empfindung beherrſcht wird — dieß Nur Nicht-Nichts, dieß Minimum an ſich, dieſes von allem Beſtimmenden und Beſtimmten Abhängige, dieß nicht ſeyende, nicht erſcheinende, nicht einmal ſcheinende Unterſinnliche nenne ich Materie.

Der Materie kommen keine als privative Merkmale zu.

Materie iſt, was nicht ſo iſt — was durch ſich, und in ſich, und für ſich Nichts iſt, woraus aber in, durch und für das Geiſtige Alles werden kann — das nichtſeyende, unweſentliche, indifferente, formloſe, geſtaltloſe Unterall der Sinnenwelt — ein myſtiſches, ſchauerliches, nothwendiges Grundweſen für unſern Verſtand, für Gott, und ſelbſt für unſre Vernunft in ihren göttlichen Momenten, — Nichts; — das Nichts, woraus Er die ganze Welt erſchaffen, und woraus ſich alle Creaturen als ſichtbare, hörbare, fühlbare ꝛc. unaufhörlich entwickeln.

Für unſre bloße Empfindung iſt dieſes Nichts Alles — für unſre reine Vernunft iſt dieſes Alles Nichts — für unſern forſchenden Verſtand aber das Endliche.

Da der wache Menſch mit offenen Sinnen (mithin zugleich mit freier Thätigkeit, intellectuel, formend) wahrnimmt, ſo folgt, daß die bloße Materie als ſolche nur im Schlafe wahrgenommen wird.

Die Materie wird demnach nicht gedacht — nicht ſinnlich-wahrgenommen — ſondern bloß empfunden.

Ihr Daſeyn wird durch die Wirklichkeit der Träume

bewährt. Im Traume ſpielen rein kosmiſche Verhältniſſe. – Im Traume iſt die Seele Körper – das Subject Object – die Ruhe Bewegung das Nichtſeyn Seyn – die Innenwelt Chaos. Im Schlafe bildet die Natur den Menſchen – wie im Wachen der Menſch die Natur formt.

Wenn wir alſo Schlafende über das Unterall der Innenwelt; über das „Lumpenpapier und die Buchdruckerſchwärze" der Opera omnia des Newton Schöpfers genau verhören könnten, würde vielleicht etwas noch tieferes, als was uns Schelling und Oken von der Materie wach vorgeträumt haben, herauskommen: durchgängiger, conſequenter, belehrender Widerſpruch, nicht der willkürlichen Phantaſie, ſondern des unwillkürlichen Naturphantaſma's nämlich. Ein völlig Schlafender würde uns vielleicht die noch nimmer geſehene Seite unſres naturphiloſophiſchen Mondes beſchreiben – die ganze untere Hemiſphäre der Innenwelt, die wahre Nachtſeite der Natur, das verlorene Paradies des völlig Identiſchen: die verſunkene *Atlantica* der Chemie – der Himmel des Anorgiſchen und die Hölle des Organiſchen: das klangloſe, finſtere Todtenreich der Ruhe.

Vielleicht ſage ich. Denn wer weiß, ob dieſes Grab der Gedanken, mit allen ſeinen Katakomben voll Gefühlmumien, nicht zu tief unter ſogar dem Gebiete des Schlafes und den taſtenden Füßen des träumenden Nachtwandlers liegt? Wie wenn Materie das nichtempfindbare am nur Empfindlichen wäre – die bloße conditio sine qua non der Empfindbarkeit? der Nachtpol nicht allein jedes Innenfälligen, ſondern ſogar jedes Subſtrats deſſelben?

Materie iſt das allein **ſchaffbare** – und nur derjenige kann die Materie kennen lernen, der ſie hervorbringt, ſo wie nur derjenige den Geiſt kennen kann,

der Geiſt iſt. Nun leugne ich zwar nicht, daß unſer Geiſt Materielles hervorbringt (daß die Seele den Körper bilde z. B.) aber erſtlich bringt unſer Geiſt nicht allein — und zweitens nicht bloße Materie hervor. Er entwickelt alſo eigentlich nur die ſchon gegebene Materie, im Verein mit andern Geiſtern und unter kosmiſchen, außerirdiſchen Einflüſſen. So iſt die Oberfläche der Erde allerdings durch organiſche Weſen entſtanden; aber nicht allein durch ſie. Der Nahrung liefernde Kern derſelben hängt von den Geiſtern nicht ab, ſo wenig als d s reifende Sonnenlicht.

Die Schöpfung, als Gottes unmittelbares Werk, iſt alſo nicht das Univerſum, als Geiſterwelt, wozu die Sinnenwelt gehört, als dieſer Werk — ſondern die Hervorbringung der Materie iſt ſein, Keinem mitgetheiltes, Geheimniß

Materie iſt demnach reines Factum, — das Allen gegebene, Untilgbare.

Idealismus, Realismus und Abſolutismus.

Der Realismus iſt nicht, wie die Philoſophen der neuen Schule behauptet haben, dem Idealismus entgegengeſetzt — ſo wenig als die menſchliche Seele dem menſchlichen Körper entgegengeſetzt iſt. Die Entgegenſetzung des Idealen und des Realen, ſo wohl im geſchiedenen Dualismus — wo jedes für ſich geſondert, aber im ſteten Kriege hauste — als im wieder verbundenen, — wo das eine das andere durchdringt, und das Weſen beider in einem friedlichen Reichs der Indifferenz aufgelöst

wird — hat die theoretiſche Philoſophie zu erſt in zwei Hälften von ſpekulativem Wahnſinn, und hernach in ein Ganzes von ſpekulativem Unſinn verwandelt. — Idealismus und Realismus ſind aber untrennbar und unmiſchbar einander nebengeſetzt; ſie ſind und beſtehen nebeneinander (ſo doch, daß jener das ordnende Amt, dieſer das ausübende hat) beide dem Abſolutismus untergeordnet — als welcher allein die hervorbringende und geſetzgebende Gewalt, hoch über alle Kräfte der Freiheit und Mächte der Natur, beſitzt.

Dem Abſoluten ſind ferner weder das Reale noch das Ideale noch beide entgegengeſetzt — noch können das eine oder das andere, oder beide darin aufgehen. Denn das Abſolute iſt und bleibt ewig unendlich über dem Soluten (die abſtracte wie die concrete Solution) das Unbedingte über dem bedingten Reinen und empiriſchen Ding erhaben. Es hat in Beiden weder Gegenſatz noch Gleichſatz, kann mit Beiden oder einem von Beiden weder kontraſtiren noch ſyncreſciren, noch auch nur verglichen werden; weßwegen es auch ſchlechthin unanſchaulich, unfaßlich und unbegreiflich iſt, einzig und allein, ohne Merkmal, ohne Bild und ohne Schema der Vernunft vernehmbar. Das Abſolute (ſchlechthin Unbedingte) kann als ſolches von keinem bedingten Weſen weder gefühlt, noch vorgeſtellt, noch gedacht werden. Daß es dennoch vernommen und erkannt werden kann, und von jedem Geiſt, als unendlich erhaben über dem Höchſten, als das einzige Einzige angebetet werden muß, und von den entwickelten und reifen Geiſtern angebetet wird, ſcheint das Wunder aller Wunder. Denn, in weſſen Geiſtesherz oder Vernunft die Idee von Gott einmal aufgegangen iſt (wir möchten ſagen, auch nur die erſte Morgenröthe ſeines Namens) dem iſt die ganze Schöpfung ſelber ein kleineres Wunder, als das dieſes

einzigen Namens. Es kömmt dem andachtsvollen Denker, der ausdenkt, gleichsam noch unbegreiflicher vor, daß endliche Wesen einen Namen für den unsichtbaren Einzigen gefunden haben, und (was die Richtigkeit des Namens beweist) vor Demselben niederfallen — als daß Der, auf Den allein dieser Name paßt, ihn und das gesammte Weltall aus Nichts hat erschaffen können. Mit dem Unbedingten ist natürlicherweise für die Vernunft alles Bedingte, mit dem Schöpfer die ganze Schöpfung da. Nicht das Abwärtsfolgern vom einmal erkannten Absoluten ist dem von lauter Bedingten rings umgebenen Forscher schwer; das gegebene Posterius folgt nothwendig aus dem gebenden Prius — das Aufwärtsspringen aus dem überall durch und durch Bedingten zu dem schlechthin Unbedingten, von dem überall einzelnen, mehreren, geselligen, vergleichbaren, von einander verschiedenen, oder einander ähnlichen, sich in Raum und Zeit und Zahl bewegenden, und nie sich allein Bewußten, zu dem unsichtbaren, unvorstellbaren, undenkbaren Einzigen, ist das eigentliche Räthsel. Daß die Menschheit, oder ein einzelner Mensch (denn ein solcher reichte hin für die übrigen) von Gott dem Einzigen, auch nur hat träumen können — ist mir wenigstens ein noch viel größeres Räthsel, als das: Wie synthetische Begriffe a priori möglich sind. Denn wie der Mensch zu der einzigen Unidee aller Ideen gelangt ist, scheint mir viel unerklärbarer, als wie er einmal mit der Sprache begabt, alle seine synthetischen und analytischen Begriffe gefunden hat. Durch Abstraction und Reflexion kann der Verstand leicht in einer auch nur mit bloßen Erscheinungen gefüllten Welt, sich eine nagelneue, mit allen ihm beliebigen Fächern, aus lauter Einbildung, im Leeren bauen; er kann logisch eben so gut wie arithmetisch

Synthesen machen so viel er will, wenn er nichts als einen Orbis pictus, mit der punktirten Seele d'rin, zum Aufenthalt und zur Subsistenz seines Denkens und Begreifens verlangt. Aber alle Abstractionen und Reflexionen, Synthesen und Analysen, reichen nicht hin, eine Idee von Dem, was über alle Verstandesbegriffe, und selbst über alle einzelnen Vernunftideen erhaben ist, auch nur als Namen hervorzubringen. Denn zwar ist das Wort für diesen Namen von jeher in der Sprache vorhanden gewesen, und könnte mithin scheinen, den Denker mit einer Rubrik wenigstens für jene überschwengliche Idee hinlänglich zu versehen; aber, wie dieses von allen anderen so durchaus verschiedene Wort, das einzig und allein unter allen das Unnennbare bezeichnet, das schlechterdings nicht zu bezeichnende nennt, in die nachahmende, abstrahirende und reflectirende Sprache gekommen? das ist eben das Räthsel — und beweist nur, daß die Idee desselben vor aller Abstraction und Reflexion hat da seyn müssen. Von allen anderen Worten der Sprache läßt sich die natürliche oder künstliche Entstehung und Bildung erklären; denn sie deuten alle auf irgend ein in oder außer uns vorhandenes, oder beides zusammengenommen, hin — sie bezeichnen alle unter sich vergleichbare Dinge oder Undinge; das Nomen substantivum „Gott" allein (dessen ewiges Verbum das Seyn ist, und wofür das Absolute, das Ewige, das schlechthin Unendliche, das Eine, das Urseyende, das Urgute, das Urwahre, das Urschöne, das allein Vollkommene, das an Sich Einzige, nach allen auch den verschiedensten Denkern, nur umschreibende und trotz allem Bestreben, die Idee deutlicher zu bezeichnen, unkräftigere und unbefriedigender ansprechende Synonyma sind) bezeichnet das Einzige, was nur mit sich selber vergleichbar, noch erhabener über alle Dinge, als das Ding über das Unding ist.

„Aber", wird man vielleicht ſagen, „Du erkennſt und behauptest, daß alle Denker, die ausdenken, ihn erkennen müſſen, dieſen weder im Realismus, noch im Idealismus, noch in beiden, ſich befindenden — über beide erhabenen Abſolutismus — und in ihm das Abſolute, das ſchlechthin Unbedingte, das Einzige mit Sich Selbſt allein Vergleichbare. Wie läßt es ſich erkennen, wenn es nicht vergleichbar iſt? (denn mit Sich allein Vergleichbarkeit giebt keine poſitive Gleichung) oder wenn es nicht wenigſtens eine ſolche negative hat? Wir erkennen ſchlechterdings nur durch poſitive oder negative Vergleichung, ein Nebeneinander oder ein Gegeneinander, wodurch uns allein Unterſcheidung möglich wird; und ohne dieſe, wirſt Du doch wohl zugeben, daß kein Ding oder Weſen ſich erkennen laſſe. Würden wir, um auch nur bei der negativen Vergleichung, und dadurch möglichen Unterſcheidung, ſtehen zu bleiben, das Licht erkennen, wenn wir keine Kenntniß von Finſterniß, — das Gute, wenn wir keine Vorſtellung vom Böſen, — das Freie, wenn wir kein Gefühl vom Gebundenen, u. ſ. w. hätten. Muß nicht mit einem Wort, um von uns erkannt zu werden, jedes Ideale ein ihm gegenüber ſtehendes Reales — jedes Reale ein ihm gegenüberſtehendes Ideales haben? Wie würden wir ſonſt das Charakteriſtiſche in dem einen oder in dem andern unterſcheiden können?" — Idealismus iſt uns erkennbar, weil ihm Realismus gegenüberſteht, wie der Tag als Tag uns, verglichen mit der Nacht, erkennbar iſt. Abſolutismus iſt uns erkennbar, zwar nicht weil er dem einen oder dem andern oder beiden gegenüber ſteht oder widerſpricht; ſondern weil er in der poſitiven Vergleichung mit beiden ſie in völliger Identität und Indifferenz zuſammenfaßt. Sein Charakter iſt gerade dualiſtiſche Einheit, der Charakter des Menſchen, der Cha-

rakter des Weltalls, der Charakter der Gottheit. Unſer Abſolutismus hat nichts ihm widerſprechendes außer ſich oder unter ſich nöthig, um erkannt zu werden; denn er hat alles zur Erkenntniß Unentbehrliche, Entgegengeſetzte und Widerſprechende in ſich ſelber.

Syſtem der Wahrheit.

Den heiligen Quell der Dichtung bewachten neun Pieriſche Schweſtern, umtanzend das Idol des Schönen im Reiche der Phantaſie; den noch heiligeren Quell der Weisheit bewachen gewiſſer noch neun Aletheiden, bekränzend das Ideal des Wahren im Reiche der Vernunft.

Nur bilden ſie beim Kränzen des Tempels nicht eine Kette, nicht einen Kreis (wie jene beim Tanzen um ihr Idol) ſondern auf dreien Stufen eine harmoniſche Uebereinſtimmungs-Gruppe — etwa ſo:

9. **Prinzip.**	8. **Idee.**	7. **Endzweck.**	(Stufe des Stelsdesſelben.)
6. **Grund.**	5. **Begriff.**	4. **Zweck.**	(Stufe des Unveränderlichen am Veränderlichen.)
3. **Bedingung.**	2. **Vorſtellung.**	1. **Mittel.**	(Stufe des Immeranderen.)

Die Einweihung findet ſtatt mittelſt eines beſonnenen Hinaufſteigens dieſer Stufen von unten auf; von der Letzten zur Erſten.

Wenn nun aber die Weihe vollendet, wenn jede Muse die eine nach der andern in zwecklicher und zuletzt endzweckloser Aufeinanderfolge den Neophyten belehrt hat, wenn alle drei Stufen erstiegen, wenn der Wahrheitssucher nun endlich das Höchste: das Princip hat, und nun analytisch synthetisch von dieser Höhe alles überschaut, mit Leichtigkeit, ohne zu irren, synthetisch-analytisch wieder alle Stufen herab, zur Einübung neuer Mittel, zum Aufsammeln neuer Vorstellungen, zum Festsetzen neuer Bedingungen u. s. w., steigen, und wieder hinauf steigen kann — wenn, mit einem Wort, das ganze System der Wahrheit in ihrer Unterordnung ihm anschaulich, begreiflich, gewiß worden ist — so, da er doch noch, außer seinem jetzt befriedigten, wissenschaftlichen Erkenntnißvermögen, Arbeit, Liebe und Gewissen hat, giebt es für ihn in Rücksicht auf ihre Befriedigung noch immer eine Lücke, in diesem Tempel des Woher's? des Wie's? und des Warum's? — und eben weil er wissenschaftlich weise geworden, kann er mit gereifter Urtheilskraft nicht umhin, zu fragen: Was fehlt noch zur vollkommenen Befriedigung? Und ein Echo antwortet ihm: Es fehlt noch zur vollkommenen Befriedigung: Was.

Dies Was ist nicht im System unserer noch so vollständigen und wohlgeordneten wissenschaftlichen Erkenntniß, die nur in Uebereinstimmung mit allen neun Musen der Offenbarung des Wahren, das heißt, mit sich selber zu sein braucht. Unsere Urtheilskraft steht gleichsam auf dem Gipfel dieses hellen, herrlichen, aber am Fuße doch kahlen Musenberges stille — und sieht sich um. Aber sie schaut nichts in aller Weite und in aller Ferne, als den unendlichen Raum, die anfangs- und endlose Zeit, und die stets vermehrbare Zahl eigener Gedanken. So hat die Wahrheit gesunden in ihrer Uebereinstim-

mung mit dem Wahrnehmbaren. Sie hat ihre Quelle gefunden, ist ihren Ufern gefolgt, kennt sie bis auf den Grund in ihrem Laufe durch alle Ideen, Begriffe und Vorstellungen, vom entzweckenden Princip bis zur untersten vermittelnden Bedingung; aber der Fluß verliert sich in ein Was von durchaus ununterscheidbarer, unbegreiflicher, unanschaulicher Empfindung — in einem völlig formlosen Gefühl — in einem tiefdunkeln, merkmallosen Eindruck — und somit das namenreiche Wissen in namenlose Sehnsucht. Fehlt denn etwa noch irgend ein Zusammenhang? irgend eine noch mögliche Uebereinstimmung? Keine denkbare fehlt. Ich weiß es! keine denkbare fehlt. Das Was mag seyn, was es wolle, denkbar ist es nicht. Ist denn möglich, was undenkbar ist? Etwas schlechthin Undenkbares ist allerdings nothwendig, das habe ich auf der zweiten Stufe gefunden, und auf der obersten gelernt; aber kann was Undenkbares möglich, oder sogar, wie es scheint, wirklich seyn? Oder giebt es eine Wahrheit, die wahrer ist, als die logische? die von Gott, in der Uebereinstimmung meines gesammten Erkenntnißvermögens, in der Uebereinstimmung der demselben völlig entsprechenden gesammten Natur, geoffenbarte? Und giebt es eine solche, stimmt meine wissenschaftliche mit ihr überein? und wo finde ich sie?

Es giebt eine solche! eine Wahrheit, die sich wenig um das Woher, wenig um das Wie, mehr zwar, doch nur beiläufig, um das Warum und Wozu, aber desto mehr um das Was (wenn der göttliche Strom unsers Wissens sich verliert) bekümmert — eine Wahrheit, die wirklich über aller logischen, dialectischen, mathematischen, nur wissenschaftlichen Wahrheit waar ist, die aber mittelst unseres gesammten dreifachen Erkenntnißvermögens nicht gefunden wird, noch gefunden werden kann,

weil dieſes ſie nicht ſucht, und lauter Auge, lauter Ohr, lauter Getaſt, in drei Potenzen des Erkennens, kein inniges, einfaches, ohne Merkmal wahrnehmendes Gefühl dafür hat. Sie will nicht verſtändig, kalt und ruhig, wie die wiſſenſchaftliche, geſucht werden, dieſe Wahrheit; ſie will leidenſchaftlich, inbrünſtig, völlig ſelbſtvergeſſend, erfleht werden — mit jener unſchuldigen Leidenſchaft nämlich des die Mutterbruſt koſenden Säuglings, mit jener heiligen Inbrunſt der zu Gott betenden Andacht, mit jener vollkommenen Selbſtvergeſſenheit der erſten Liebe! Zu den Füßen dieſer unſichtbaren, unnahbaren, aber inniger, als alle vom Auge der Vernunft durchgeſchaute, und von den Begriffsarmen umſchlungene Erkenntniß, anziehenden Wahrheit des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, wirft der Eingeweihte, wenn er wirklich den Gipfel des ihm vollendbaren Wiſſens (der am Ende nichts als die Höhe ſeiner eigenen Anſicht, Ausſicht und Umſicht iſt), erklommen hat, zuverläſſig alle die von uns beſchriebene Herrlichkeit — den ganzen wiſſenſchaftlichen Muſenberg mit allen Muſen — nieder. Denn nichts war es doch am Ende, als ein mühſam erbautes Form-Geſtell, um mit Sicherheit hinaufzugelangen zum nicht unnahbaren Thron der unnahbaren Mehr als Form Seyenden. Um dieſe ſangen auch Muſen von je. Tiefverſchleierte zwar, aber tief durch die Schleier funkelnde.

Heil uns, daß es, außer und über dem Wiſſenſchaftlichen, noch etwas, wofür alle Wiſſenſchaft bloßes Mittel iſt, giebt, und zwar ein Doppeltes: Das ſchlechthin Unbedingte, und das durchaus Bedingte nämlich! Heil uns, daß nach aller Theorie (die weder das ſchlechthin Unbedingte, noch das durchaus Bedingte zu liefern vermag) Praxis und Genuß noch übrig bleiben! Wahrlich! wahrlich! Bloße, auch möglichſt vollkommene, theore-

tiſche Philoſophie, bloße Wiſſenſchaftslehre, reine vollſtändige Erkenntniß, iſt zwar wahre, aber nicht ächte Philoſophie, weder in urſprünglicher, noch in höchſter, noch in vollſtändiger Bedeutung: des Syſtems möglicher menſchlicher Weisheit! Auch löſcht ſie nicht den Durſt nach vollkommener Gewißheit, wenn auch der Hunger nach vollkommener Wiſſenſchaft durch ſie geſtillt werden könnte. Denn alle nur theoretiſche Philoſophie, alle, auch die konſequenteſte Speculation, alle reine Wiſſenſchaft, ſo dogmatiſch ſie ſich auch geberden mag, iſt in ihrer Vollendung und Vollkommenheit doch, ſo hart es klingt, weſentlich Skepſis — weil der immer widerkehrende Widerſpruch zwiſchen dem Schlechthin Unbedingten, und dem Durchaus Bedingten ſich durch kein Wiſſen ohne Können löſen läßt — ja durch Allwiſſenheit ohne Allmacht nur unendlich werden würde. Die ſicherſte, gewiß aber auch nützlichſte Ausbeute aller reinen Wiſſenſchaft iſt die vollkommene Ueberzeugung, daß man nichts gewiß wiſſe, als eben das, daß man gewiß nichts wiſſe. Hiedurch iſt aber mehr gewonnen, als diejenigen meinen, die ſich nicht zur vollkommenſten Skepſis mittelſt vollkommener Wiſſenſchaft emporgeſchwungen haben. Nur der wahre Skeptiker iſt fähig, auf dem Gipfel des erſtiegenen Wahrheitsberges eben ſo hoch anzubeten, als ſich tief niederzuwerfen. Der, den hier oben dogmatiſcher Schwindel faßt, iſt mit verbundenen Augen über die untern und mittlern Schroffen und Abgründe, durch Hülfe irgend eines tragenden Maulthiers, ohne ſelbſt recht zu wiſſen wie, hinaufgelangt — weiß auch eigentlich nichts vom Berge der Wahrheit — hat zwar den ganzen Weg der Wiſſenſchaft zurückgelegt, aber nichts darauf mit eigenen Augen geſehen, geſchweige denſelben Schritt vor Schritt gemeſſen. Hätte er im ſpeculirenden Hinaufſteigen alles beobachtet,

durchforſcht, ergründet, ſo würde er ſchon mit den Abſätzen und Schroffen und Abſtürzen allmälig vertraut worden ſeyn, und vom wiſſenſchaftlichen Schwindel jetzt nicht ergriffen werden — ein Schwindel, der durchaus unfähig macht, das, warum man eben hinaufſtieg, jetzt in reiner Luft, in erhabener Stille, mit geſtärkten Nerven aufzufaſſen.

Keiner Zweifler jetzt (er ſtieg ja ſchon als empiriſcher hinauf) hat der vorſichtige, umſchauende, ſich ſelbſt mit Beſonnenheit auf dem ganzen Weg orientirende Wanderer — wenigſtens eine Zuverſicht gewonnen, die nämlich, daß die Bergſpitze der reinen Wahrheit weder in die Wolken noch in den höchſten Himmel ſich verliert. Er zweifelt alſo noch immer; aber nicht mehr darüber: ob theoretiſche Philoſophie in ihrer Vollendung uns die höchſten Aufgaben unſers Geiſtes und Herzens in Anſehung der Ideen von Gott, Freiheit und Unſterblichkeit vollkommen löſe? oder ob dieſelbe uns um gar keinen Schritt näher der Möglichkeit einer anderweitigen Auflöſung bringe? mit andern Worten: er zweifelt nicht mehr darüber, ob Metaphyſik uns alles oder gar nichts lehre? Denn ſo viel hat er jetzt gelernt, daß er weiß: ſie lehre über das Schlechthin Unbedingte ganz und gar nichts — und über das Durchaus Bedingte ebenfalls nichts — aber über das mitten inne Liegende, das Beide Verbindende, das Beide aufwärts und abwärts Vorausſetzende, Alles. Und jetzt erſt fängt ſeine vollendete, aber auch gereinigte Skepſis an, urtheilskräftig, ſowohl in köſtlicher als herrlicher Bedeutung des Worts, weiſe, das heißt arbeitend und beitend, zu philoſophiren.

Der geläuterte Zweifler weiß jetzt:

1) Daß es falsch sey, und sich als falsch erweisen lasse: „Daß aus einem einzigen Princip man eine Philosophie deduciren könne;“ —

2) Daß es durchaus falsch sey, worüber man doch fast allgemein übereingekommen: „Daß alles menschliche Erkennen nichts als Vorstellen sey;“ —

3) Daß weder das wahre Seyn, noch irgend eine Kraft, noch die mindeste Materie oder Substanz, sich aus lauter Zeichen, Begriffen und Ideen herausklauben lasse; —

4) Daß Denken weder das höchste, noch das tiefste des Menschen, auch weder das höchste Princip, noch der Grund und Boden der Philosophie sey; —

5) Daß die Methaphysik, dadurch daß sie aus einer Nachforschung nach dem höchsten Princip der Existenz der Dinge (des Seyns) in eine Erforschung des ersten Grundes, oder der ersten Gründe, unsrer Erkenntniß (des Denkens) verwandelt worden — oder was dasselbe heißt, dadurch: daß sie (schon durch die Scholastiker) dianoiologirt — durch Descartes, Spinoza, Locke, Leibnitz dianoiologisch psychologirt — und endlich durch Kant, Reinhold, Fichte, Schelling ꝛc. dianoiologisch, psychologisch und autologisch subjektivirt worden — eher in Rücksicht auf das Wesentliche verloren als gewonnen; —

6) Daß sie auf diesem Wege der bloßen Selbstspeculation (welcher eine polarische Selbstobjectivirung eben so wenig vor dem Spiegel als hinter dem Spiegel Gestalt geben kann) nothwendig in wahre Identität der Indifferenz und Indifferenz der Identität, als Spiel mit dem Spiele, ohne Rettung zu Grunde gehen müsse — oder, nachdem

sie jetzt (was vielleicht nothwendig war) alles Falsche künstlich erschönt, auf die verlassene Heerstraße des gesunden Menschen-Sinns, Menschen-Verstandes, und der etwas über sich abndender Vernunft, zurückkehren; — und

7) Daß die Metaphysik, nachdem ihr die Augen endlich einmal, nach so langer Verirrung, wieder aufgegangen, und sie nun klar und deutlich einsieht, daß sie irre ging — nachdem sie gefunden, daß alle ihre bisherigen Lehrer mehr oder weniger blind gewesen — wohl daran thäte, sich bei demjenigen großen Lehrer der Menschheit, dessen Aussprüche über das Gute ihr doch noch heilig sind, auch über das am Ende Wahre Raths zu erholen.

Mir ausgemachte innere Wahrheiten sind: Ich erkenne — ich will — ich fühle = Ich bin.

Diese drei Thatsachen des Bewußtseyns, im innigsten Zusammenhange: Erkenntniß von Gegenständen — Aeußerung des Wollens — und Empfindung der Lust oder Unlust — sind mir Zeugen meines wirklichen Seyns; und ich habe mittelst derselben die innigste Gewißheit, nicht nur daß Ich, sondern daß ein anderes und höheres Seyn existire. Denn gäb' es kein anderes Daseyn als das meine, würde ich nichts als mich selbst erkennen, nichts als was ich bin und habe, wollen, und nichts, weder Lust noch Unlust, wenn ich denke, nichts als Lust, wenn ich will, empfinden. Gäbe es kein höheres und vollkommeneres Seyn als das meine, so würde ich ein solches auch nicht denken, wollen und suchen, oder lieben, fürchten, oder auch nur träumen können.

Dächte ich nur; ich würde daraus noch mit Zuversicht nicht schließen, daß Ich sey; denn wo wäre der

Oberſatz zum Schluſſe? Ich könnte ja ohnehin nicht ſchließen wollen — und was wäre eine nicht einmal gefühlte Exiſtenz? Nicht-Exiſtenz! Wollte ich nur, auch darauf hin und bloß dadurch würde ich mich nicht als ſeyendes Weſen ſetzen; denn wie, wenn mein Wille nicht in Erfüllung ginge? und wie ſollte ich auch nur gewiß ſeyn, daß ich gewollt, daß ich dieſen erſten Schritt zum Exiſtiren gemacht, da ich es weder erkennen noch fühlen könnte.

Fühlte ich nur — Es wäre etwas, die Luſt würde mich vielleicht zu einem ſolchen Schluß verführen — der Schmerz vielleicht zu einem Foltern werden — daß ich berauſcht oder in Verzweiflung „Ich bin" ſchreien würde. Aber, kenne ich mich recht, würd' ich darauf keine mich befriedigende Ontologie bauen. Der bloße Satz des Widerſpruchs, bloß gefühlt, würde mich zum entſchiedenen Skeptiker machen. Kein Descartes: Cogito, ergo — Fichtes: Volo, ergo — Lockes: Sentio, ergo — reichen iſolirt, und ohne weiters, für mich zum gründlichen *sum* nicht hin. Ein ſolches einzelnes Principium exclusi majoris kömmt mir immer vor, wie ein ontologiſches Sitzloch ohne Stuhl. Es paßt vielleicht, aber nur zu ſehr.

Dagegen geſtehe ich, daß jener dreien Ontologen Principien zuſammen genommen: Cogito, Volo und Sentio zugleich, mir einen wegen der Solidität hinlänglich befriedigenden Dreifuß bilden, auf dem ich einmal geſetzt feſt ſitze und mit vollkommener Zuverſicht meinen Exiſtenzialſpruch ertönen laſſe, ohne mich eben darum für inſpirirt noch für aufgeblaſen zu halten. Denn ernſthaft geſprochen, ſehe ich nicht ein, was man mehr zur Exiſtenz verlangen kann, als Erkenntniß, Handlungs- und Begehrungsvermögen? Wenn ein Weſen, das denkt und erkennt, will und handelt, liebt und genießt, nicht exiſtirt,

so weiß ich nicht, was ontologisch zu existiren die Ehre haben sollte.

Hätte ich nur zweierlei von einander ganz verschiedene Vermögen: das Erkennen und Wollen z. B. — stünde mein ontologischer Stuhl nur auf zwei Füßen — würde mein dialectischer Verstand möglicherweise noch zweifeln; aber auf eine ganz eigene Weise: ob es etwa in diesem erhabenen höchstmetaphysischen Falle nicht unter mir wäre zu existiren? Aber mit dem dritten Fuß, vielleicht den festesten, von allen dreien, hat es keine Not. Ich existire wenigstens, so wahr ich lebe.

Die drei unläugbaren, bisher auch noch nicht in Zweifel gezogenen Thatsachen des Bewußtseyns, bewiesen, wohl erwogen, in ihrem ebenso charakteristisch unterschiedenen Zusammenhange, mehr, als diejenigen glauben, die sie immer von einander getrennt, und dadurch die nur in ihrer Vereinigung lebende Existenz des Bewußtseyns gleichsam getödtet haben: Existenz und vollkommenes Bewußtseyn gilt mir freilich nur insofern gleich, inwiefern mir das eine das andere deckt, d. h. inwiefern auch die Existenz vollkommen ist. *)

*) Ich will hiermit nur so viel sagen: Entweder ist vollkommenes Bewußtseyn, Erkennen, Wollen und Fühlen, wahrhaft existiren; oder es ist mehr als existiren. In beiden Fällen ist die Existenz, als etwas anderes und mehr als bloß Gedachtes gewiß. Und ist dieß der Fall, sind die Dinge an sich wenigstens eben so gewiß, als die Erscheinungen. Meines Bedünkens ist es eine bloße Spielfrage, trotz allem Ernst der würdigen Skeptiker und Idealisten und Kritiker, die sie aufgeworfen haben: „Ob es Existenz gebe? ob Seyn sey?“ eben so spielend, wie die: „Ob Alles nicht Nichts? oder ob Nichts etwa nicht Alles sey?“ Dergleichen metaphysische Calembourgs, wovon es in den Philosophemen der neuen Schule wimmelt, da die pedantische Logik sie nicht verbannen kann, sollte wenigstens der genialisch gute Geschmack verbannen. Was den Kantischen Unterschied be-

Mir iſt keine Wahrheit a priori, & a posteriori, & a medio, ausgemachter als die, daß Wahrheit und Seyn daſſelbe ſey. Identitas Identitatis. Was iſt, iſt wahr, und was wahr iſt, iſt. (Quod verum est existit, quod existit verum est.) Was wörtlich iſt, iſt wörtlich wahr; was wörtlich wahr iſt, iſt wörtlich — und ſo in allen Ordnungen, in allen Fächern, in allen Unterſcheidungen des als Wahrheit geoffenbarten Seyns, und der als Seyn uns geoffenbarten Wahrheit. Daß wir zwei ſo ganz verſchiedene Worte für das Eine und Daſſelbe haben, rührt von dem Spiegel unſers Verſtandes her, der Reflexion. Was wir als Seyn wahrnehmen, ſtrahlt uns in der Wahrnehmung ſelber als Wahrheit zurück, oder umgekehrt. Beides iſt aber nothwendig nicht nur beiſammen, vereint, ſondern völlig durch und in einander Eins.

Das Schwatzen von einem Ens realissimum, das alle Prädicate zur völligen Wahrheit haben, und dem dennoch das der Exiſtenz fehlen könnte, iſt mir das unerträglichſte von allen ſcholaſtiſchen Wiſchiwaſchereien. Was der Kopf, der ſich Wahres vom Seyenden verſchie-

---

trifft zwiſchen Dingen, die nicht ſind, wenigſtens ſo gut als gar nicht ſind, weil ſie nicht erſcheinen — und Dinge, die nicht ſind, gerade weil ſie nur gar zu ſehr erſcheinen, da habe ich eigentlich nie klug daraus werden können. Ich will nicht ſagen: aus der Unterſcheidung ſelbſt (denn er hat gewiß weder gewollt noch gehofft, daß man daraus klug werden ſollte), ſondern aus der Folge, wenn man ihm auch dabei auf's Wort glaubte. Die Folge ſcheint nämlich offenbar: daß weder Dinge an ſich noch Erſcheinungen exiſtiren; und daß dem ungeachtet Dinge, die nicht exiſtiren, erſcheinen, und Dinge, die weder exiſtiren noch erſcheinen, an ſich ſind. Nun ſage mir jemand, nach dieſer Theorie, was Ding, und was Erſcheinung ſei? Was Nichts für ein Ding ſey, wire überflüſſig darin dargeſtellt; aber danach war ja nicht die Frage.

ben, oder auch nur zu unterſcheiden möglich, vorſtellen und denken kann — unter Wahrheit und Seyn verſteht, kann ich auf keine Weiſe begreifen.

Das Syſtem des Wahren oder des Seyns iſt die Ordnung, in welcher, unter Demſtetsdemſelben und durch Denſtetsdenſelben, das Immerdaſſelbige am Immeranderen beſteht, und das Wandelbare verändert wird.

Ich mag das gewohnte „Unveränderliche" deſſen Wortform negativ, lieber, um Doppelſinn vorzubeugen, durch das poſitive „Stetsdaſſelbe" in dieſer vorläufigen Erklärung ausdrücken. Wenn die Idee des Stetsdeſſelbigen, Immerdeſſelben, Ewig Sich Selbſt Gleichen, dem Gewiſſen oder der Vernunft nicht vorſchwebte, würden die Begriffe der Veränderlichkeit und der Unveränderlichkeit, nie im menſchlichen Verſtande ſich haben bilden können. Denn ſie ſetzen beide das über beiden ſtehende: Stets Sich Selbſt Seyende voraus — ohne von dieſem vorausgeſetzt werden zu können. Es kann das Ewige das Zeitliche, das Seyende das Daſeyende, und ſo das An Sich Seyende das Andere und am Anderen Seyende ſetzen: unter Sich ſetzen; nicht umgekehrt.

So wahr nun dieſes iſt, ſo gewiß iſt auf der andern Seite, daß wir ohne die Empfindung und Vorſtellung vom tiefuntergeordneten Veränderlichen, oder dem Immerdemſelbigen am Veränderlichen — und ohne dieſen Begriff keine vollkommene Idee (höchſtens eine Ahndung, ein Gewiſſensgefühl) von dem hoch über beiden ſtehenden, beide unterordnenden Stetsimmer und ewig Demſelben haben würden. Denn ohne Sinnlichkeit würden wir keinen Verſtand, ohne Verſtand keine entwickelte Vernunft haben. Desgleichen nehmen

wir auch nur, mittelst aller dreien, die Wahrheit in ihrer wahren Ordnung, das heißt in ihrer Unterordnung — wie sie gewiß ist, und nothwendig seyn muß, wahr.

Das Veränderlichste was ich in der sich unaufhörlich verändernden Sinnenwelt vernehme, bin ich selber; ich nehme indeß an dieser meiner Veränderung, etwas, wenn auch nicht schlechthin unveränderliches und Immerdasselbe, so doch etwas relativ unveränderte tes und Stetesdasselbe wahr, dem ich mein ganz Veränderliches unterordne; und ich bin, indem ich diesen Unterschied begreife, gezwungen: Etwas Schlechthin Ewigstetesdasselbe, als mich Unterordnenden ursprünglich unterordnend, vorauszusetzen.

Was ich nun zuerst als charakteristisch in der mir anhaftenden Veränderlichkeit, Wechsel und Wandelbarkeit unterscheide ist: Verschiedenheit, die ich ohne mich selbst zu zerstören, weder mischen noch trennen kann, deren Mannigfaltigkeit also zweckmäßig geordnet, mithin einem andern in mir untergeordnet ist. Zwar inwiefern diese Mannigfaltigkeit ausgedehnt, und aus außereinander bestehenden Theilen besteht, auch, als dem Wechsel und Wandel unterworfen, nach einander ist, kann dieselbe Natur, die sie zusammenfügte, sie trennen und auflösen, aber was in mir dies alles wahrnimmt, wird doch durch alle diese Veränderungen nicht verändert; denn sie finden zwar an mir statt, aber nicht mit mir. In dieser wogenden Allerleiheit, flute ich zwar, aber ohne Welle zu seyn; und darum unterscheide ich in mir selber eine mit jener Verschiedenheit zwar verknüpfte, aber nicht gemischte, also gewiß darüber erhabene Einerleiheit — die, wenn sie auch nicht durchaus unzerstörbar ist, wenigstens nicht von jenen Wogen und Wellen zertrümmert werden kann. Ich nenne diese relativ unveränderliche, unwandelbare, nimmer

wechſelnde Eigenſchaft meines Weſens, dieſe wenigſtens nicht mannigfaltige, auseinander gehen könnende Einerleiheit: meine Seele, und inwiefern ich ſie nicht bloß von dem Verſchiedenen an mir, ſondern von allem Andern nicht nur unterſcheide, ſondern von manchem fremden Neben-Individuum frei trenne, meine Perſönlichkeit.

Was ich nun drittens charakteriſtiſch wahr in dieſer meiner, als Einerleiheit, das durchaus wandelbare als unter mir achtender Seele finde, und zwar das allerbeſte, und meiner Perſönlichkeit einzig theure, iſt etwas ſehr wunderbares; denn es iſt mein eigentliches weſentliches Ich, und dennoch bin ich es nicht ſelber. Es iſt nicht, wie jenes unter mir, an mir; es kömmt mir vor, als wäre es in mir und doch fühle ich tief, daß es über mir, und doch über mir iſt. Wie ich meinen Körper unterordne, unterordnet es meine Seele; und dieſe kann jenem nur gebieten inwiefern ſie dieſem Über Ich in mir gehorcht. Ich nenne es Einheit, Vernunft, Geiſt in mir; aber obgleich mein Höchſtes, macht es mich eher demüthig als ſtolz, eher bange als ſelbſtvertrauend, eher in Momenten ſelig, als im Leben froh; denn ich darf es doch nicht, obgleich in mir ſo zu ſagen zu Hauſe, meine Einheit, meine Vernunft, meinen Geiſt nennen. Ich nenne es das höchſte in mir geoffenbarte Allgemeine: Das Menſchliche, die menſchliche Vernunft, der menſchliche Geiſt.

Und doch — wie tief iſt noch dieſer unter **Gott!** wie tief die höchſte Einheit unter **dem Einzigen!**

„Inwiefern die Philoſophie eine Wiſſenſchaft ſeyn ſoll, bedarf ſie ſchlechthin wahrer Grundſätze.“ Dergleichen ſchlechthin wahre Grundſätze ſind:

1) Gott iſt. Principſatz. Einzige Allſetzende Urwahrheit. Vernunftoffenbarung.

2) Ich bin. Grundſatz. Bedingter Grund aller Wahrheit. Gefühl, innerer Sinn, Bewußtſeyn.

3) Es iſt außer mir Etwas. Bedingungsſatz. Begründete Bedingung. Verſtand, äußerer Sinn.

Es ſind dieſe drei Grundſätze in, mit und durch mein Bewußtſeyn wahr; abſolut, gewiß, ſchlechthin wahr; aber freilich nur in ihrem Unterſchied, in ihrem Zuſammenhang und in ihrer Unterordnung. Da dieſer Unterſchied, dieſer Zuſammenhang und dieſe Unterordnung aber zugleich in, mit und durch das Bewußtſeyn beſtimmt gegeben iſt — da ich mit reinem Bewußtſeyn ſie nicht miſchen, in vollem Bewußtſeyn ſie nicht trennen, durch gutes Bewußtſeyn ſie nicht anders ordnen kann — ſind ſie mir in ihrer Wahrheit gewiß, und beherrſchen in meinem zugleich vernünftigen, verſtändigen und ſinnigen Erkenntnißvermögen alle andern Gewißheiten, die mir nur durch die Zurückführung auf ſie gewiß werden können.

Demjenigen, der an Gottes Seyn (an Etwas Höherm über ſich), an ſeinem eigenen Daſeyn (an Etwas Innigem in Sich), an dem Wirklichſeyn äußerer Dinge (an etwas wirklich ſeyendem, nicht bloß erſcheinendem, neben oder um Sich), ruhig zweifelt — vollends demjenigen, der alle drei läugnet, habe ich nichts zu ſagen — weil ich mit völligem Bewußtſeyn nur zu einem völligen Bewußtſeyn ſprechen mag, und bewußt zu einem Bewußtloſen nicht ſprechen kann. Demjenigen Zweifler aber, der zwar die Beweislichkeit dieſer Grundſätze bezweifelt; aber doch ſo, daß er die Wahrheit derſelben für wünſchenswerth hält, und dieſelben alſo mitten im Zweifeln noch immer ſucht, habe ich viel, und möchte ich gerne alles mir nur mögliche ſagen.

Da nicht bloß der Verſtand, ſondern die Vernunft ſelber (jener eigentlich nur durch dieſe) Einheit, wie in jedem, ſo auch in allem fordert (des Einzigen wegen, deſſen Gepräge ſie trägt), — die Einheit des Bewußtſeyns ohnehin dieſer Forderung in unſerm geſammten Erkenntnißvermögen entſpricht — da wir ja ſogar mittelſt jener Vernunft und dieſer Einrichtung unſers Einzelweſens gezwungen ſind, die Zahleinheiten, die Zeiteinheiten und die Raumeinheiten, als höchſte Gattung doch nur einer ſchlechthin allgemeinen Einheit, die der Aufhebung nicht nur aller Verſchiedenheit, ſondern alles Unterſchieds ſo nahe als möglich kommt, auf die logiſche Einheit zu bringen — ſo entſteht, in Anſehung unſrer drei ſchlechthin unterſchiedenen oberſten Grundſätze des Bewußtſeyns, die Frage: ob ſie, da der Verſtand im logiſchen Steigern des ſtets allgemeinen und allgemeineren das Allerallgemeinſte ſucht, mithin nach Erkenntniß einer abſoluten Identität in der Einerleiheit aller Merkmale nach vollendeter Abſtraction von allen Unterſchieden ſtrebt, und ſich nur durch einen höchſten, allumfaſſenden Begriff, der alles Denkbare in ſich vereinigt, befriedigen läßt, wirklich dieſer Forderung Genüge thun? oder ob es nicht vielmehr ein Widerſpruch iſt, dies auch nur für möglich zu halten, da ſie drei, mithin unterſchieden ſind?

Wir antworten auf dieſe theils vernünftige, theils allerdings auch ſehr verſtändige Frage: daß die von der Vernunft geforderte Einheit dieſer in ihrer Untrennbarkeit unterſchiedenen und in ihrem Unterſchiede untrennbaren Grundſätze, ſich in dem ſich auf dreifache Weiſe offenbarenden, einzig vernünftig wahren Begriff der Einheit ſelber, als Einheit finden. Der wahre Vernunft-Begriff, oder die wahre Idee der Einheit, iſt nicht abſolute Einerleiheit, Gleichheit, Nichtunterſcheidbarkeit, All-Allgemeinheit, und dergleichen — eine hyper-

metaphyſiſche, im Grunde nur wörtlich mögliche Abſtraction, die, wie jede Abſtraction von Allem, dem wahren Denken in Nichts verſchwindet; ſondern die wahre Einheit iſt die Uebereinſtimmung des Unterſchiedenen im Zuſammenhange des Bewußtſeyns.

Sie iſt, beſtimmter noch, die Uebereinſtimmung für die Vernunft des Unterſchiedenen durch den Verſtand, in dem Zuſammenhange des durch den innern Sinn Wahrgenommenen. Sie iſt die Form der Formen — die Form des Bewußtſeyns, und alles und jedes einzelnen Bewußten. Sie iſt aber keine Form ohne geformtes, oder darin zu formendes, weil Form ohne geformtes, oder darin zu formendes Widerſpruch iſt. Einheit iſt als wahre Einheit entweder Etwas-Einheit — Viel-Einheit — oder All-Einheit *) — nie Nichts-Einheit. In jeder Einheit iſt Dreierlei vorhanden, weil ſie ſonſt dem Bewußtſeyn nicht als Einheit weder anſchaulich, noch denkbar, noch faßlich werden könnte. Wie anſchaulich, wenn nichts Uebereinſtimmendes darin? wie denkbar, wenn nichts zu Unterſcheidendes darin? wie faßlich, wenn nichts zu Faſſendes oder Zuſammenhängendes darin? So die theologiſche, ſo die pſychologiſche, ſo die kosmologiſche Einheit.

Sie iſt aber nichts weniger als abſolute Einheit, Einheit in jeder Rückſicht, Verſchiedenheit ausſchließende Einheit — ſie iſt umgekehrt nur Einheit in einer einzigen Rückſicht — in Rückſicht nämlich auf die Vernunft — als die Geſammtoffenbarung aller Einheiten unter

*) Da haben wir's! rufen die Identiſten — All-Einheit! Ja! wenn das All gleichbedeutend mit All-Einerlei, mit Indifferenz, mit Sinnloſigkeit, Unverſtändlichkeit und Vernunftwidrigkeit — mit dreifachem Nichts wäre — da hättet ihr es allerdings.

der Einzigkeit. Sie iſt die höchſte Einheit der Vernunft ſelber; aber als ſolche unendlich verſchieden von der Verſtandes-Einheit und von jeder andern Einheit; und iſt aber, wenn ſie vom Verſtande anders wie als urſprüngliches Verhältniß, oberſter Zuſammenhang und höchſte Unterordnung des Seyns, gedeutet wird — eine bloße Täuſchung. Dem Verſtande kann und darf ſie nichts anders ſeyn, als der unbegreifliche Zuſammenhang zwiſchen der poſitiven Idee der Einzigkeit und den relativen Begriffen der Einzelheit und der Allheit.

Dieſe in der Philoſophie bisher ſelten oder nie vorkommende Idee des Einzigen (denn Einzigkeit kann nur in einem alleinigen Einzigen Bedeutung haben) iſt auch eine von allen andern durchaus verſchiedene, ſchlechthin unvergleichbare, ganz einzige Idee, in wiefern ſie alle Relativität ausſchließt, reiner poſitiver Satz ohne Gegenſatz iſt — und dennoch in der Vernunft (aber freilich nur in dieſer) eine Beziehung alles Relativen auf ſich findet. Die Vernunft iſt eigentlich nur dadurch Vernunft, daß der Strahl des Einzigen in ihr überſinnliches Auge fällt, und es einerſeits durch ſeine unvergleichbare, alle Einheit, Einzelheit und Einfachheit überſtrahlende Helle reinigt, um das Allerhöchſte von allem Hohen und Erhabenen in der höchſten Sphäre klar zu unterſcheiden — andererſeits es durch die unvergleichliche Klarheit ſelber in dem Himmel aller Himmel ihrer reinen Anſchauungen zu orientiren. Dieſe Idee des Einzigen iſt die wahre Central-Sonne der Vernunft; denn ſie enthält den einzigen unzweideutigen, unmißbräuchlichen, über jeder vermeſſenen Verſtandes-Charakteriſtik unendlich erhabenen Nominal-Charakter des Princips alles Seyns, aller Weſen und aller Dinge. Dieſer Charakter findet weder im Ich, noch im Nicht-Ich — weder im Denken, noch in der Ausdehnung — weder

im Subjectiven, noch im Objectiven — weder im Ding an ſich, noch in der Erſcheinung Platz; auch iſt's merkwürdig, daß obgleich ſeine Benennung häufig in allen Sprachen vorkömmt, und unverkennbar ſein Vernunftgepräge trägt, nicht nur Spinoza, Kant, Fichte und die neuen Idealiſten, ſondern faſt alle Metaphyſiker ohne Ausnahme, ihn vergeſſen zu haben ſcheinen.

Selbſtbewußtſeyn.

Die durch Descartes in die neue Welt des wenigſtens an einigen Orten wieder auferſtandenen, während tauſend Jahren in Aberglauben tief begrabenen Chriſtenthums, eingeführte, noch immer herrſchende Selbſtbewußtſeyns-Philoſophie, die Fichte auf ihre höchſte Spitze brachte, von welcher ſie, weſentlich dieſelbe bleibend, jetzt im Abſteigen iſt — hat ihr Princip weder in der Evangeliſchen, noch in der Natureffenbarung Gottes — ſondern in dem Zweifel an beiden; und iſt eine in der Verzweiflung an Gott und Welt (weil man zum erſtern nur durch das Glas des Aberglaubens hinauf ſah, und ſich in der letztern ohne Licht herumfah) künſtlich ſelbſt gemachte Lehre ſelbſterdichteter Wahrheit, oder als Wahrheit fixirter Täuſchung. Der eigentliche Kern dieſes anfangs, zumal in Malebranches und Leibniz, religiös ſcheinenden Idealismus, iſt das bloße Selbſtdenken — das Sich Denken des Ichs. Denn darin ſind alle, die ſeit Descartes

dieſe Philoſophie, als die einzig wahre, auf ſehr mannigfaltige Weiſe entwickelt und dargeſtellt haben, Carteſianer, Leibnizianer, Spinoziſten, Kantianer, Fichtianer, Schellingiſten, ja bis auf Jacobi,*) Bouterweck und Schulz, den Skeptiker — einig, daß Selbſtdenken im Philoſophiren das Höchſte ſey, und daß nur das Ich mittelſt des Verſtandes denke.

Indeſſen liegt in dieſer unbedingten Annahme des Denkens, Begreifens und Verſtehens, als des Höchſten in unſerm Geiſte, das wahre πρῶτον ψεῦδος. Wäre das Denken, als das Höchſte in unſerm Geiſte, nun (wie nothwendig geſchloſſen werden mußte) das Höchſte im Seyn, und das Ich das Höchſte im Denken, würde allerdings jenes Angenommene das Einzigwahre ſeyn — es würde dann aber auch jeden Wahrheitsfreund befriedigen; und die Vernunft würde die erſte ſeyn, ſich dem Abſolutwahren zu unterwerfen. Aber ſo befriedigt die Lehre nicht einmal ſich ſelbſt, geſchweige Andere, die entweder noch immer zweifeln, oder in Verzweiflung ſich keine Wahrheit aus bloßer Täuſchung ſelbſt machen wollen — und lieber auf alle Philoſophie verzichten, als ſich einer zweideutigen blindlings ergeben.

*) Selbſt Jacobi, der doch tiefer als irgend ein laut Denkender, die Nichtigkeit des Philoſophirens aus bloßen Begriffen eingeſehen hat, erlaubt ſich (Jacobis Schriften, 3. Band, Abhandlung von den göttlichen Dingen, S. 414) folgende Aeuſſerung: „Inhalt, Wahrheit, Bedeutung, kann dem Verſtandesbegriff der Cauſalität allein aus der Vernunft werden, aus dem Gefühl des: „Ich bin, ich handle, ſchaffe, bringe hervor. Der Verſtand des Menſches ruhet ganz auf dieſem Gefühl, ruhet demnach auf der Vernunft; iſt auf ſie gegründet, ſetzet nothwendig ſie, als ein Höheres voraus.“ Als wenn die Vernunft im Gefühle des Menſchen: „Ich bin, ich handle, ſchaffe, bringe hervor“, beſtünde! — Er räumt in dieſer Aeuſſerung den Carteſianern u. ſeqq. alles, worauf ſie fußen und wovon ſie ausgehen, ein.

Eben ſo gern möchte ich doch, wenn ich in ſkeptiſche Verzweiflung gerathen ſollte, mich mit Paſcal einem Crucifix, als mich mit Descartes oder Fichte, mir ſelbſt in die Arme werfen. Denn beim Lichte beſehen, rettete ich mich ja ſo aus dem Zweifel nur in die Verzweiflung ſelber, und ich ſehe nicht ein, was dabei gewonnen wäre, aus dem fremden Regen in die eigene Traufe zu kommen. Sagt man mir vielleicht: „Du mußt ein elendes Selbſt, ein erbärmliches Ich, ein durchaus verächtliches Selbſtbewußtſeyn haben;“ ſo werde ich freilich über und über ſchamroth, und weiß nicht anders hierauf zu antworten, als: „Lieber Herr! das iſt, leider! ſehr möglich, mir ſelber ſogar höchſt wahrſcheinlich; denn ich habe mich noch nie auf dem allermindeſten, ich will nicht ſagen preiswürdigen und lobenswerthen, ſondern auch nur einigermaßen tüchtigen, das ich mit Gewißheit für von mir ſelber allein hervorgebracht, hätte halten können, ertappt.“ „Was mein Selbſtbewußtſeyn betrifft, da habe ich es Gottlob ſelten — in meinem Selbſt gehört das Allerwenigſte meinem Ich — und mein Ich gehört faſt nie (vielleicht niemals) mir ſelber. In dem allen zuſammen genommen findet die Vernunft, die bei mir logirt, nur Plunder — und das Gewiſſen, das bei mir wohnt, nur Schwachheit und Sünde. Wie man auf der gleichen (auch wenn man tauſendmal beſſer als ich, was Du vielleicht wirklich biſt, wäre) ſtolz ſeyn könne — wie man darauf feſtes Vertrauen ſetzen — und darin den Quell ewiger Wahrheit finden könne, iſt mir unbegreiflich. Verzeiht mir!“ „Es wird meinem Sinn, meinem Verſtand, meiner Vernunft — ja ſogar (wenn ich mich auch darauf allein beſchränken wollte) — meinem Herzen, in meinem armen Ich zu enge. Auch iſt's mir, trotz allem was Ihr vom Hellſehen im Schlafe ſprecht, darin zu dunkel, ſo daß, wenn auch ſolche Schätze darin verborgen wären,

wie die, wovon Eure Selbſt Schatzgräber ſo viel Rühmens machen, ich ſie doch nie finden würde."

Freiheit iſt im bloßen Selbſte nicht, und Bewußtſeyn iſt nur mittelſt eines höheren Bewußtſeyns möglich. Nur mittelſt der Anerkennung eines Geſetzes für unſere Handlungen können wir uns unſrer Freiheit bewußt werden, als wahrer Freiheit, das heißt: nicht als eines Vermögens auf das Aeußere, ſondern als eines Vermögens auf das Innere zu wirken; nicht als einer Fähigkeit mit Anderen zu ſchalten und zu walten, ſondern als einer Fähigkeit mit uns Selbſt zu ſchalten und zu walten; nicht als einer Macht über Fremdes, ſondern als einer Gewalt über uns Selbſt. Nun iſt aber im Selbſt des thieriſchen Menſchen, trotz aller Vollkommenheit ſeiner Organiſation, trotz allem Sinn und trotz allem Verſtande, ſogar kein Geſetz für ſeine Geſinnungen und Handlungen da, wenigſtens kein anerkanntes; denn beliebige Verordnungen nach eigenem Wohlgefallen (und nur ſolche ſind dem Selbſte möglich) bilden kein Geſetz. Das Selbſt kann Sich ſelbſt kein Geſetz geben, als nur zum Scherz; und nicht einmal zum Scherz wird es dem bloßen Selbſt einfallen, ſich ein Geſetz zu geben, weil es von Geſetz, wenn keins nicht ſchon da war, keine Idee haben kann. „Freiheit" (ſagt Kant) „iſt die einzige unter allen Ideen der ſpeculativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori (er meint von ſelbſt) wiſſen, ohne ſie doch einzuſehen, weil ſie die Bedingung des moraliſchen Geſetzes iſt, welches wir wiſſen." Allerdings wenn das letzte wahr iſt, wenn wir in unſerm Selbſt, durch unſer Selbſt, das moraliſche Geſetz (es ſcheint ſogar noch aprioriſcher als a priori) wiſſen, iſt dies alles ganz richtig. Aber wir ſind weit entfernt das Gebot, oder den kategoriſchen Imperativ, das er in unſerm Selbſt, als das einzige darin vorhandene, ganz richtig

entdeckt, und für das moraliſche Geſetz ſelber ausgibt, das ſtrenge „Thu was du willſt!“ nämlich, für das wahre moraliſche Geſetz — ja auch nur für ein eigentliches Geſetz zu halten. Es hätte eben ſo gut: „Thu was du nicht laſſen kannſt!“ gebieten können.

Es könnte Vielen ſcheinen, daß wir das Selbſtbewußtſeyn und das Selbſt darin gar zu ſehr herabſetzen, indem doch Alles ſich für einen jeden um den Kern deſſelben, und nicht nur alle Glückſeligkeit für einzelne Weſen, ſondern alle Würde derſelben ſich auf die Individualität bezieht, und auf derſelben, die in Jedem doch das eigentliche Selbſt, beruht. „Das wahre Weſen im ganzen Weltall,“ wird man ſagen, „iſt Individualität; Alles iſt für dieſe da, und hat ohne dieſe keine endliche, noch weniger ewige Bedeutung. Wer nicht ſelber iſt, und auf keinerleiweiſe fühlen, denken, und ſagen kann: „Ich bin ich ſelbſt“ iſt wenigſtens kein geiſtiges, freies, und vernünftiges Individuum.“ Wir unterſchreiben das alles, und dennoch behaupten wir, daß alles Schlechte, alles Verächtliche, alles Böſe ſogar, nur im eigentlichen eigenen Selbſte ſteckt, und in der Selbſtigkeit ihren Grund hat. Man vergeſſe nicht, daß wir von dem bloßen Selbſtbewußtſeyn, von dem vom Weltbewußtſeyn und Gottbewußtſeyn ab- und wegſehenden, ſich ſelbſt allein überlaſſenen Selbſtbewußtſeyn reden. Wir müſſen aber von Allem, was nicht wir ſelber iſt, ab- und wegſehen, wenn wir unſer eigenes Selbſt, das in unſrer Individualität uns allein gehörige, durchforſchen und genau kennen lernen wollen. Darin finden wir nun allerdings mit Fichte weder Weltliches noch Göttliches; denn ein Nicht-Ich iſt, als ſolches, keine Welt (auch das Entgegengeſetzte von der Welt: das Nichts, iſt ja ein Nicht-Ich); und von Gott iſt

im reinen Ich, das nur Sich und Nicht-Sich ſetzt, keine Rede. Aber Freiheit, wendet man mir ein, nimmt Fichte in dem Sich und Nicht-Sich ſetzenden Selbſt an; und hiemit gibt er demſelben hinlängliche Thatkraft, Perſönlichkeit und Würde. Das thut er freilich; aber, wie nur gar zu leicht zu zeigen iſt, mit Unrecht. Seine Selbſt-Freiheit iſt eine willkürlich erſonnene und erſchlichene, und um kein Haar beſſer, als die Ungebundenheit eines Tollen, der ſich ſeine Freiheit dadurch zu beweiſen ſtrebte, daß er nach ſich ſelber hieſe. Auch widerſpricht ſie ſich und hebt ſich ſelber wieder auf; denn im bloßen Ich iſt keine Freiheit. Oder hat etwa der Gemüthskranke, der Wahnſinnige kein Selbſt? Bildet man ſich etwa ein, daß ein Thier kein Selbſtbewußtſeyn habe? *) Uns iſt viel wahrſcheinlicher, daß die Dummſten nur Selbſtbewußtſeyn haben. Denn gewiß iſt das Selbſtbewußtſeyn der niedrigſte Grad des Bewußtſeyns, wie Gottbewußtſeyn der höchſte. Jedes höhere Bewußtſeyn wird durch Selbſtbewußtſeyn bedingt, wird gleichſam auf dieſem gepfropft, oder an dieſes gebunden. Aber wodurch etwas bedingt wird, worauf etwas gepfropft wird, woran etwas gebunden wird, iſt nicht das, woraus etwas entſteht. Daß es kein Anderes Bewußtſeyn, und kein Höheres Bewußtſeyn ohne Selbſt oder Unteres Bewußtſeyn geben könne, beweiſt ſo wenig, daß dieſes letztere das Erſte und Oberſte ſey, daß es umgekehrt das Gegentheil klar macht. Alles

*) Freilich bildete der kühne Stifter des Spinozismus, Leibnizianismus, Kantianismus, Fichtismus, und überhaupt der ganzen Selbſtbewußtſeynsphiloſophie, Descartes, ſich ſo was ein — oder vielmehr (denn es iſt unmöglich, ſich ſo was einzubilden) er erſann es. Er mußte den Thieren alles Selbſt abſprechen, um dem Menſchen-Selbſt einen Schein von Freiheit zu geben. Aber ſo gewonnen, ſo zerronnen.

Höhere und Höchſte wird für uns durch ein Unteres bedingt; und die allerunterſte Bedingung iſt nothwendig in uns ſelber — und in jedem Selbſt, das nicht Gott Selbſt — der Selbſt-Einzige — der Schöpfer iſt.

Selbſtheit und Perſönlichkeit ſind ſo wenig ſynonyme Worte für denſelben Begriff, als Inſtinkt und Freiheit, Sinn und Vernunft. Weil wir keine Freiheit anders als verbunden mit Inſtinkt, keine Vernunft anders als geknüpft an Sinn, und keine Perſönlichkeit anders als gebunden an Selbſtheit kennen, ſo ſchließen wir, daß wir zufolge unſers wohlbewußten Ichs, unſres ſich von ſelbſt verſtehenden Selbſtes, perſönlich — zufolge unſres ganz natürlichen Inſtinkts, übernatürlich frei — und zufolge unſres das Sinnliche vernehmenden Sinnes überſinnlich vernünftig ſeyen. Ein ſonderbarer Schluß, ähnlich dem von der Kette zur Herrſchaft.

Wäre das Selbſt etwas an ſich edles und würdiges, etwas an ſich perſönliches, freies, vernünftiges — wie läßt ſich erklären, daß die Weiſeſten und Beſten aller Zeitalter, Selbſtbekämpfung, Selbſtbeherrſchung, ja ſogar Selbſtaufopferung für das achtungswerthe, preiswürdigſte und bewunderungswürdigſte in der Menſchheit anerkannt haben? Wie läßt ſich reimen, daß dieſelbe Stimme, die den Griechen das γνῶθι σαυτόν zugerufen, den Sich Selbſt ſo auffallend bekämpfenden, Sich Selbſt nie geberdenden, *) Sich Selbſt immer verläugnenden Sokrates — Ihn, der ſo wenig aus ſeinem Selbſtbewußtſeyn machte, daß er ſtets behauptete, er wiſſe aus ſich ſelber nichts — für den Weiſeſten aller Griechen erklärte? Das Orakel erklärte durch dieſe Erklärung ſein γνῶθι σαυτόν. „Er hat Sich

*) Er gebordete nur ſeinem Dämon.

Selbſt unter allen Griechen allein richtig kennen gelernt; denn er kennt Sich Selbſt in ſeiner eigenen Nichtigkeit. Der iſt der Weiſeſte, der ſich ſelbſt ſo kennt, daß er von Sich nichts wiſſen will."

Das Selbſt iſt nichts als der Kern der Endlichkeit, der irdiſche Kern des lebendigen Einzelweſens. Analyſirt in ſich ſelbſt, und bis in's Elementariſche durchgeforſcht, löst es ſich in weniger als Staub, ja in weniger als Dampf auf, denn es verliert ſich dem forſchenden Geiſte in das Nichts, woraus Gott Alles erſchaffen hat. Wenn kein Funken aus ſeiner Perſönlichkeit, aus ſeiner Freiheit, aus ſeiner Vernunft ſich darin offenbarte, wenn kein Geiſt aus ſeinem Geiſte es begeiſterte, kein Hauch aus ſeinem Hauche es beſeelte, keine Liebe aus ſeiner Liebe es belebte, würde es, als bloßes eigenes Selbſtbewußtſeyn, gar nicht da ſeyn. Nicht einmal träumen kann es durch ſich ſelbſt von ſich ſelber.

Freilich ſagt Chriſtus (Luc. 9. 25): „Was Nutzen hätte der Menſch, ob er die ganze Welt gewönne, und verlöre ſich ſelbſt, oder beſchädigte ſich ſelbſt?" und Fichte hat ſich einſt in einer Unterredung mit mir*) auf dieſen Spruch berufen — den er, im praktiſchen, dem Delphiſchen „kenne dich ſelbſt," im theoretiſchen gleichſetzte. Aber Chriſtus hat unverkennbar, wenn man auch nur das unmittelbar vorhergehende damit zuſammenhält, wenn man auch nicht Alles, was er ſonſt über das Selbſt des Menſchen geäußert, damit vergleicht, hier nicht von dem Selbſt des Menſchen, ſondern von dem Menſchen des Selbſts; nicht von der Ichheit, ſondern von der Perſönlichkeit, nicht von dem individuellen Leben, ſondern von der geiſtigen Freiheit, mit einem Wort: nicht von dem Selbſtbewußtſeyn, ſondern von dem Gottbewußt-

*) Am 6. December 1794 in Zürich.

Anm. d. Herausgebers.

ſeyn geſprochen. Seine Rede hatte im nächſtvorhergehenden Verſe damit angefangen, daß er ihnen ſagte: „Wer mir folgen will, der verläugne **ſich ſelbſt**, und nehme ſein Kreuz auf ſich täglich, und folge mir nach.“ Hier ſpricht er von dem wirklichen, individuellen, eigenen Selbſt; denn er ſprach zu ihnen allen, und das „Wer“ bedeutet hier wer unter Euch, welcher von Euch — und das „der verläugne ſich ſelbſt!“ ſo viel als: deſſen freier Wille verläugne ſeine Selbſtigkeit! Denn daſſelbe Selbſt kann daſſelbe Selbſt nicht verläugnen. Der freie Geiſt deſſelben Menſchen kann aber das unfreie Selbſt, wie ein Kreuz, auf ſich nehmen und täglich tragen, auf dem Wege des Geiſtes und der Wahrheit, auf welchem der Heiland voran geht; das heißt: ihm nachfolgen. Vollkommen klar und deutlich wird aber der Sinn der ganzen Rede durch den darauf folgenden Vers: „Denn wer ſein Leben erhalten will, der wird es verlieren; wer aber ſein Leben verliert um meinetwillen, der wird es erhalten.“ Wer hört im Geiſte nicht den Accent auf's Leben in dem erſten Satz, und den Accent auf „ſein“ in dem zweiten? als wenn Er nur in gedrängteſter Kürze geſagt hätte: „Wer das eigene Leben erhalten will, der wird das wahre Leben verlieren: wer aber ſein eigenes, ſelbſtiſches, um ſeiner ſelbſt willen geführtes Leben, um meinetwillen, um mir und nicht ſich ſelber zu folgen, verliert, der wird das wahre, das ewigen Leben erhalten.“

Nichtigkeit des Selbſt-Ichs.

Es iſt mir oft ſeit einiger Zeit, als wenn mir ein plötzliches Licht über mein Entſtehen und Vergehen aufginge — das heißt über das Entſtehen und Vergehen meines Selbſtbewußtſeyns. Denn das in mir, was nicht ausſchließend eigenes Selbſt iſt, das in mir, was der Natur und Gottes iſt, iſt gewiß nicht in der Zeit entſtanden, und kann und wird auch nicht in der Zeit vergehen. Was durch Gott iſt, iſt ewig. Aus dem Ewigen kann nur Ewiges kommen. Die Schöpfung iſt keine Offenbarung der Allmacht in der Zeit (daher wir ſie auch nie wahrnehmen), ſondern eine Offenbarung der Allmacht in der Ewigkeit. Nur das Ewige in uns (die Vernunft) weiß davon. Nur was ausſchließend mir gehört, wirklich eigenes Selbſt iſt, iſt entſtanden — und zwar durch mich entſtanden — und ich fühle es mehr und mehr, inniger und inniger, es hat, inwiefern ich es ſelber zu Stande gebracht, inwiefern es Selbſtgemachtes iſt, ſchlechterdings keinen Werth, verdient nicht zu beſtehen — beſteht auch nicht ununterbrochen — und wird in der Zeit, wie gewonnen, ſo zerronnen, vergeben. Es gehört dem Nichts, woraus Gott mich erſchafft und kehrt in dasſelbe zurück. Ich nenne es zum Unterſchiede von dem, was Gott aus mir macht, mein eigenes Ich, mein Selbſt-Ich, das, was mir Ich heißt, wenn ich meinen Namen ausſpreche: Paggeſen. Paggeſen iſt entſtanden und wird vergehen; und Gott

sey Dank! ich habe gelernt, ihn mit nichten zu vermissen; weil ich ihn seit lange nicht mehr liebte, selten überhaupt, oder nie, recht lieb gehabt habe, immer in ihm einen lästigen Schatten des leuchtenden in mir gefunden — einen durchaus faulen Zeit Fleck in meinem ewigen Charakter. Das freie Wesen in meinem Willen und in meinem Gewissen lag seit meiner Kindheit in beständigem Krieg mit ihm, und es wurde nie ein wahrer Friedensbund zwischen mir und diesem unfreien Schwächling geschlossen — ob ich ihn gleich niemals eigentlich hassen könnte (weil ich ihn nie an sich böse fand) aber weil er sich, wie ein spanischer Ferdinand, stets von Andern verleiten ließ, und ich ihn also durch und durch verachten mußte. Das mit ihm dennoch unter so bewandten Umständen hier auf Erden leben müssen, ist mir zuletzt erst dadurch erträglich geworden, daß ich gelernt habe, ihn für das anzusehen, was er an sich ist, für meinen durchaus nichtigen Schatten nämlich in der Form der Selbstigkeit, σκιᾶς ὄναρ. Ich kehre seit dem mein Auge von ihm weg — mich wohl davor hütend, mir mein eigenes Nichts zu objectiviren — und suche in dem mir von Gott geschenkten Bewußtseyn Seiner, der Natur, und meiner ewigen Seele, ohne besonderes Sebstbewußtseyn zu leben.

Aber heißt das nicht, anstatt sich über sich selbst zu erheben, unter sich selbst herab zu steigen, wenn man sich vom Felsen des Selbstbewußtseyns in den Todtensee des Bewußtseyns ohne Selbst herabstürzt? Heißt es nicht von der Stufe des Menschen auf die Stufe des Thieres sich zu stellen? Ich glaube umgekehrt.

Meiner innigsten Ueberzeugung nach ist die bisherige philosophische Lehre vom Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, als stünde letzteres höher und sogar weit höher in geistiger Ordnung als das erstere — eben so falsch,

als die Lehre: daß Eigenliebe höher als Liebe ſtehe. In Anſehung dieſer letztern durchaus praktiſch egoiſtiſchen Lehre ſind längſt alle edleren Menſchen einig, daß ſie falſch, weil ſie verächtlich iſt. In Anſehung der erſtern theoretiſch-egoiſtiſchen iſt der Irrthum nicht ſo ausgemacht; denn er verſteckt ſich allerdings ſelbſt den ſcharfſinnigſten Forſchern mittelſt einer beinah unvermeidlichen Täuſchung. Dieſe Täuſchung rührt von einer faſt nothwendigen Verwechslung unſrer Selbſtigkeit mit unſrer Freiheit, unſers Begehrens mit unſerm Wollen, unſers zeitlichen Lebens mit unſerm ewigen. Es iſt die immer wiederkehrende Verwechslung der Bedingung mit dem Grunde — des Erſcheinenden mit dem Seyenden. Nun iſt das Selbſtbewußtſeyn als etwas anderes, und etwas höheres ſeyn ſollendes als unſer Geſammtbewußtſeyn, ſchlechterdings nichts als die Selbſtbeſpiegelung unſeres Ichs in einer bloßen Reflexion auf ſich ſelber, als etwas an und für ſich beſtehendes. Als ſolches iſt es aber etwas durchaus nichtiges und erbärmliches, wenn wir es gewiſſenhaft betrachten und redlich unterſuchen; denn es iſt an und für ſich nichts als unſer eigenes elendes, noch dazu augenblickliches, zerſtückeltes, ſich ſelbſt widerſprechendes, nur durch ein nomen proprium, oder die prima persona singularis kümmerlich zuſammengereihtes Machwerk. Ein augenblickliches, ſage ich — und zwar ein alle Augenblicke entſtehendes und vergehendes, ſich kaum ſeiner erinnerndes, als es ſich ſchon wieder vergeſſen — ſich nie ſelber feſthalten könnendes — von jedem Winde äußern Zerſtreuungen hin und her gewehtes — in's All aufgelöſtes oder in Nichts verſunkenes. — In allen würdigen, erhabenen, freien, thätigen, ſeligen Momenten iſt es nicht da; denn wer vergißt ſich nicht während jeder ernſten Arbeit, wer denkt an Sich trotz allen drohenden Gefahren im herrlichen

Erſtarren oder in furchtbarer Empörung der großen Natur? Wo iſt das Ich im freien Entſchluſſe des Sterbens für's Vaterland, oder irgend einer andern freien Aufopferung? Und verſchwindet nicht vollends alles Selbſt und Selbſtbewußtſeyn in jeder Entzückung ſeliger Liebe? Wer drückt nicht den höchſten Grad himmliſchen Genuſſes hienieden mit den Worten aus: ich war ganz außer mir vor Wonne? Wehe dem Sterblichen, der über ſeine höchſten Freuden umgekehrt bemerken kann: „Da fühlt' ich mich erſt ganz!“ Er kennt zuverläßig nur ſelbſtbewußte, d. h. vielleicht richtig eben ſo viel als bloß thieriſche Freuden. Die wahre menſchliche Perſönlichkeit, der ächte menſchliche Charakter, iſt über Ichheit und Sichheit, Selbigkeit und Selbſtigkeit erhaben — und verwechſelt ſich ſelbſt in ſeinem ewigen Grunde, mit ſeinem ſelbſtigen Schatten in der zeitlichen Bedingung — wenn er letzteren nicht als unter ſich mit Füßen tritt. „Weiche hinter mir Satan!“ muß er Sich, als nur Sich, unaufhörlich bei jedem Verſuch des letzteren zum Umarmen zurufen.

Aber iſt es menſchmöglich, das Selbſtbewußtſeyn hintanzuſetzen, ohne das freie Bewußtſeyn überhaupt dadurch aufzuheben? Daß es möglich ſein müſſe, beweiſt jede wahrhaft freie That, jede Tugend, jede reine Liebe und jeder Genuß derſelben. Daß es möglich ſeyn müſſe, beweiſt jede Begeiſterung, jede Andacht, jedes Denken ſogar und jede Zerſtreuung. Wir möchten ſogar behaupten, daß das Selbſtbewußtſeyn ſich nur dann einfindet, wenn wir entweder was Böſes thun, oder was Böſes bereuen; und daß der unſchuldige, gute, freie, natürliche Menſch wenig oder nichts vom Selbſtbewußtſeyn weiß und noch weniger fühlt. Denn die Kraft fühlt ſich nicht, es fühlt ſich nur die Schwäche. Sich fühlen iſt ſchon Seelenſchwäche — wie ſeinen Kör-

rer vernehmen Krankheit. Der Geſunde vernimmt ſeinen Körper nicht — der freie, thätige, mit Gott und der Welt verkehrende Geiſt fühlt nicht ſeine geſunde Seele.

Aber auf dieſe Weiſe — wenn wir auch das Selbſtbewußtſeyn herabwürdigen können und ſollen, und uns im bloßen Bewußtſeyn zu erhalten ſtreben müſſen, geht ja alle menſchliche Individualität im Syſtem des Seyns, und alle Seelenlehre (oder Einzelgeiſterlehre) im Syſtem der Wahrheit verloren. Sie heben ja mit dem Selbſtbewußtſeyn das Mittlere ſogar Ihrer Triaden-Lehre auf — das Medium oder Tertium, die Entelechie, worauf ſie dringen. Haben Sie doch unter ihren dreien urſprünglichen, nicht zu miſchenden und nicht zu trennenden Grundſätzen — den Satz der Pſychologie: Das Ich bin, zwiſchen den: Gott iſt — und die Welt iſt — aufgenommen. Und wie gelange ich zu der Ueberzeugung, die ſich in dem „Ich bin" ausſpricht, wenn es nicht durch das Selbſtbewußtſeyn geſchieht? —

Gerade hier liegt die Täuſchung. Sie haben meine Darſtellung des menſchlichen Bewußtſeyns und der drei charakteriſtiſchen Gewißheiten desſelben ganz vergeſſen — und ſuchen jetzt in einem anderweitigen, was in dieſem ſchon gefunden war. Oder haben Sie damals, oder nachher auch nur einen Augenblick, geglaubt, daß ich in meiner Dreieintheilung des Bewußtſeyns die Triade: Gott, das Univerſum, und Baggeſen, unter meinen dreien ewigen Gewißheiten verſtanden habe? Sie lachen. Aber wenn ſie das beſondere Selbſtbewußtſeyn für eine der drei Hauptquellen aller Wahrheit halten — oder wenn Sie ein ſolches beſonderes Bewußtſeyn zur Unterſtützung des von mir angegebenen allgemeinen Bewußtſeyns, für durchaus nöthig halten, lachen Sie mit Unrecht — oder Sie lachen über Ihre eigene, jetzt Sie blendende Täuſchung. Individualität (oder Einzelheit)

ſteht wie Perſönlichkeit und Freiheit feſt und ewig erhaben über alle bloß zeitliche, veränderliche, entſtehende und vergehende, mir und Anderen nur erſcheinende, am Ende nur nominale Ichheit, die das Object des bisher ſogenannten Selbſtbewußtſeyns ausmacht. Nur das Ich, welches ſich in mir als beſonderer Menſch, als dieſer Baggeſen, ausſpricht — alſo das Ich meines Selbſtbewußtſeyns (und giebt es ein Selbſtbewußtſeyn außer Gott, das nicht ein beſonderes, veränderliches, vergängliches, nichtiges wäre?) will ich mit ſeiner Täuſchung aus der Sphäre der wahren Wiſſenſchaft und der Wiſſenſchaft des Wahren verjagen — nicht das Ich, das ſich als Einzelweſen in der Menſchheit, nicht als Beſonderes, ſondern als Allgemeines ausſpricht, das ſeyende Ich des Bewußtſeyns — mit einem Wort: Nur das Ich, das ſich ſetzt, ſpiegelt, denkt, wahrnimmt, — nicht das Ich, das ſich vergißt, indem es Anderes vorausſetzt, Anderes abſpiegelt, Anderes denkt, und Höheres über ſich, und Niedrigeres unter ſich wahrnimmt, möchte ich ausrotten.

Anmerkung. *)

Es iſt merkwürdig, daß Fichte ſeine Wiſſenſchaftslehre nur in der deutſchen oder engliſchen oder däniſchen Sprache hat zu Stande bringen können. Weder in der griechiſchen, lateiniſchen, noch franzöſiſchen Sprache wäre es ihm möglich geweſen, ſein erſtes Prinzip aufzuſtellen, auszudrücken — ich behaupte kühn, auch nur darauf zu fallen. Es iſt aber ſchlimm, daß dieſe beſondere Möglichkeit ſich nicht auf einen Vorzug jener Sprachen gründet, ſondern umgekehrt, auf einen Mangel, auf eine offenbare Lücke, die in den andern,

*) Dieſe Anmerkung iſt bereits in einem Tagebuche, am 28. Februar 1803, niedergeſchrieben, aber erſt nach dem Drucke des erſten Bandes dieſes Nachlaſſes in die Hände des Herausgebers gekommen.

der Wiſſenſchaftslehre ungünſtigen Sprachen, gefüllt iſt. Die deutſche Sprache nämlich hat nur ein und daſſelbe Verbum für *sum* und *existo*, für welche die franzöſiſche *je suis* und *j'existe*, die Bedeutung (ſonderbar genug) umkehrt. **Ich bin** hat daher im Deutſchen eine doppelſinnige Bedeutung — daher im Grunde — ohne weitere Beſtimmung — keine Bedeutung. Es heißt bald *εἰμι*, bald *γίγνομαι*, bald sum, bald existo, bald fio, bald je suis, bald j'existe — das heißt, es hat eine ſo weitläufig unbeſtimmte und doch immer beſtimmte Bedeutung, daß es bald ſo, bald anders, in jenen fremden Sprachen überſetzt werden muß. Ich machte Fichte ſchon damals, als ſeine Wiſſenſchaftslehre noch als Embryo, in der Idee nur, in ſeinem Kopfe lag, auf dieſen Umſtand aufmerkſam; und ich erinnere mich, daß er mir bei der Gelegenheit ſagte: mein Ich bin heißt nicht sum, nicht existo; ſondern Pono me existentem. Daher ſein nachheriges Setzen.

Allein indem Fichte das Ich bin in der Bedeutung des Sum aufgiebt, und demſelben einen ganz neuen Sinn (den es in der deutſchen Sprache bisher nicht hatte) eigenmächtig unterſchiebt, wird es zwar zu ſeinem Zwecke, als Grundſatz ſeiner Lehre tauglicher, büßt aber zugleich dadurch eben das ein, worauf er vorzüglich fußt, um es als allererſten, durch ſich ſelbſt begründeten Grundſatz geltend zu machen: das Factum. Ich bin — wird zwar in jedem Zuhörer oder Leſer, Dank ſey der Vielſinnigkeit, immer ein gleich antwortendes Echo antreffen; und wenn auch der Zuhörer: ich bin nicht der Meinung Fichtens ſagt, ſagt er doch immer ich bin. *Pono me existentem* dürfte ſchwerer zu wiederholen ſeyn — und kündigt ſich eben nicht ſehr deutlich als Factum an. Als Hypotheſis aller Hypotheſen laſſe ich es zwar gelten, aber nicht als Theſis — und Theſis ſoll es ja eben nach Fichte ſeyn.

Das ſo aufgeſtellte Princip der Wiſſenſchaftslehre zerfloß bald ſeiner Natur nach in zwei Katarakten der allerneueſten Philoſophie, die Deutſchland, Gott weiß auf wie lange, überſchwemmt — in die Katarakte Ich — und die Katarakte Bin — in der erſten ſtürzte Schelling donnernd herab — in der letzten Fichte ſelber. Dies iſt nach mir der Hauptunterſchied zwiſchen dieſen beiden Zwillingsbrüdern und Söhnen des nämlichen Vaters, Spinoza (denn ſie haben beide un-

streit g dem spinozistischen System nur neue Worte geliehen), daß Fichte reiner, scharfsinniger, edler, und allerdings philosophischer, sich mehr an das Bin in jenem sogenannten Factum, oder an das *Pono me existentem* — Schelling hingegen, unreiner, breitsinniger, gemeiner, und in einer gewissen Bedeutung, poetischer, sich hauptsächlich an das Ich darin, an das Pono *me* existentem hält.

Ich halte mich weder an das Eine noch das Andere; denn ich läugne sowohl das Factum, als das Princip.

Daß in dem Ich bin das oberste, das erste, das absolute, mithin das Princip aller Principien sich offenbare, läugne ich nicht — A = A ist und bleibt ein Factum — und höher läßt sich nicht hinaufsteigen im Denken und Schreiben als zur ersten Bedingung beider. Aber das Absolute liegt nur bedingt und bestimmt darin. Das A = A ist im Ich bin nichts weniger als absolut; denn es ist theils durch das Ich bestimmt und begränzt — theils sogar durch das bin. Auch selbst im A = A ist es unrein; denn A muß wegfallen in der letzten Abstraction — es bleibt mithin nichts als = d. h. die Copula übrig.

So weit kam Bardili, und der Wissenschaftslehre stellte er jetzt seine reine Logik gegenüber, so hoch aber (seines Dünkens), daß er von dieser tief auf jene herabzuschauen meinte. Es wäre dies vielleicht möglich gewesen, wenn die Henne die gefundene Perle zu schätzen gewußt hätte. Allein trotz der Perle blieb die Henne Henne — und trotz der Copula Bardili Bardili — das heißt Denker als Denker — und auf sein Denken als Denken schaut allerdings Fichte noch immer von der Höhe seiner wohlverstandenen Wissenschaftslehre gemächlich herab — ohne sich viel darum zu kümmern.

Wäre er keine Henne gewesen, würde er gefunden haben, daß die unendliche Wiederholbarkeit nicht im Denken als Denken liegt, sondern im Denken als Seyn liegt. Das Denken als Denken läßt sich nur unter einem Seyn als Seyn (esse — nicht sum) subsummiren. Das Cartesische: *Cogito ergo sum* — reicht darum nicht aus, weil es eine Petitio principii ist, und es ist eine Petitio principii, weil Cogito sum cogitans heißt.

Das Princip der Wiſſenſchaftslehre iſt deswegen unrein — weil es einerſeits Individualität — andererſeits Perſonalität hat — beide begrenzte. Die Individualität liegt im Ich, die Perſonalität im bin.

Es ſoll viel über das Problem geſtritten worden ſeyn, ob die Sprachbildung mit den Subſtantiven oder den Verben angefangen habe — ich habe keine Abhandlung darüber, weder pro noch contra geleſen; aber ich entſcheide kühn für die Behauptung der Verben. Zwiſchen Seyn in der niedrigſten Potenz — und Seyn in der höchſten Potenz — zwiſchen Esse und Existere ſchwebt das Ich bin, der Menſch, das Subſtantivum Homo. Das Kind und die Sprache fangt mit drei Verben an und zwar mit den Infinitiven. Das erſte Gefühl, die erſte Wahrnehmung, die erſte Articulation, die erſte Aeußerung des werdenden Menſchen iſt nicht ens, aliquid, aliud (denn dieß ſetzt ſchon eine Abſtraction voraus), noch weniger hoc ens, arbor, esca, sitis (denn dieß ſetzt nicht nur Abſtraction, ſondern vollſtändigen, fertigen Begriff, mithin ſchon gebildete Sprache voraus), iſt nicht einmal est, apparet, oder sum, sentio, patior (denn dieß alles ſetzt Unterſcheiden des Subjectiven und Objectiven, und beinahe alle Elemente der Philoſophie voraus), ſondern esse, das Infinitiv des allerunbeſtimmteſten und beſtimmbarſten Verbums. Das erſte Lallen des Kindes und das erſte Stammeln der Sprache iſt alſo ein Lobgeſang des Weſens aller Weſen, und das Abba — iſt Gott. Auch wird der Mann und die gebildete Sprache in Ewigkeit keine ſchicklichere Articulation des Namenloſen erfinden, als die erſte des Kindes und der Natur — und das erſte Stammeln der Sprache wird das letzte und höchſte Princip der Philoſophie werden. Dieß iſt die Bedeutung der Copula — To be — not I am is the question — und hier iſt das Princip des höchſten menſchlichen Denkens, der Andacht. Den Schleyer wird kein Sterblicher aufheben. In dem ewigen Infinitivum des Seyns ſchwimmt der Menſch mit ſeinem allerdings electriſchen Ich bin, wie der Zitteraal im Ozean, und vergißt, daß ihm nur ein unendlich kleiner Theil der Electricität, die Welten um Welten bewegt, beſchieden wurde.

Die erſte Perſon im Denken.

Das Ich kann in der Reflexion nicht: „Ich bin“ ſagen; es reflectirt nicht oder es muß „biſt“ ſagen; denn objectivirt in der Reflexion wird (es mag wollen oder nicht) ein Du daraus.

Kein wahrer Denker, der Wahres denkt, denkt in der erſten Perſon. Ein jeder gewiſſenhafter wird finden, daß wenn er plötzlich im Denken innehält, um darauf zu merken, er ſich betroffen fühlt vom „Es denkt in mir“. Cogitatio ſollte nur ein Verbum impersonale zur Wurzel haben in einer durchaus logiſchen Sprache — wie Ens und Voluntas ebenfalls. Hingegen kann das Ich mit vollem Selbſtbewußtſeyn, ohne zu zweifeln, Debeo ſagen. Dieſe Bemerkung iſt wichtig. Welche metaphyſiſche Verba können wir mit vollem Selbſtbewußtſeyn, mit reinem Gewiſſen und ohne ein wenig vorläufig zu zweifeln (unproblematiſch, authentiſch, apodiktiſch), ich möchte ſagen, ohne inneres Stammeln, in erſter Perſon ausſprechen? Weder Sum, noch Volo, noch Cogito. Hingegen wohl sine hæsitatione, sentio, debeo, hæsito — und höchſtens medito. Schön war es, daß Descartes ſein erſtes philoſophirendes Selbſtdenken „meditationes philosophicæ“ nannte; er hatte aber auch demnach „medito“ ergo, ſtatt „cogito“ ergo, an die Spitze ſeines Syſtems ſtellen ſollen; und hätte viel-

leicht dadurch Fichte statt zu einem bloßen Denken seines Ichs, zu einem beschwerderen Bedenken desselben, Anlaß gegeben. Descartes fühlte diese Unbesonnenheit in seinem etwas gewagten „Cogito" selbst — ging auch gleich Anfangs zurück, und fieng mit „Dubito" eigentlich an. Denn im Dubito spricht das Ich mit allem Recht in erster Person. Cogitat Deus, sei non dubitat Deus. „*Medito*" ist auch nur darum richtig, wenn vom eigenen Selbst als erste Person die Rede ist, weil im „*medito*" „dubito, quæro, desidero" verborgen liegen. Dies alles ist aber das Charakterische dieser theuren ersten Person unseres eingefleischten Verbums — die, wenn sie sich nicht vermessen, von einem Ihron herab, auf den sie sich nie setzen kann, sprechen will, nie „sic sum, sic sum", nie „sic volo, sic jubeo", nie „sic volo, sic sum", noch „sic cogito, sic volo", sophisch sprechen darf; sondern: „sic *Est*, sic existo" — „sic *vult*, sic debeo" — „sic *cogitat*, sic *medito*" philosophisch, d. h. unter einem Höheren seyend, wollend und denkend — sich aussprechen soll: Gott hat uns in Allem (denn in Allem ist Er) die Wahrheit hinlänglich geoffenbart, wenn wir nur gewissenhaft, mit reinem Herzen, auf das darin von Ihm gedachte merken. Welch ein kleines, welch ein gleichsam auf der Grenze des Nichts schwebendes, an das Nichts grenzendes Ding ist das Rund des kleinsten Cirkels! Um und um leerer Raum, drinnen leerer Raum, an sich Nichts als rings begrenzte Grenze! Und wie voll ist diese einzige bestimmte Vorstellung in's unendlich laufender, mannigfaltiger, fruchtbarer Wahrheiten, die Anfangs verborgen, nach und klar, darin liegen! Wahrlich, nicht weil wir den Cirkel denken; denn wie sollten wir, auch gar in instanti, irgend ein Einfaches voll unendlicher, möglicher Entwicklungen, entdeckbarer Verhältnisse, zweckmäßiger Anordnungen, und wäh-

rend unſeres Lebens von uns ſelbſt nicht zu erſchöpfender Fülle des darin Vorhandenen, von ſelbſt erdenken können? wir, die wir nichts als Gegebenes nachdenken können? und die, wenn wir frei etwas nicht wenigſtens in ſeinen Theilen ſchon Gegebenes, erdenken, nur unfruchtbare Widerſprüche hervorbringen? Nein! nicht weil wir den Cirkel denken; ſondern weil Er den Cirkel gedacht hat; weil der Cirkel einer ſeiner uns geoffenbarten Gedanken iſt, finden wir in ihm, durch reines, auch hier nur bloß unſchuldiges, Aufmerken, eine zahlloſe Menge reiner, fruchtbarer, ganze Wiſſenſchaften bewährenden Wahrheiten. Ein vernünft- und verſtandbegabter Wahrheitsforſcher, mit einem völlig reinen Herzen, würde in einem einzigen Thautropfen alle Wahrheiten des ganzen ſinnenfälligen Univerſums nach und nach vollſtändig entdecken können; denn er würde, ſelbſt im Charakter ſeiner Vernünftigkeit und Verſtändigkeit, Gedanken Gottes, mittelſt des Glaſes ſeines reinen Herzens, alles, was der Schöpfer ſinnenfälliges erſchaffen hat, in dieſem einzigen Thautropfen, deutlich abgeſpiegelt ſchauen, und klar einſehen: daß Der den Thautropfen gemacht hat, gleich leicht alles Sichtbare machen kann.

Aphorismen.

Es giebt im klaren menſchlichen Bewußtſeyn urſprüngliche, unwandelbare, dasſelbe beharrlich beherrſchende, und alles wandelbare in demſelben ſich unterordnende Ideen; unter dieſen, theils durch ſie, theils durch den inneren Sinn beſtimmte mehr oder weniger in ihrer Reinheit und Umfang veränderliche Begriffe; und endlich neben und unter dieſen durch den äußeren Sinn beſtimmte Vorſtellungen.

* * *

Es bedingen dieſe, oder gehen der Zeit nach vorher, im dunkeln menſchlichen Bewußtſeyn (gleichſam als ſchlummernde, in Keimen noch verborgene Ideen, Begriffe und Vorſtellungen) urſprüngliche alles wandelbare des Gemüths beherrſchende Andachten *), und durch-

*) Ich wüßte nicht der Sprache und der Sache gemäßer die erhabenen Gefühle des Heiligen in der Stille der Seele, die nach dem Höchſten ſich ſehnt, vom Unendlichen ſich umgeben und vom Unnennbaren durchdrungen findet, zu benennen, um ſie mit einem Worte von weſentlich davon verſchiedenen, unbegeiſterten Seelen-Gefühlen zu unterſcheiden. Die wohl verſtandene und beherzigte deutſche Sprache erlaubt gewiß dieſe Benennung. Denn obgleich das geiſterhebende Gefühl, wovon hier die Rede iſt, im Dunkeln unſers Bewußtſeyns (wie alle Gefühle) ſpielt, hat es doch in ſich ſelbſt eine ganz eigenthümliche Klarheit und Helle, die dem Denken verwandter iſt, als Scholaſtiker glauben. In den Ausdrücken: Andacht — Eingedenkt — Verdacht — bedenklich — iſt ein gewiſſes Helldunkel nicht zu verkennen.

aus veränderliche, wechselnde und zufällige Gefühle und Empfindungen. Diese Letzteren rühren nicht alleine von dem menschlichen Bewußtseyn her. Sie setzen Sphären voraus, die theils über, theils unter der freien, und in seiner Eigenthümlichkeit bestimmten, Sphäre des menschlichen Bewußtseyns abnbar sind.

* * *

Sie setzen nämlich ein Licht des Hervorbringenden, und eine Hinderniß des Hervorgebrachten — ein höchstes Urprincip des Seyns, und eine tiefste Bedingung des Daseyns — die beide dem vollkommensten menschlichen Bewußtseyn unergründlich, weil sie undenkbar, unbegreiflich und unempfindbar sind. Nicht bloß das menschliche Erkenntnißvermögen mit der, mittelst des ihm verliehenen Selbstbewußtseyns, Weltbewußtseyns und Gottbewußtseyns, faßlichen Subjectivität, Objectivität und Substanzialität — sondern wahrscheinlich jedes andere sinnliche, verständige und vernünftige, einzelne Bewußtseyn schwebt ewig zwischen diesen beiden, nothwendig vorauszusetzenden Sphären des Urgrunds und des Abgrunds. Nur im unsinnigen, verstandlosen, widervernünftigen Traume des phantastischen Dünkels kann er wähnen, sich in den ersten zu verfliegen, während er sich schlafend in den letzten verliert.

* * *

Sie sind indessen abnbar, diese Sphären, denn ließen sie sich nicht auf irgend eine noch so dunkle Weise vernehmen, würden sie nicht mit eingesehener Nothwendigkeit vorausgesetzt und schlechthin von Allen geglaubt werden. Jeder Mensch glaubt an ein durchaus unbegreifliches Oberstes, und an ein durchaus unbegreif-

liches Unendliches über und unter der ihm bekannten Natur des Alls. Selbst Spinoza glaubte an etwas über und unter seinem bloß subjectiven, objectiven und substantiellen Gott. Denn er wäre kein vernünftiger Mensch gewesen, wenn er nicht in Momenten wenigstens Ahndungen von etwas über und unter seinem Bewußtseyn gehabt hätte. Nur berücksichtigte er diese Momente nicht, schloß sein natürliches Weltbewußtseyn und Weltbewußtseyn, statt sie auseinander zu halten, künstlich in sein enges Selbstbewußtseyn ein, und entzog seinem Geiste dadurch alle Freiheit, und seinem einzig waltenden Verstande die Möglichkeit: Hinauf zu schauen und Herab zu blicken.

* * *

Man bedenkt nicht hinlänglich, daß, trotz allen reinen Ideen, Begriffen und Vorstellungen, in Begleitung der auserlesensten Andachten, Gefühle und Empfindungen, des Gott- und Welt- und Selbstbewußtseyns in dem am vollkommensten geordneten Erkenntniß-, Begehrungs- und Wahrnehmungsvermögen — (das Höchste, was der Geist des Menschen in einem Einzelwesen zu denken vermag) — wenn jene geahndeten Sphären darüber und darunter nicht wären — wenn es kein einziges unnahbares Licht oben und keine sich in Nichts verlierende Finsterniß unten gäbe, — dann auch keine geistige Freiheit möglich wäre. Alles bis auf den kleinsten Theil des Alls in einer solchen Sphäre von lauter Einzelnheiten wäre absolut — und im Absoluten giebt's keine Freiheit.

* * *

Menſchliche Freiheit, ungezwungenes inneres Handeln, iſt ein bloßes Wort ohne Sinn und Bedeutung, wenn es mehr oder weniger als das Vermögen oder die Fähigkeit zwiſchen dem Guten und Böſen zu wählen, heißt. Nur mittelſt dieſes Vermögens kann ein noch ſo vernünftiges, noch ſo verſtändiges, noch ſo empfängliches Einzelweſen Würde erreichen. Ewige Wahrheit iſt, was Haller ſang und Kant an manchen Orten unübertrefflich erörtert und bewieſen hat:

„Die Menſchenwelt mit allen ihren Mängeln
Iſt beſſer als ein Reich von willenloſen Engeln.“

Auch giebt es gewiß kein ſolches über uns in der Sphäre, zu welcher wir gehören, — wenn es auch unter uns ein ſolches giebt.

* * *

Nun laßt ſich zwar eine abſolute, durchaus unbedingte, mithin nicht im eigentlichſten Sinn wählende, ſondern durch ſich ſelbſt beſtimmende Freiheit ahnden, und ſie wird ſogar von unſerer Freiheit, als Uryrincip derſelben vorausgeſetzt; ſie iſt aber nur in jener über der unſrigen erhabenen Sphäre ahnbar, in der unſrigen, uns denkbaren aber herrſcht und gebietet ſie, als die ſich die unſre unterwerfende Freiheit. Sie iſt mit der Naturnothwendigkeit (die nur ihre ſinnenfällige Aeußerung iſt) nicht zu verwechſeln; denn dieſer ſind zwar unſre Vorſtellungen und Begriffe und Ideen ſelbſt, nicht aber unſre Willensfähigkeit unterworfen. Freiheit gehorcht nur Freiheit. Das Charakteriſtiſche der Freiheit iſt keiner Nothwendigkeit zu gehorchen, wenn ſie auch frei der Nothwendigkeit nachgiebt. Wäre die Nothwendigkeit in dem Weltall gegründet, würde der edle Menſch ihr nie auch nur nachgeben; er würde ſich

troß aller Ohnmacht unaufhörlich dagegen empören. Er ahndet aber, daß ſie in einer höchſten über die Natur waltenden, der Natur gebietenden, und das All beherrſchenden Freiheit urgegründet iſt — giebt ihr daher nach, und gehorcht ihr frei, wo und wenn ſie ſeinem Willen in der Vernunft und im Gewiſſen gebietet.

* * *

Es iſt in der Natur der Menſchen, ja ſelbſt der Thiere, wir möchten ſagen, aller lebendigen Weſen: nur Einem Einzigen willig zu gehorchen, ſich nach Einem Einzigen zu richten, Einem Einzigen treu zu folgen. Alle Regierung, wo vernünftig regiert und liebend gehorcht wird, iſt monarchiſch. Es iſt in der Natur aller Einzelweſen, irgend einem allein frei ſcheinenden Einzelnen zu folgen — es iſt noch gewiſſer in der Natur der Natur (des geſammten Weltalls) Einem allein frei ſeyenden Einzigen zu gehorchen.

* * *

Gehorchen, Befolgen, Nachleben, Nachahmen — iſt überhaupt nicht, was dem Menſchen ſchwer wird. Die Geſchichte der Völker, und eigene Erfahrung lehrt hinlänglich, daß dergleichen uns einzeln und in ganzen Haufen nur gar zu leicht wird, und daß wir eine gewiſſe Luſt dazu und daran haben, beherrſcht zu werden. Kein Menſch gehorcht aber willig dem Geſetz. Das Geſetz iſt ihm urſprünglich zuwider. Selbſt die lebloſe Natur (wenn ſie wirklich ſo leblos iſt, wie, troß ihrer beſtändigen Gährung und Bewegung, feſtgeſetzte, an den Schreibtiſch geſchmiedete, faſt unbewegliche Philoſophen glauben), ſcheint ſich gegen die ihr vorgeſchriebenen ewigen, nothwendigen Geſetze zu ſträuben, hier und da

ſich gegen dieſelben zu empören, und weniger ſelten vielleicht, als Laplace in ſeiner Beſchreibung der aſtronomiſchen Republik behauptet, ſie ſogar zu übertreten. Ich wüßte nicht leicht, wie ich die faſt überall ſich in der Natur äußernde Centrifugalkraft anders benennen ſollte, als eine Tendenz zur Geſetzloſigkeit. Sie wird aber durch ein anderes eben ſo unwandelbares Geſetz, das der Centralkraft, eingeſchränkt — ſagt man. Richtig! und ſo (ich weiß es wohl) wird ein Geſetz durch ein anderes immer, wo es Noth thut, in der himmliſchen Mechanik eingeſchränkt und corrigirt, damit das Facit der mechaniſchen Nothwendigkeit herauskomme; aber gerade alle dieſe, einander um Störungen und Ausſchweifungen zu verhindern, corrigirenden Hemmungsgeſetze beweiſen mir die jüdiſche Widerſpenſtigkeit der Natur eben ſo ſehr, als die moſaiſchen Geſetze die natürliche Widerſpenſtigkeit der Juden.

* * *

Das Geſetz iſt darum den Menſchen und der Natur, und vollends jeder einzelnen Freiheit zuwider, weil es verbietend iſt. Der Geſetzgeber allein gebietet; alle Geſetze aber, als ſolche ſind verbietende. Man ſpricht zwar viel von poſitiven Geſetzen; aber es giebt in der Wahrheit, mittelſt irgend einer ordentlichen, beſtimmten, zweckmäßigen Geſetzgebung, nur negative. Poſitive Geſetze ſind nicht eigentliche Geſetze — wo dergleichen vorhanden ſind, müſſen ſie Befehle heißen. Die Form der Geſetze kann zwar poſitiv und bejahend ſeyn, der wahre Inhalt iſt aber immer negativ und verneinend. Die Täuſchung rührt von der Verwechslung der innern Geſinnung mit der äußern Handlung her. Alle Geſetze betreffen aber nur die letztere; denn Be-

ſinnungen, wenn ſie ſich auch vorſchreiben ließen, laſſen ſich nicht geſetzlich richten, noch geſetzlich ſtrafen. Eigentliche Gebote ſind daher entweder Gottes an die Geſinnung — oder tyranniſche Befehle eines Deſpoten. Geſetzlich im eigentlichſten Verſtande ſind nur die Verbote. Die Geſinnung des Menſchen iſt frei; ſie gehorcht einzig und allein dem Gebote Gottes an die Freiheit — ihre Freiheit ſteht unter keinem, weder im Himmel noch auf der Erde proklamirten Geſetze. Die Aeußerung der freien Geſinnung, die Handlung hingegen iſt beſchränkt.

Religionsphilosophische Aphorismen.

1821—1824.

Vernunft. Philosophie. Vollbewußtseyn.

Vernunft ist das Vermögen der reinen Anschauungen — Gefühle — Gedanken — (der von Plato genannten Ideen). Idee und Anschauung ist einerlei Bedeutung — Anschauung das deutsche Wort für Idee.

Vernunftbegriff, Vernunfturtheil, Vernunftschluß sind falsche, irreführende Benennungen. Die Vernunft begreift nicht, urtheilt nicht, schließt nicht; dies alles ist Geschäft des Verstandes — die Vernunft ist überhaupt nicht geschäftig, sondern thätig. Sie setzt das, worunter begriffen, wodurch geurtheilt, und woraus geschlossen wird.

Reine Anschauungen (Vernunftanschauungen) sind Offenbarungen — vor aller Erfahrung, die aller menschlichen Wissenschaft und Kunst und Tugend zu Grunde liegen. Es sind Urwahrnehmungen, wodurch alle einzelnen Wahrnehmungen im Leben möglich werden.

Die Vernunftanschauungen (Vernunftideen) sind als Offenbarungen: Gott, Freiheit und Tugend — als reine Anschauungen: Das Wahre, das Schöne und das Gute — als Urwahrnehmungen: Die Anfangs-Ursache, das Gesetz, und der

Endzweck. Urſeyn — Selbſtſeyn — und Zufriedenſeyn.

Dieſe Vernunft iſt die Abſtrahlung und Einleuchtung des göttlichen Wiſſens und Wollens im menſchlichen Geiſte — ſowie die Sinnlichkeit das Vermögen der Wahrnehmung endlichen Fühlens und Strebens iſt.

Vernunft iſt die Wahrnehmung Gottes Sinn Wahrnehmen der Natur — Verſtand, unter jener und über dieſer, verknüpft und ordnet unterordnend beide Wahrnehmungen.

Wie ſich über die äußere Sinnenempfindung ein inneres Gefühl in jedem verſtändigen Menſchen erhebt, ſo ragt über dieſem wieder in unendlicher Höhe, die ſich in unendliche Tiefe polariſch verwandelt, oder umgekehrt, je nachdem ſich die Anſchauung zur Urſache oder zum Endzweck richtet, ein innigſtes Innewerden, ein anbetendes Gefühl, das ich ein Urgefühl nennen möchte. Oder, um mich vielleicht noch faßlicher zu machen: Der Menſch, als Pflanze, Thier und Menſch, iſt eines dreifachen Gefühles fähig, eines Sinn-Gefühls nämlich, eines Verſtand-Gefühls und eines Vernunft-Gefühls. Der vermittelnde Verſtand verwandelt das erſte in Vorſtellung, das zweite in Begriff, und das dritte in Idee — oder es entſteht durch den Verſtand aus dem Erſten: Merken, aus dem Zweiten: Denken, aus dem Dritten: Andacht. So entſtehen Anordnungen, Regeln und Geſetze.

Das oberſte Gefühl, das höchſte und tiefſte im Menſchen — ſein Urgefühl — das Vernunftgefühl — welches der eigentlichen Vernunftentwicklung vorhergeht — und bevor der Verſtand in deſſen Dienſte den ganzen Menſchen ausgebildet — trotz aller Energie des reinen Wollens gewiſſenhaft thätiger Freiheit — ſehr dunkel —

mehr oder weniger klar – nur nicht völlig deutlich seyn kann – möchte ich auch reine, d. h. überſinnliche Liebe nennen. Mutter der Vernunft iſt dieſe unſchuldige, jedem wahren Menſchenkinde angeborene – einzige Mutter der himmliſchen Tochter.

Aber entwickeln ſich alle Knoſpen zu Blüthen, gedeihen alle Blüthen zu Früchten, und reifen alle dieſe zu kernvollen ſchönen und köſtlichen am Apfelbaume? – Wird aus jedem wahren Embryo ein ſchönes Kind, aus jedem ſchönen Kinde ein guter Menſch – oder reift jede Seele zum wahren ſchönen und guten Geiſte – im Garten der Menſchheit?

„Paucis vivit humanum genus.“

Nicht einmal große Helden, nicht einmal große Künſtler, nicht einmal große Gelehrte werden alle ſprachfähige Geſchöpfe. Was ſage ich? Nicht einmal große Schwätzer werden ſie alle. Wie viele der Sterblichen wurden geboren und fuhren und fahren dahin ohne Spuren der Sterblichkeit – geſchweige denn Spuren der Unſterblichkeit zu hinterlaſſen! Ungeheuer ſoll die Volksmenge in China ſeyn; aber man ziehe davon die Chineſen ab, und man wird, fürchte ich, die übrigen leicht zählen können. Es giebt dies Jahr gar kein Obſt, wird häufig in dieſem oder jenem Lande geklagt – wie wenn ganze Jahrzehende geweſen, ſind, und noch kommen, worin es auf der Erde wenig oder gar keine Menſchen gäbe?

Die drei Hauptvermögen des Menſchen, als ſolchen, ſind Sinnlichkeit, Verſtand und Wille. Das erſte hat er mit allen lebendigen Geſchöpfen, das zweite mit den unter ihm zunächſtſtehenden Thieren, das dritte nur mit vernunftbegabten Weſen gemein. Ueber dieſen Grundvermögen (mithin allen ihren Unterabtheilungen:

Urtheilskraft, Ueberlegung, Einbildungskraft, Begehrungsvermögen u. ſ. w.) herrſcht aber urſprünglich, in der Anlage ſeiner reinen Menſchheit, das mehr göttliche als menſchliche Vermögen des Ueberſinnlichen: die Vernunft, durch welche er dem Unſichtbaren opfert, Sprache bildet, und eine Sittenwelt zu Stande bringt – durch welche er, ſelbſt erſchaffen, Schöpfer wird der Wiſſenſchaft, der Kunſt und der Tugend, durch menſchliche Darſtellung des Wahren, des Schönen und des Guten.

Die vollſtändige Philoſophie iſt Wiſſenſchaft- und Tugendlehre, — Lehre von den Gegenſtänden des Erkennens und des Wollens. Sie iſt ſchlechthin Freiheitslehre – Uebernaturlehre. Sie hat als reine Philoſophie nur zwei Vorwürfe: Gott und die Freiheit. Denn der dritte Vorwurf (die Natur, als außer uns vorhanden — die Welt — das Univerſum) iſt und kann kein reiner Vorwurf ſeyn. Die Freiheit läßt ſich zwar in dieſelbe hineinſpielen, quillt aber nicht aus derſelben. Es iſt keine urſprüngliche Kunde von der Außenwelt, wie von Gott und von der Seele möglich — und es giebt ſchlechterdings keine metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft. Nur inwiefern die Idee des Weltalls in unſerer Vernunft, oder richtiger in der uns aufklärenden Vernunft vorhanden iſt, giebt es regulative (ordnende) Principien der Naturlehre; aber durchaus keine conſtitutive – Principien, worunter, aber nicht wodurch ſie Wiſſenſchaft werden kann.

Naturphiloſophie iſt und kann nur empiriſch ſeyn; denn alles uns erkennbare, denkbare und fühlbare a priori liegt gänzlich außer ihrem Gebiet, das durchaus

a posteriori iſt. Eigentliche reine Wiſſenſchaft, abgeſehen von der Erfahrung, und vollendete Wiſſenſchaft, die nicht berichtigt und erweitert werden dürfte, kann daher die Naturkunde (Chemie, Phyſik, Aſtronomie, ſelbſt Phyſiologie) ſo wenig als die Naturgeſchichte, nie werden. Denn Alles in ihr iſt der Freiheit (dem Denken und Wollen) äußerlich — oder mit andern Worten: von nichts in ihr giebt es innere Anſchauungen, unmittelbare Wahrnehmungen, urſprüngliche Gewißheiten.

Nur von Gottes Seyn, und der denkenden und wollenden Seele (des Ichs) Daſeyn, giebt es innere Offenbarung, unbedingtes Vorauswiſſen, Vorherkenntniß, reine aprioriſche Kunde. Durch Beide erſt gelange ich mittelſt Erfahrung zur Naturkunde. Dieſe iſt mir nicht unmittelbar mit jenen Beiden gegeben. Daß Etwas außer mir da ſey, weiß ich zwar, indem ich weiß, daß ich ſelber da bin, und daß Etwas über mir iſt — aber was außer mir da iſt, lehrt mich weder die Betrachtung meiner Freiheit, noch die Anbetung Gottes. Denn Inneres kann nie mit Aeußerem unmittelbar Eins werden. Mit Gott kann ſich die freie Seele einen — mit der Natur nicht.

Es iſt daher richtig, wenn Kant gleich im Anfange ſeiner Kritik, die Aufgaben der reinen Vernunft auf die der Gottheit, der Freiheit und der Unſterblichkeit beſchränkt, mit Ausſchluß der Natur oder des Weltalls. Denn jene drei Aufgaben ſind allein über alle Erfahrung erhaben, und ließen ſich eigentlich auf zwei zurückführen: der Gottheit und der Seele (des objectiven Ichs und des ſubjectiven Ichs) — oder des Lichts und des Funkens der Urwahrheit. Die dritte Vernunft Idee, das Weltall, iſt nicht völlig rein — nicht einfach, wie die beiden urgeiſtigen — ſondern ein durchaus verſchiedenes Reſultat beider. Das

Weltall, die Natur (als Object der Erkenntniß) iſt nicht bloß eine Schöpfung Gottes — auch nicht bloß eine Bildung des menſchlichen Geiſtes, ſondern Beides: ein Produkt der allmächtigen Weisheit und der einz lnen Freiheit.

Ich ſchließe demnach die ganze dynamiſche Naturkunde und noch mehr die geſammte mathematiſche Weltkunde: Phyſiologie, Biologie, Zoologie, Chemie, Phyſik, Aſtronomie und Kosmologie gänzlich von der Metaphyſik aus, die es allein mit dem Urſeyn und der Freiheit zu thun hat, und die in Theologie und Pſychologie zerfällt. Religion und Moral ſind die einzigen metaphyſiſchen Lehren. In allem übrigen menſchlichen Wiſſen und Streben halte ich es mit dem Empiriſten — nehme keine Epoche der Natur für die ſchlechthin erſte an, ſehe keine Grenze meiner mittelbaren Anſicht derſelben und Ausſicht in den Umfang derſelben, als die äußerſte an — gehe niemals von der Beobachtung und der mathematiſchen Ermeſſung zu dem über, was nicht in concreto dargeſtellt werden kann — frage nach keiner Freiheit — ſondern verfolge die Naturverknüpfungen, ſo weit ich kann in's Unendliche. Denn für die Anwendung und den Anbau dieſer abgeleiteten Idee iſt mir nur Sinn, Verſtand, und mit beiden Mathematik gegeben — während für die beiden andern überſinnliche Anſchauung und Freiheit gegeben ſind.

Es verſteht ſich, daß ich die Weltidee als ſolche in der reinen Vernunft, neben der Idee von Gott und der Freiheit, als eine urſprüngliche durchaus reine beibehalte, weil ich ſo wenig die erſte ohne die dritte, als die zweite ohne beide verſtehen kann — ſie ſind alle drei unzertrennlich. Aber die Weltidee der reinen Ver-

nunft weiß von dem Mundo sensibili nichts, ſondern offenbart nur den Mundum intelligibilem: Das Urſeyn — das einzelne freie Daſeyn — und das ſämmtliche intellectuelle Daſeyn: das Geiſterreich in deſſen Einheit, Einzelnheit und Mannigfaltigkeit.

Drei reine Gefühle entſprechen in meiner Seele jenen drei Ideen: Das Gefühl der Abhängigkeit, das Gefühl der Freiheit und das Gefühl der Zweckmäßigkeit. Hieraus entſpringen Religion, Moral und Erfahrungs-Wiſſenſchaft, nebſt möglicher Anwendung aller dreien.

An ſich iſt die Vernunft-Rangordnung dieſer drei Ideen: Gott — die Welt — Ich — weil die Welt unmittelbar durch Gott beſtimmt iſt, das Ich von Gott erſt mittelbar durch die Welt beſtimmt. Schöpfer, Schöpfung, Einzelbewußtſeyn durch die Schöpfung des Schöpfers. Aber in der Entwickelungsfolge treten ſie in umgekehrter Ordnung hervor: Ich — Welt — Gott.

Raum — Zeit — Subſtantialität — Beharrlichkeit — Ständigkeit — ſind bloße beſtimmtere Benennungen desſelben unbedingten, nothwendigen, unwandelbaren Seyns — des Urſeyns, das **Gott** iſt, oder das eine ewige Ueberallweſen — welches in der Vernunftanſchauung bleibt, wenn Alles, was Sinnlichkeit empfunden und Verſtand begriffen, abgezogen wird — das Urnothwendige, wovon unmöglich weggeſehen werden kann, wovon aber ſelbſt unſer Ich — mithin alles beſtimmte Denkbare, ſowie alles Sinnenfällige abgezogen werden kann — der Grund alles Daſeyns. Atheismus iſt daher ſchlechthin Unvernunft. Denn Annahme dieſes ſubſtantiellen, beharrlichen, ſtätigen, unwandelbaren, nothwendigen Urgrunds iſt eins und daſſelbe mit Vernunft; und ohne dieſelbe iſt Vernunft ein ſinn- und bedeutungs-

leeres Wort. Jedes Denken ohne diesen Gedankengrund ist ein träumendes Gedankenspiel im leeren Nichts. Körper ohne Raum, Gedankenfolgen ohne Zeit, Wechsel ohne Beharrlichkeit, Accidenzen ohne Substantialität — Erscheinungen ohne Dasein — und das Weltall, oder die Natur, ohne Gott zu denken, ist gleich denkwidrig und gedankentilgend. Es heißt ein solches Denken, nicht nur alle Vernunft, sondern allen Verstand und allen wahren Sinn aufheben — es heißt, ohne Anschauung geometrisch construiren. Es ist Nichts da, wir sind nicht da, oder Gott ist.

Philosophie ist Streben nach Einheit und Zusammenhang allgemein anerkannter Wahrheiten im eigenen Denken, und in der Darstellung desselben für Andere.

Allgemein anerkannte Grundwahrheiten giebt es, gab es von jeher, und wird es immer geben drei: Gott, die Welt und das denkende Individuum selber. Sie werden in der unterscheidenden Anerkennung so ausgedrückt: Gott ist — die Natur erscheint mir — und ich bin da. Wer nicht alle drei annimmt, — wer eine davon, oder zwei davon, oder alle drei läugnet — oder: wer sie annehmend nicht unterscheidet, mit einander also mischt oder verwechselt — ist im Widerspruch mit der Vernunft und ihrer geschichtlichen Offenbarung im gesammten Menschengeschlecht.

Wir können aber fragen:

Steht die Menschheit, wie wir dieselbe bisher auf diesem Planeten kennen, auf einer Stufe, worauf das Ziel jenes Strebens erreicht werden kann?

(Der Skeptiker läugnet dieses — und zwar nicht bloß die Möglichkeit der Darstellung, sondern auch die der

Denkbarkeit — weil er die Vernunft, mit Ariſtoteles und Kant, für bloßen menſchlichen Verſtand hält.)

Wenn auch:

Steht irgend ein menſchliches Individuum ſchon in unſerer Zeit, auf der zur vollkommenen Auflöſung des bisher philoſophiſchen Räthſels erforderlichen Stufe, oder iſt in irgend einem ſolchen die Vernunft hinlänglich entwickelt worden?

Wenn auch:

Kann irgend ein menſchliches Individuum ſchon in der Jugend — etwa vor dem Zoſten Jahre auf der beſagten Stufe ſtehen?

Das Wort Erfahrung iſt ſowohl von Jacobi, als von Kant, Fichte ꝛc., nicht völlig in ſeiner Bedeutung beſtimmt worden; oder vielmehr, deſſen Bedeutung iſt zu ſehr eingeſchränkt worden — und zwar zur bloß äußern, ſinnlichen Erfahrung.

Es giebt ſowohl innere als äußere, überſinnliche als ſinnliche, Vernunft- als Verſtandes-Erfahrung.

Offenbarung iſt nichts als innigſte Erfahrung. Glaube iſt die Folge im Gemüth einer dunkeln inneren — Erkenntniß einer klaren und deutlichen inneren Erfahrung — oder Offenbarung.

Es iſt falſch, daß von Gott, Freiheit und Unſterblichkeit nichts erfahren werden könne. Chriſtus ſelbſt hat dieſe Offenbarung Erfahrung genannt. Es iſt ein Innewerden — und für den Menſchen als ſolchen ein mittelbares — dem Geiſte nur unmittelbar; d. h. die drei Ideen ſind a priori unmittelbar mit der Vernunft vorhanden — ihre Gegenſtände werden aber dem wirklichen Menſchen, dem Individ, nur mittelbar offenbart — vollſtändig erſt durch alle mögliche Erfahrung.

Das Daſeyn Gottes, der Freiheit und der Unſterblichkeit werden allerdings zum praktiſchen Erkennen poſtulirt — aber nur ſo wie Zahl, Raum, Bewegung und Kraft zur Arithmetik, Geometrie, Mechanik und Dynamik poſtulirt werden — weil ſie gegeben, und an ſich evidenter als alles Erweisliche ſind.

Es giebt einen inneren Sinn, den man den religiöſen Sinn nennen könnte — der in allen Menſchen (der urſprünglichen Anlage nach) vorhanden, oftere ſchwach — nicht ſelten (wie jeder andere) verloren werden kann — auch (wie jeder andere) unverhältnißmäßig entwickelt und übergeſpannt und ausſchließlich geübt werden kann — was Schwärmer, Myſtiker und dergleichen hervorbringt. Keinen Zweifel aber, daß er an ſich (wie jedes andere Vermögen) ein Mittel mehr iſt des vollſtändigen Innewerdens — und daß, wer ihn gar nicht hat, für die feinſten Verhältniſſe blind, für die zarteſten Töne taub iſt.

Philoſophie iſt nur reine Darſtellung der Vernunft.

Nichts iſt zweckwidriger in der Philoſophie als Grübeln.

Wer ein beſonderes Vermögen, oder eine Richtung ſeines Gemüths iſolirt, beim Suchen der Wahrheit, geräth nothwendig auf Irrwege, und entfernt ſich von ihr in dem Grade worin er ſich anſtrengt.

Die wahre Begeiſterung ergreift nur die ganze Seele. Jede Theil-Erhöhung irgend einer Fähigkeit iſt Verrückung, nicht Begeiſterung.

Nur im harmoniſchen Geſammtſpiel aller Vermögen iſt geiſtiges Leben.

Die Einwürfe gegen die Exiſtenz eines Urhebers aller Dinge und gegen die Unſterblichkeit der Seele laſſen ſich alle auf die Klarmachung, daß dergleichen nicht gewußt werden könne, zurückführen — eine Klarmachung, die indeſſen nur dem idealiſtiſchen Zweifler völlig gelingt, inwiefern er alle reale Objectivität dahin geſtellt läßt, oder gar läugnet.

„Ich weiß von Gott und Unſterblichkeit nichts, als meine Ideen von beiden" — ſagt er — „Nun ſind aber alle meine Ideen nichts als Modifikationen meines Selbſtbewußtſeyns, worunter einige (Alles und Nichts z. B.) einander ſchlechthin widerſprechen. Sie können füglich, und müſſen ſogar, als bloße Träume angeſehen werden, woraus, durch die Natur meines vorſtellenden (d. h. träumenden) Weſens ſelbſt unmöglich iſt je zu erwachen. Jedes Erwachen würde mein Ich aufheben, mithin würde ich ja nicht erwachen. Nun träume ich aber nicht bloß von Gott und Unſterblichkeit, ſondern auch, und zwar öfter noch, von Nichtgott und Sterblichkeit; was verbürgt mir, daß der eine Traum wahrer ſey als der andere? Daß ich da bin, weiß ich, denn ich träume; aber was weiß ich von dem, was vor mir und meinem Träumen da wäre? oder von dem, was nach meinem Träumen da ſeyn werde? Ich weiß ja ſchlechthin von Nichts als von dem, was in meinem Träumen (Ihr mögt es Empfinden, Sinnen, Denken, oder Glauben nennen) vorkömmt; und das iſt ein Wechſelndes Ja — Nein — ein beſtändiger Widerſpruch."

Ich weiß dem Idealiſten hierauf nichts zu antworten, als eine Frage, und zwar dieſe: ob er ſich in dieſem bloßen ſich immer widerſprechenden Träumen gefalle? — Antwortet er mir ja, ſo ſind wir geſchieden; denn er gefällt ſich dann in Täuſchung, Zweifel und Widerſpruch, und ich möchte anbringen,

was ich wollte, der Streit würde nie aufhören; er würde meine positiven Behauptungen durch seine negativen, und meine negativen durch seine positiven, nach Gefallen, unaufhörlich widerlegen können. Antwortet er mir hingegen nein — ich gefalle mir nicht in diesem tollen Zustand — wie ich von jedem redlichen Wahrheitssucher und gewissenhaften Zweifler erwarte — so bemerke ich ihm, daß er also in seinem dermaligen träumenden Für und Wider doch von einem Bessern träume; denn wenn er sich in demselben nicht gefällt, schwebt ihm nothwendig ein anderer Zustand vor, worin er sich gefallen könnte. Wie kömmt er nun zu der Vorstellung von diesem Bessern? Er reicht nicht aus damit, daß er mir antwortet: er träume wieder nur dieses Bessere, wie jeden sonstigen Widerspruch in seinen Vorstellungen und Gedanken; denn dieser ihm vorschwebende bessere Zustand ist nicht eine einzelne Vorstellung, der eine andere einzelne widersprechen könnte; sondern eine Totalvorstellung, die seinem ganzen Traumsystem widerspricht, die er, wenn alles Traum und Täuschung wäre, nie auch nur als Traum haben könnte. Ein Traumbild, das ein anderes Traumbild aufhebt, läßt sich im Traume denken; allein ein Traum, der den Traum aufhöbe, läßt sich schlechterdings nicht denken, und noch weniger träumen. Wer auch nur an seinem Traum zweifelt, träumt schon nicht mehr. Wenn ich ihm also die Möglichkeit des durchgängigen Träumens, und einer Abwesenheit aller Wahrheit und Gewißheit während desselben, einräume — so muß er mir auf der anderen Seite die Möglichkeit des Wachens einräumen, und gestehen, daß er von einem dem seinigen ganz entgegengesetzten Zustande wenigstens eine dunkle Vorstellung habe. Wie sollte er aber im absoluten Traum, als nie geweckter Träumer, zu dieser auch noch so dunklen Vorstellung ge-

langen können? Wie ſollte der ſtockblind geborne unter lauter Blinden auf irgend eine Idee vom Lichte kommen?

Laß nun auch, würd' ich dem Idealiſten ſagen, alle deine Vorſtellungen und Gedanken (die du mit einander verwechſelſt) geträumte, oder was dir das nämliche heißt, nur gedachte und denkbare, keineswegs aber reale, und erkennbare ſeyn, ſo muß doch wenigſtens das, was ſie ſämmtlich aufhebt (jene auch noch ſo dunkle Idee vom Wachen, von Realität und Erkenntniß des Wahren) etwas ganz anderes ſeyn.

Nur in gefühlter Wahrheit iſt es alſo möglich denkend zu zweifeln. Das Zweifeln ſchon ſetzt nothwendig das Wahre voraus. Denn gäb' es nichts Wahres, und hätte ich nie eine Anſchauung vom abſolut Wahren gehabt, wie würde ich je zu dieſer Unterſcheidung gelangen, die bei jedem Zweifeln ſtattfindet.

Que sais-je? frägt Montaigne. Ich antworte — und er hätte ſich ſelbſt antworten ſollen: Qu'il y a quelque chose que je ne sais pas. Was iſt das? Die abſolute Wahrheit. Wäre ſie nicht, wie könnte Nachfrage möglich ſeyn? Ein Buch, das ſich ſelbſt geſchrieben, gedruckt und herausgegeben, exiſtirt nicht — auch iſt um dergleichen keine Nachfrage.

Wir wiſſen ſo viel, als uns Noth iſt zu wiſſen — und es iſt ſchlechthin unſere eigene Schuld, wenn wir über das, was uns zu wiſſen noth iſt, zweifeln.

Gott iſt Der über Alles Erhabene.

Was iſt aber unter Erhabenheit zu fühlen und zu verſtehen?

Inwiefern alle unſere Ausdrücke nach ſinnlicher Analogie gebildet ſind, können wir nicht umhin, mit dem Erhabenen ein Bild von Höhe dem Raume nach, das ſinnanſchauliche Ueber, zu verbinden; und an und für ſich iſt in dieſer Verſinnlichung des Begriffs ſo wenig unpaſſendes und unrichtiges, daß ohne dieſelbe der Begriff nicht klar und faßlich, auch nicht einmal richtig ſein könnte. Denn daß Höhe, wie Größe, eine durchaus relative Vorſtellung ſey, hindert nicht die Anwendbarkeit derſelben auf das Urweſen — angeſehen, daß es ja hier gerade in deſſen Verhältniß zu allem Uebrigen gedacht wird. Gott iſt das Höchſte des Hohen, was über Alles — in jeder möglichen Bedeutung — auch der räumlichen — erhaben iſt. Wenn Parmenides, Bruno und Spinoza ſich ſo ſehr gegen die Vorſtellung von Gott als Ens supramundanum geſträubt haben, iſt es, weil ſie das supra nur in der grobſinnlichen Bedeutung genommen haben, nicht erwägend, daß das Intra, das In, eben ſo grobſinnlich verſtanden werden kann; und daß man eben ſowohl die Gottheit von der Welt in der Vorſtellung trennt, wenn man ſagt: Gott iſt in der Natur, als wenn man ſagt: Gott iſt über der Natur. Beides iſt, menſchlich geſprochen, richtig. Gott iſt gewiß in der Natur eben ſowohl als über der

Natur; denn wenn das über der Natur eine Trennung von dem Innerſten der Natur einſchlöße, mithin das in derſelben ausſchlöße, wäre dieſer Ausdruck falſch. Dies iſt aber nicht der Fall. Der Geiſt des Menſchen iſt über deſſen Körper erhaben, obgleich er in demſelben lebt. Weil ſie aber ihr intra mit dem extra miſchen und verwechſeln, und das supra davon ausſchließen, iſt ihre Vorſtellung falſch — und ihr *in* verräth durch dieſes Ausſchließen ſeine grobe Sinnlichkeit. Gott iſt überall in allem das Höchſte — das Höchſte im kleinſten Atom — das Höchſte im Geiſte des Menſchen — das Höchſte im unendlichen Weltall — und dadurch, daß Er in Allem das Höchſte iſt, im kleinſten Raum und im größten Gedanken, iſt Er der über Alles, und über das All des Allen Erhabene. Er iſt in der Natur; aber Er iſt in der durch Ihn exiſtirenden Natur; Er iſt in Seinem Werke; aber als Wirker über ſein Werk erhaben; Er iſt nicht Eins mit der Natur, weil Er darin iſt, ſo wenig als die Seele Eins iſt mit dem Körper, weil ſie in demſelben iſt. Ueber Raum und Zeit erhaben (weil Raum und Zeit nur durch Ihn möglich, und durch ſeine Schöpfung wirklich ſind), iſt Er allerdings im Raume und in der Zeit; aber als das Unbegreifliche, das Unnahbare in Beiden — wie Er in jedem Daſeyn iſt; aber nicht als Daſeyn, ſondern als Seyn, nicht als Empfänger, ſondern als Geber des Daſeyns. Gott iſt in mir, inwiefern ich bin; aber zugleich über mir, inwiefern ich nur da bin. Alles außer Ihm, und ſelbſt die ganze unendliche Welt, iſt nur da, weil Alles und Jedes räumlich und zeitlich begrenzt iſt; Er allein iſt, weil Er das grenzen- und ſchrankenloſe Urſeyn und Allſeyn ſelber iſt.

Er iſt über Allem, heißt alſo wohl verſtanden: Er iſt in Allem auf eine ganz andere Weiſe, als irgend

etwas in irgend etwas gleichem oder ähnlichem iſt. Und wie läßt ſich dieſes ausdrücken? Er iſt in der Welt ſo, daß die Welt zugleich in Ihm iſt. So iſt das Licht über allen Schatten erhaben, und das Licht iſt in jedem Schatten, weil jeder Schatten im Licht iſt. Wäre nicht Licht in dem Schatten, würde nichts im Schatten unterſchieden werden können; wäre der Schatten nicht im Licht, würde der Schatten nicht geſehen werden können. Aber das Licht im Schatten iſt nicht Schatten, der Schatten im Lichte iſt nicht Licht.

Gott iſt über die Natur erhaben; Er iſt in der Natur, und die Natur iſt in Ihm; denn außer Ihm kann nichts exiſtiren, und durch Ihn — mithin unter Ihm exiſtirt Alles. Die Eleaten, bis Spinoza, haben hauptſächlich darin gefehlt, daß ſie aus ihrer Idee von der Gottheit (der ſie übrigens alle denkbare und vorſtellbare derſelben entſprechende Charaktere und Eigenſchaften richtig zugeſchrieben haben) den Charakter der Erhabenheit — den höchſten gerade — ausgeſchloſſen haben. Wenn dieſer ausgeſchloſſen wird, iſt es unmöglich, nicht das göttliche Weſen mit der Natur als Eins und dasſelbe anzuſehen — eben ſo unmöglich, als wenn dieſe unmittelbar unter Ihm ſtehende Natur verkannt wird, Ihn nicht als Eins mit dem bloßen Ich anzuſehen. Jenes objektivirt die Gottheit, und herabwürdigt ſie zur bloßen Weltſeele — Dieſes ſubjectivirt die Gottheit und macht ſie zur bloßen Menſchſeele. Es hilft nichts, beide Irrthümer zu vereinigen (wie Schelling) — zwei einander widerſprechende Irrthümer machen keine Wahrheit — Gott iſt weder All-Object, noch Eins-Subject, noch All-Eins-Subject-Object. Es giebt ein Seyn, das über alle Objectivität (äußeres Daſeyn) und Subjectivität (inneres Daſeyn) erhaben iſt — reinen Ueberſtand, worunter alle Selbſtſtände und Gegenſtände

ſteben — und dies charakteriſtiſch Einzige — Höchſte — Erhabene Weſen iſt Gott — das Urweſen — das **Princip**, unter welchem alles übrige entweder **Grund** oder Bedingung iſt. Der Erſte und der Höchſte iſt Derſelbe. Ur iſt beides — jenes in der Zeit, dieſes im Raume.

Gott iſt das über alle Vollkommenheiten — und ſelbſt über das allervollkommenſte Weſen (denn das allervollkommenſte Weſen — das, worin alle Vollkommenheiten nach allen möglichen und wirklichen Graden vorhanden ſind, iſt die Welt) erhabene **Urweſen**.

Gott kann nicht angeſchaut, noch begriffen, noch gedacht und gekannt, nur geahndet, gefühlt, geliebt, gefürchtet und angebetet — im Herzen, mit einer Innigkeit, die über alles Wiſſen geht, geglaubt, und im Gewiſſen mit einer Klarheit, die alle wiſſenſchaftliche Einſicht überſtrahlt, erkannt werden. Was von Gott angeſchaut, gedacht, begriffen und wiſſenſchaftlich eingeſehen werden kann, ſind Seine Eigenſchaften. Sein Weſen an ſich iſt durchaus unbegreiflich, ſchlechthin unanſchaulich, und alles Denken überſteigend; denn wie ſollte das über alle denkbare Vollkommenheiten erhabene Urweſen von einem andern als Sich Selbſt angeſchaut, gedacht und begriffen werden können? Iſt doch dieſes Weſen gar unnennbar, anders als mit einem Namen, wovon der ganze geſtirnte Himmel kaum eine ganze Sylbe iſt.

Seine Erſcheinung, der Inbegriff Seiner Eigenſchaften, Seine Offenbarung iſt uns aber im Spiegel unſerer Vernunft gegeben, die ſämmtliche Strahlen ſeines Weſens — wie unſer Auge die Strahlen der Sonne, auffaßt, und wir können nicht nur mit der nämlichen Gewißheit, ſondern mit noch größerer wiſſenſchaftlich wiſſen, daß Er iſt — als daß die Sonne da ſey.

Denn dieſes können wir doch nur ſinnlichbedingt-wiſſenſchaftlich — jenes aber ur-wiſſenſchaftlich wiſſen. Entweder iſt all unſer wahres Wiſſen falſch, oder das, was dieſes Wiſſen allein möglich und wahr macht, muß das allerwahrſte ſeyn. *) Ohne Seyn kein Wiſſen, ohne Urſeyn kein Seyn — ohne Gott kein Urſeyn; denn Gott iſt das Urſeyn und das Urſeyn iſt Gott. Es ſind nur dem Ohr anders lautende, der Vernunft aber gleichbedeutende Benennungen des höchſten nothwendigen urſprünglichen Deſſelben.

In der Offenbarung Gottes iſt der erſte und für uns weſentlichſte Charakter: Seine Erhabenheit über Alles.

Als der über Alles und über ſie (die Vernunft ſelbſt) Erhabene tritt der Namenloſe zuerſt in die erwachende Vernunft ein — und es iſt dies Eintreten ein Niedertreten des Selbſts und der Natur — des bis dahin Höchſten im Menſchen. Auch fällt der mit Verſtand und Sinnlichkeit begabte Sterbliche bei dieſem Eintreten auf ſein Angeſicht, und die ganze Schöpfung — der ganze Himmel, wie ſein Verſtand ihn dachte, und die ganze Erde, wie ſein Sinn ſie faßte — fällt mit ihm nieder. Die erſte Handlung der durch den Strahl der erſten Idee von Gott erwachenden Vernunft iſt ein Niederknieen vor dem Thron des über das Höchſte Erhabenen. Ich berufe mich auf das Gewiſſen jedes denkenden Menſchen, der ſich der erſten Morgenröthe ſeines Denkens (ſeiner erſten Andacht) erinnert — und ich dürfte mich auf das Gewiſſen der Engel, der über uns

*) Wie die Annahme der Sonne, als Mittelpunkt des Sonnenſyſtems, alle mechaniſche Phänomene darin erklärt, ſo erklärt die Annahme Gottes als Mittelpunkt des geſammten ſichtbaren und unſichtbaren, intellectuellen und materiellen Weltalls einzig und allein alle fühlbare und denkbare Phänomene deſſelben.

irgendwo erhabenen höchſten Vernunftweſen, wenn ſie ſich ihrer Kindheit erinnern, berufen. Auch möchte ich ſie fragen: ob ſie ſich während ihres Daſeyns auf eine tiefere Wonne, eine höhere Entzückung, ein überſchwenglicheres mehr Seligkeit im voraus empfindendes Gefühl — als dies im Momente, wo ſie zum erſtenmal vor dem ſich Offenbarenden niederknieten, beſinnen?

O! daß ſie — daß wir ja alle — dies erſte, dies wichtige, dies weſentlichſte Sein Moment der erwachenden Vernunft feſthalten! Daß der Philoſoph ja nie den Charakter, worin Gott Sich ſeiner Vernunft zuerſt offenbarte, vergeſſe oder beſeitige — und wo möglich ſich immer auf das erſte, ſeinen erſten Gedanken von Gott begleitende Gefühl beſinne! Daß den ſtrengen und kalten Wahrheitsforſcher ja nicht irre mache, daß dies Erwachen mehr einem klaren Gefühl als einem deutlichen Begriff, oder einer beſtimmten Idee, ähnlich ſehe. Jetzt vielleicht iſt es ihm ein verworrenes Gefühl — ein undeutlicher Begriff, eine dunkle Idee geworden; aber es war in dem Momente nicht verworren. Es war ſo deutlich als klar, und o! wie hell! Heller, als ſeitdem ihm je irgend etwas hat erſcheinen oder gedacht werden können — denn es ſtrahlte mit der erſten Helle, und klärte eine Nacht in ſeinem Innern auf, die, ſeitdem einmal ein Strahl von Gott darein gedrungen, nachher nie ſo dunkel hat ſeyn können, nie ſo dicht werden kann.

Die für uns erſte weſentliche Eigenſchaft des unbegreiflichen Urweſens, das Hauptmerkmal in der Idee von Gott, der Charakter des über alles Erhabenen — iſt darum an die Spitze zu ſtellen:

1) weil Er der erſte iſt, der ſich dem Gefühle in der Andacht ankündigt —
2) weil Er der erſte iſt, der ſich der Vernunft im Denken offenbart — und

3) weil Er der Charakter aller Anderen iſt, inwiefern Er der Einzige, durchaus mit nichts ſonſt Denkbarem verwechſelt werden kann — der Einzige nicht anthropomorphiſche iſt, oder aus dem wenigſtens alle Andern nicht anthropomorphiſchen deducirt werden können und müſſen.

Gott, das vollkommene Weſen.

„Daraus, daß das vollkommene Weſen als ein Urweſen gedacht werden muß" (ſagt Feuerbach) „folgt keineswegs, daß das Urweſen auch als ein vollkommenes Weſen gedacht werden müſſe. Die falſche Vorausſetzung der unbedingten Identität der Begriffe eines Urweſens und eines vollkommenen Weſens iſt die trügeriſche Grundlage aller ſogenannten Beweiſe des Daſeyns Gottes aus metaphyſiſchen Gründen." Er fügt hinzu: „Daß der ontologiſche Beweis (des Descartes) und der kosmologiſche (des Leibniz) nicht zu widerlegen ſeyn würden, wenn das Urweſen nach metaphyſiſchen Principien als moraliſch vollkommen gedacht werden müßte."

Ich kann dieſer Behauptung ſchlechterdings nicht beifallen; ſie ſcheint mir durchaus geſchroben, ſcholaſtiſch-kantiſch, ſpitzfündig

Das Urweſen, als ſolches, wird entweder gar nicht gedacht, oder es wird als vollkommenes Weſen gedacht; denn wie ſollte ein nicht vollkommenes Weſen

Urweſen ſeyn? Es iſt hier nicht von der Identität zweier Begriffe, ſondern von zweien Ausdrücken derſelben Idee die Rede: Des Abſoluten oder Unbedingten nämlich, des Urgrundes des Univerſums, des Ewigen poſitiven einen Seyns alles relativen, werdenden und mannigfaltigen Daſeyns. Dieſes iſt als Urweſen, Urgrund der Gründe ſowohl als Urſache der Sachen, Princip mithin aller, auch moraliſcher, Kräfte, — Urperſon aller Perſönlichkeiten. Mit einem Wort: das unentbehrliche und dem vernünftigen Denken, wie dem reinen Gefühle, unentfliehbare Urweſen — iſt Princip und dadurch Grund (nicht Urſache, denn das iſt nur erſte Sache des Außerweſentlichen) alles weſentlich Vorhandenen. Iſt etwa Freiheit und Moral nichts weſentlich Vorhandenes?

Eigentlich: Seyn ſetzt alles Daſeyn, und Urſeyn ſetzt alles Seyn und Daſeyn feſt. Was im Seyn geſetzt wird, muß nothwendig im Urſeyn ſetzen; denn Urſeyn iſt das alles Daſeyn ſetzende. Nun iſt die Frage: Kann im Abgeleiteten etwas Weſentliches vorhanden ſeyn, das nicht im Quell Weſen wäre. Die Frage muß durchaus mit Nein beantwortet werden. Eine ſcheinbar andere Frage, im Grunde aber dieſelbe, wäre die: Iſt im Begriffe des Seyns, als ſolches, d. h. als poſitives Seyn, etwas moraliſches? oder kann ein durchaus unmoraliſches Weſen als wahrhaft (poſitiv ſeyend) gedacht werden.? Ich beantworte dieſe Frage auch mit dem beſtimmteſten Nein. Denn in dem Begriff der Tugend ſind die Begriffe von Würde, Freiheit, Wille, Kraft, weſentlich eingeſchloſſen — alle dieſe Begriffe vereinigen ſich aber in der Idee eines vollkommenen perſönlichen Charakters. Das Urſeyn iſt alſo nothwendig ein perſönliches, oder es hat keinen vollkommenen Charakter. Daß in der höchſten Abſtraction

von allem Vorhandenen nichts moraliſches vorkömmt, rührt allein daher, daß man in dem Vorhandenen, wovon abſtrahirt wird, das Abſtrahirende ſelbſt vergißt. Man abſtrahirt nämlich von dem bloß objectiven, nicht zugleich von dem bloß ſubjectiven — von dem Dinglichen, nicht von dem Perſönlichen in der Welt — von dem durchaus gebundenen, nicht von dem freien. Wer nun in ſich ſelber nichts moraliſches, d. h. nichts freies, nichts perſönliches, nichts urkräftiges, nichts würdiges findet — oder es vergißt — der ſucht natürlich in der Abſtraction vom Univerſum vergebens nach einem perſönlichen Charakter und findet in der Idee des reinen Seyns nichts als unendlichen Raum, unendliche Zeit und unendliche Ruhe, d. h. zuſammengenommen nichts als unperſönliches, mathematiſches, phyſiſches Seyn. Von eigentlicher Dynamis kann für ihn nicht die Rede ſeyn.

Ein ſolcher Metaphyſiker frägt nur nach dem Quell der Erſcheinungen außer ihm, nicht nach dem Urſprung des Seyns in ihm — und wird in dieſer einſeitigen Richtung ſeines Nach- und Durchdenkens nur Hyperphyſiker, muß ſich als ſolcher nothwendig in Materialismus, Pantheismus und Fatalismus verlieren.

Der ſich nach Tugend und Würde beſtrebende, mit ſeinen Leidenſchaften kämpfende, ſich freifühlende, kraftvolle Geiſt, entdeckt in dem Wollen den einzigen unzweideutigen wahren Strahl des eigentlichen urwahren Seyns — und frägt, indem er das Höchſte, das Urweſen ſucht, weniger nach dem Machtquell des Könnens als nach dem Kraftbrunnen des Wollens.

Die höchſte intellectuelle Anſchauung iſt alſo, wenn ſie wahrhaft rein iſt, zugleich, und hauptſächlich, eine moraliſche — und in ihrem Urunterſchied von Raum, Zeit und Ruhe wird die Kraft der Kräfte, die

überall wollende, die ewig liebende, und die überall und ewig bewegende nicht vergeſſen. Das bedeutendſte endliche Weſen, das wir kennen (freilich aber nur in und durch uns ſelbſt kennen), der Menſch, will, liebt und bewegt — dieſe ſind die drei rein zu unterſcheidenden Offenbarungen ſeines eigentlichen Seyns — ſeines höhern Daſeyns — vermittelt durch Sollen, Begehren und Thätigkeit (die unſere) — ſie ſchmelzen aber in einer und derſelben göttlichen (perſönlichen, ſelbſtſtändigen, freien — in ſeiner ganzen Fülle ſeligen) — Kraft zuſammen. Nur wer will, liebt und bewegt, darf ſprechen Ich bin, das entweder nur ich erſcheine mir bedeutet, oder gleichbedeutend iſt mit Gott iſt in mir. Der Unfreie, Liebloſe, Unthätige kann zwar ſagen: ich bin in Gott (denn alles Wandelbare iſt im Raume); ich bin von Gott (denn alles Vergängliche iſt in der Zeit); ich bin durch Gott (denn alles Veränderliche wird bewegt); allein er darf nicht ſagen: Gott iſt in mir; denn Gott iſt zwar in Allem, auch unbewußt; aber nicht in jedem (bewußt) moraliſchen Bewußtſeyn, und ächtmenſchliches Bewußtſeyn iſt im religiöſen Bewußtſeyn von Gott Eins. Dies iſt das höchſte Bewußtſeyn und weder ſubjectiv noch objectiv, noch weniger ein Gemiſch von beiden.

Da eine Welt, Univerſum, ohne Subjectivität und Objectivität zugleich, undenkbar iſt — eine bloß ſubjective Welt ſo viel als ein Daſeyn ohne Erſcheinung, eine bloß objective ſo viel als eine Erſcheinung ohne Daſeyn, heißen würde, ſo iſt es klar, daß Fichtismus, welcher nur die ſubjective Seite, und Spinozismus, welcher nur die objective, bedenkt und beherzigt, beide Halbphiloſopheme, und als ſolche ganz falſche Syſteme ſind. Beide ſind zwar ſtreng conſequent, aber conſequent falſch.

Und weder in dem einen noch in dem andern können Liebe, Demuth und Wahrheit wohnen. Im Spinozismus iſt keine Liebe, im Fichtismus keine Demuth, in beiden keine Religion oder Wahrheit.

In Gott, als das Abſolute Höchſte an ſich, oder das Ideale und Reale in der einen und derſelben urſprünglichen Einheit — mithin als das Ur-Ideale und Ur-Reale, das Urwiſſen und das Urhandeln im allmächtigen Urſeyn — iſt abſolute oder uneingeſchränkte Freiheit und abſolute oder unbedingte Nothwendigkeit — ſo wie abſolute Perſönlichkeit und abſolute All-Einheit — Selbſtbewußtſeyn und Erſchaffen, Eins und daſſelbe.

Jede Einheit in ſeiner Offenbarung, die, als Bewußtſeyn nichts als Sein Selbſtbewußtſeyn iſt (indem Er die Welt denkt (erſchafft), denkt Er Seine Gedanken), iſt eine Unter-Einheit, eine Untereinſtimmung der Uebereinſtimmung ſeines dreifach heiligen, allmächtigen und allwiſſenden Weſens. Es trägt jede wahre Einzelnheit vom kleinſten bis zum größten organiſchen Geſchöpf das Gepräge ſeiner Urdreieinigkeit — in unendlicher Abſtufung der Klarheit — von der höchſten Uebereinſtimmung bis zur unterſten Untereinſtimmung. Das philoſophiſche Auge ſieht in jedem Tropfen den ganzen Ocean, in jedem Funken die Sonne, im eigenen Auge das Weltall — das religiöſe Auge ſieht in jedem Dreieck den dreieinigen Gott. Denn es ſieht in jeder Zweckmäßigkeit eine von ihm, mithin von der ganzen endlichen Natur, unabhängige Uebereinſtimmung.

Das Univerſum iſt das Abbild Gottes im Ganzen; die Natur iſt nichts als die von dieſem Ab-

bild zurückſtrahlende Vernunft. Der Menſch in ſeiner Vollendung (wie er ſeyn ſoll und ſeyn kann), iſt nicht nur das Abbild, ſondern auch das Ebenbild Gottes im **kleinen**, als ein **Theil** des großen Abbilds, und ein einzelner Strahl des Urbilds (im Verhältniß zum **All** oder zum **Ganzen**), der in der Individualität zugleich ſich ſpiegelnde und abgeſpiegelte Strahl Gottes.

Reflectirt iſt ſein innerſtes unmittelbares abſolutes Weſen Anſchauung, Gefühl, Glaube, Religion — reflectirend iſt dasſelbe Weſen Spontaneität, Freiheit, Verſtand, Sinn, Moral.

Das Innere der Natur iſt Vernunft — das Aeußere der Vernunft iſt Natur.

Das Seyn, das Urweſen, das Ureins (Principium, Principiorum oder Causarum) iſt Gott. Das Weſen, die Natur, das in der Erſcheinung Verſchiedene iſt das Univerſum (Condilio causarum).

Die erſte iſt die ideale Seite des Alls, die zweite die reale — der Theorie und der Praxis — des Geiſtigen und des Materiellen — des Wiſſenſchaftlichen und des Faktiſchen — des Allgemeinen und des Beſonderen — des Objectiven und Subjectiven — des Unendlichen (Ewigkeit und Raum) und Endlichen (Zeit und Ort) — des Wiſſens und des Handelns — das Alles an ſich **eins**, für Gott allein aber an ſich eins und daſſelbe iſt, und nur in Gott als ſchlechthin identiſch und indifferent gedacht werden kann.

Soll.

Gott iſt weder Subject noch Object — das heißt weder Unterlage noch Vorwurf des menſchlichen Denkens. Was analytiſch gedacht werden kann, iſt nicht Gott — was ſynthetiſch gedacht werden kann, eben ſo wenig. Das Princip des Denkens kann nicht gedacht werden. Es kann aber mehr als bloß geglaubt, oder gefühlt, es kann gewußt werden — und nur inwiefern es gewußt wird, iſt ein wahres Denken möglich.

* * *

Jedes wahre Denken geht von der urſprünglichen Gewißheit aus: Gott iſt. Dieſe Gewißheit iſt die Wurzel des Gewiſſens. Philoſophie iſt nicht Streben: ſich ſelbſt zu erkennen, ſondern Streben, durch Erkennen des Princips ſeines denkenden Selbſt, ſich ſelbſt zu veredeln.

* * *

Philoſophie iſt Studium des Göttlichen Willens, beim Erforſchen alles Urſprünglichen in und außer uns. Philoſophiren iſt alſo Aufſuchen unwandelbarer ewiger Geſetze der Freiheit und der Natur; denn allein in dieſen ſpiegelt ſich der Wille Gottes rein ab — oder vielmehr ſie ſelbſt ſind der Wille Gottes.

* * *

Der Menſch hat Kraft und Fähigkeit — Vernunft und Sinn — Geiſt und Körper — Seele und Leib — Wille und Verſtand. Nur die Kraft denkt im Menſchen, und daſſelbe, was in uns denkt, iſt es was in uns handelt. Vernunft, Verſtand und Sinn — ſind nur Mittel dieſer wirkenden Kraft.

* * *

Das Denken, als wahres Denken :o: Anwendung der Vernunft, Verſtand und Sinn brauchenden Kraft in uns — oder, was daſſelbe heißt: Wirken des Geiſtes, der in uns wohnt, iſt nicht rechnen (nach Vardili), nicht ſetzen (nach Fichte), nicht vorſtellen, noch darſtellen, noch nebeneinanderſtellen; aber ordnen, und zwar nicht Uebereinanderordnen (das ein bloß räumliches Reihen iſt) noch Nacheinanderordnen (das ein bloß zeitliches Reihen iſt) — ſondern Ueberordnen und Unterordnen des Ewigen und Endlichen.

* * *

Da das Ueberordnen in der unmittelbaren Gewißheit der Vernunft, in der Gewißheit des Einen, Ewigen, Unwandelbaren gegeben, und das Princip des Denkens ſelber iſt, ſo iſt alles eigentliche Denken des Menſchen ein Unterordnen des Denkbaren unter dem Denken. —

Gott, der Schöpfer.

Das ureinzige, über alles durch Ihn einige, und noch mehr über alles unter dem Einigen einzelne Wesen erhabene Wesen ist Gott = **Creator** (Reator, Rator).

Das grund-einige, unter dem Ureinzigen, und durch den Ureinzigen bestehende, über dem Einzelwesen stehende Wesen ist die Natur — die Offenbarung Gottes = **Creatio** (Reatio — Ratio).

Das bedingt-einzelne, unter dem Grundeinigen, an sich weder stehende noch bestehende, sondern wechselnde, schwankende, beginnende und endende Wesen ist das Ding, die Erscheinung, die Offenbarung der Natur = **Creatura** (Res — Reatum — Ratum).

Unter den uns bekannten Einzelnwesen ist der Mensch (als solcher, in seiner Vollendung) allein zugleich bedingt einzeln — Erscheinung (Offenbarung der Natur) — als Sinnenwesen, organische Körper — grundeinig — Offenbarung Gottes — als Vernunftwesen, denkende Seele — und, nur unter dem Ureinzigen, und an sich Einzigen, unmittelbar durch Ihn, wenigstens relativ einzig als freiwollender, seine Grund-einigkeit selbst befördernder, seine bedingte Einzelnheit selbst bekämpfender Geist. Zugleich Geschöpf, Schöpfung und Schöpfer, zwar nicht der Natur, oder des mindesten Dinges, aber der Wissenschaft und und Kunst.

Mit andern Worten: er iſt das einzige bekannte Individuum, das die drei Charaktere: Einheit an ſich, Einerleiheit und Verſchiedenheit auszeichnen. In ſeiner moraliſchen Freiheit iſt die Nothwendigkeit — in ſeiner intellectuellen Fähigkeit die Möglichkeit — in ſeiner phyſiſchen Beſchaffenheit die Wirklichkeit in allen ihren Verſchiedenheiten, Wechſeln und Mannigfaltigkeiten, auffallend. Er iſt zugleich ein armſeliges, hinfälliges Gemiſch des Endlichen, ein vollſtändiger Mikrokosmus, und ein Strahl des Unendlichen, ein Bild Gottes.

Die reine menſchliche Philoſophie — Logik — Erkenntniß des Urwahren — iſt demnach nicht bloß eine für die vernünftigen Einzelweſen der Erde allgemein geltende, ſondern für alle vernünftige Einzelweſen im Weltall allgemein gültige Wahrheit. Das Reine in ihr iſt nicht bedingt, nicht wandelbar, iſt überall und ewig; denn es iſt urſprüngliches Licht Gottes — Blick ſeines Auges — Wort ſeines Mundes — Gedanke ſeines Urdenkens. Die Einheit an ſich, die Einheit als Ureinheit, läßt ſich zwar nur mittelſt der Einerleiheit, und bedingt durch die Verſchiedenheit — aber auch nur durchaus an ſich ſelber denken.

Das Weltall iſt ein Syſtem der Gedanken Gottes. Jedes einzelne Weſen iſt ein einzelner göttlicher Gedanke — jede Kraft ein Strahl ſeiner Allkraft — und das Allſeyn der Welt, das Leben der Natur iſt ſein Vorſtellen. Gott iſt das denkende Urweſen, was in uns denkt, iſt einer ſeiner Gedanken. Das denkende Urweſen denkt alle mögliche und wirkliche wahre Gedanken, von den Sonnenſyſtemen bis zu den Thautropfen, und ſpiegelt in allen ſich ſelbſt, als Vollkommenheit — Vollkommenheit im Großen und Vollkommenheit im Kleinen ab. Gott ſpricht und das Weltall erfüllt den unendlichen Raum, die Stätte ſeiner Ewig-

keit. Er will denkend, und denkt wollend (Gebot der ewigen Weisheit, die zugleich Allwissenheit, Allgüte und Allmacht ist) und alles lebt und alles Leben ordnet sich. Wie ein wahrer und schöner Gedanke sich zum Weisesten der Menschen — wie ein liebevoller Entschluß sich zum Besten der Sterblichen verhält — so verhält sich das Universum mit allen lebenden und liebenden Einzelwesen darin zu Gott. Seine Schöpfung des Alls ist nicht unbegreiflicher, als die Hervorbringung eines innern Worts des von Ihm, nach Seinem Bilde, geschaffenen Menschen. Es ist seine ewige und unendliche All Schöpfung so wenig eine Schöpfung aus Nichts — weil sie eine Schöpfung aus nichts Zeitlichem und Räumlichem ist — als ein Menschengedanke eine Schöpfung aus nichts ist — darum, weil es keine Schöpfung aus Holz oder Eisen ist. Daß uns endlich und materiell erscheine, was Gott unendlich und geistig spricht, weil wir seine ewige Stimme mit zeitlichen Ohren hören — sein unendliches Licht-Wort mit räumlichen Augen sehen — ist was anderes. Was uns Materie erscheint, ist Ihm Geist, und was uns Geist ist, ist Sein Hauch — Sein Odem — die ganze Natur ist nichts als ewige Wirkung Seines ewigen denkenden und wollenden Urievns, in ihren ewigen Folgen. Denn Leben ist seine Schöpfung, das sich in unendlicher Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit endlich offenbart, und in dieser endlichen Offenbarung uns Endlichen nothwendig als mit Tod und Lebloſigkeit untermischt erscheinen muß, weil unserm äußern Sinn nur die Schattenseite der Wesenheit, das Begreifliche zugekehrt ist. Unserm innern Sinn geht aber ein beständiges Licht auf über die wahre Natur in unsrer anerschaffenen Kraft, im Geheimniß unsrer Freiheit, womit uns der Schlüssel zum Innersten und Allerheiligsten Seines Tempels gegeben worden.

Einmal in dies Innerſte und Allerheiligſte eingelaſſen, verklärt ſich uns die außen todt und leblos erſcheinende Materie ſelbſt zu lauter Lebens-Elementen — Strahlen der Sonne des Geiſterreichs. Ueberall Gott und Göttliches. „Seine Gegenwart iſt eine allgemeine," (wie Jacobi ſagt). Wer die Augen des Lebens nicht zumacht, wer da wacht und betet, wird Geiſt und Leben überall erblicken. Seid reines Herzens; und aller Schmuz der Materie verſchwindet!

Vernunft an ſich, als Princip alles aprioriſchen Erkennens, ſetzt zwar nichts als das Urſeyn voraus — *Ratio omnium rerum intelligibilium et sensibilium* o: *Creatio mundi*. Mit dem Rator iſt die Ratio, mit dem Creator die Creatio o: mit dem Urſeyn, das nothwendig ein allwiſſendes und allmächtiges, ein vollkommen freies, ganz unabhängiges und vollkommen wollendes, das Beſte wollendes höchſtes Weſen iſt, alles wahre Weſen der Dinge — mit dem Rator alles Reale da, als Factum unter dem Factor und durch den Factor, ipso facto, und semetipso factore. Das wahre Weſen der Dinge iſt ſo ewig als der ewige Schöpfer, die Natur, in wiefern ſie iſt, ſo ewig als Gott — nur der Schein der Erſcheinungen wechſelt in einer Zeit zwar ohne Anfang und Ende, aber jeder beſondere Schein für ſich anfangend und endend — vom ſichtbaren lebendigen Atom bis zur ſichtbaren Sonne, um welche ſich die Sonnen der Milchſtraße drehen. Daher die immerwährende Illuſion des Verſtandes, auf dem bloßen Schein für die ſinnliche Wahrnehmung gegründet, als hätte Gott die ganze Welt in einem beſtimmbaren oder unbeſtimmbaren puncto temporis, und zwar temporis praeteriti, hervor-

gebracht, als Schöpfer gegenwärtig ruhend; und als müſſe die geſammte Welt einmal ebenfalls in einem puncto temporis, und zwar des temporis futuri, vergehen — welches in Rückſicht auf den Weltſchein, der nur für endliche Weſen in der Zeit da iſt, allerdings ſeine Richtigkeit (Wahrſcheinlichkeit) hat, da Alles was Erſcheinung iſt, nur in einer Zeitfolge nach und nach zum Vorſchein kommen kann, mithin geſchieht; was geſchieht nothwendig begonnen haben, und was begonnen hat, einmal aufhören muß, — jede Geſchichte bis zur ſogenannten Weltgeſchichte. Denn weder das Spiel des bloßen organiſchen Lebens in der Natur, noch das Spiel der Erſcheinungen der Freiheit in derſelben, kann anfang- und endlos ſeyn, weil es auffallend unweſentlich, wandelbar und veränderlich, in allen ſeinen Beſonderheiten und Einzelnheiten endlich — und, als von dieſen zuſammengeſetzt, in ſeinem Ganzen Zeit endlich iſt. So iſt das wahre Weſen der Dinge ebenfalls eben ſo unendlich, als der allmächtige Schöpfer; die Natur, inwiefern ſie iſt, ebenſo allgegenwärtig (obgleich nicht überallgegenwärtig), als Gott. Nur der Schein der Erſcheinungen bewegt ſich in einem Raume ohne Grenzen, aber jede beſondere Erſcheinung für ſich iſt begrenzt mit Richtung und Schnelle, mithin meßbar, da abſolute Bewegung (inſtantane Bewegung) und abſolute Ruhe (vollkommene Unbeweglichkeit) ſich in einem Scheine widerſprechen, angeſehen, daß die erſtere abſolute Ruhe, die zweite vollkommene Beweglichkeit, ſcheinen würde. Die erſtere würde alle Impulſion, die zweite alle Repulſion und die Bewegung ſelber mit der Endlichkeit derſelben aufheben. Eine gradloſe unendliche Bewegung, und eine gradloſe ewige Ruhe ſind Nicht-Begriffe, oder höchſtens ſich ſelbſt zerſtörende, falſche Begriffe — die nur im Ueberſinnlichen, als Ideen, denkbar ſind, hier

aber ſich in eine und dieſelbe Idee, Urkraft, compenetriren, identificiren und indifferenciren — ſie ſind nicht im Motu, mobilitate et mobili, nur im *Motore*, denkbar. Freilich bewegen ſich die Erſcheinungen in einem durch drei Dimenſionen beſtimmten Raume, der alſo ſcheinbare Begrenzung, und bildete er auch eine unendliche Kugel, hat; und inwiefern er ausgedehnt, oder eingedehnt, räumlich iſt, erſcheint das geſammte Planeten-, Sonnen-, Fixſternen- und Nebelſternen-Syſtem des Weltalls, da es am Ende doch nur aus meßbaren Theilen (man meſſe mit Haarbreiten, oder mit Sirius-diſtanzen) beſteht, in letzter Inſtanz abſolut umgrenzt. Aber die unvermeidliche Illuſion des Verſtandes, auch wenn er vernünftig genug iſt, einen Schöpfer der Natur anzuerkennen, als hätte Gott das Univerſum in einem beſtimmbaren oder unbeſtimmbaren räumlichen Kreis eingeſchloſſen; mit einem Worte, als hätte es zwar unermeßliche Dimenſionen, aber doch immer Dimenſionen, und zwar drei — woraus denn am Ende ganz richtig folgt, daß es im Ganzen eben ſo endlich dem Raume nach, als der Zeit nach iſt. — Die eine und die andere dieſer Illuſionen rühren von der Verwechslung des Verſtandes mit der Vernunft, der Begriffe mit den Ideen, des Sinnenfälligen mit dem Ueberſinnlichen, der Erſcheinung mit dem Seyn oder Weſen der Dinge, der Mathematik mit der Metaphyſik, der Welt in eigentlicher Bedeutung, mit der Natur in höchſter Bedeutung, des Weltgebäudes mit dem Weltall, des Totum und Cunctum mit dem Omne — und überhaupt der Natur, wie ſie uns einleuchtet, theilweiſe und ſtückweiſe, mit der Natur, wie ſie Gott entſtrahlt in ihrer Allheit und Fülle. Erſtere iſt nur die Natura naturata, dieſe allein die Natura naturans o: die Schöpfung.

Dieſe letzte iſt ewig und unendlich wie ihr Schöpfer — und der Schöpfer iſt ewig in ſeiner Ausſtrahlung (die Leibnizische fulguratio) wie ſie in ihrer Abſtrahlung — wie das Licht mit der Helle, in ſeinem dieſer Strahlung tief untergeordneten Glanze. Denke ich jetzt, ſo denke ich nur durch Ihn, dachte ich je, ſo dachte ich nur durch Sein Denken, werde ich fürder denken, denke ich nur Kraft ſeiner Gedanken. — Lebt das Leben im Wurm und im Sonnenbewohner, ſo lebt es nur durch Ihn — und exiſtirt das Univerſum, ſo exiſtirt es nur durch Ihn — *Existentia* iſt *Ex Isto entia*. Dies war vor 7(NN) Grd Jahren ſo (allerdings ſchuf Er die Welt vor 7(NN) Jahren). Dies iſt heute ſo, und wird nach 7 mal 7 Septillionen Weltjahren ſo ſeyn. Das heißt, Er ſchuf, er ſchafft, und wird ſchaffen, weil Er iſt, Er war, und Er wird ſeyn überall über Alles von Ewigkeit zu Ewigkeit, der Er iſt, Schöpfer. Der Ausdruck Welterhalter iſt gleichbedeutend mit dem nur paſſenderen Weltſchöpfer. Er iſt nur darum und dadurch Erhalter der Welt ipso facto, weil Er es ipso factore iſt. Jeder Gedanke Gottes iſt Schöpfung, und Er denkt ewig. Daher in jedem Augenblick neues Leben, neues Denken, neue Liebe und neue Wonne entſteht, das in keinem Augenblick ohne Ihn, ohne Sein Leben, Sein Denken, Seine Liebe und Seine Seligkeit entſtehen könnte. Ich, Menſch, bin das höchſte freihervorbringende in der ſchonhervorgebrachten mir bekannten Natur der Dinge, und ich kann doch aus mir kein Leben, kein Denken, keine Liebe, keine Wonne hervorbringen. Wie ſollte dergleichen entſtehen, oder neu entſtehen können, wenn nicht durch Ihn? Weg! weg! weg mit dem Zeitbegriff (der als ſolcher nur menſchliche Cogitatio iſt) aus der Idee von Gott! Nur die begriffene endliche Zeit hat Dimenſionen, als praeteritum, praesens und futurum; die Zeit in der Idee iſt Ewigkeit,

worin praeteritum, praesens und futurum, wie die Polygoneiten im Cirkel verſchwinden — die Ewigkeit Gottes und ſeine Schöpfung auf Zeitbegriffe bringen, heißt ſo viel als den Cirkel quadriren. Weg ebenfalls mit dem Raumbegriff, (der als ſolcher nur ſinnliche Extensio iſt) aus der Anſchauung von Gott! Nur der begriffene Raum hat Dimenſionen als Länge, Breite und Tiefe; der abſolute Raum in der Idee, iſt der Himmel aller Himmel, das Ueberall wo Er iſt (τὸ ἐν τοῖς οὐρανοῖς), Sein Thron, deſſen Mittelpunkt überall, und deſſen Peripherie nirgends. Die Allmacht Gottes und die Omnitudo ſeiner Schöpfung auf Raumbegriffe bringen, heißt den Globus cubiren.

Es gibt im menſchlichen Erkenntnißvermögen ſchlechterdings keine Vorſtellung, keinen Begriff a priori in der Bedeutung des abſolut reinen und urſprünglichen, worin es die Skolaſtiker und die neuen Schulen (Kant in der Mitte) genommen, oder geltend haben machen wollen.

* * *

Es gibt in keiner theoretiſchen Wiſſenſchaft — auch in der Mathesis nicht — wahre ſynthetiſche Urtheile oder Sätze, die Nothwendigkeit, Allgemeinheit und Evidenz mit ſich führen, außer denjenigen die nur ſynthetiſch ſcheinen, eigentlich aber analytiſch ſind — weil dergleichen ſynthetiſche Sätze in der Logik ſchlechthin unmöglich ſind — und Mathesis ſelber ohne vorausgeſetzte Logik weder entſtehen, ſich verſtehen, noch verſtanden werden konnte.

* * *

Da das Prädicat in ſynthetiſchen Urtheilen und Sätzen etwas anderes und mehreres enthält, als im Subject

vorhanden ist, müßten dergleichen Urtheile und Sätze a priori, um Nothwendigkeit zu erhalten, nicht urtheilende, nicht setzende, sondern erschaffende Urtheile und Sätze seyn. Und das menschliche Erkenntnißvermögen nimmt wahr, begreift, urtheilt, ordnet, folgert, unterscheidet, verknüpft, reinigt, sammelt und eint das Gegebene nach in und außer ihm schon vorhandenen unwandelbar und unveränderlich bestimmten Regeln und Gesetzen — erschafft aber nichts.

* * *

Die vor aller Analysis allerdings im Erkenntnißvermögen liegende Synthesis des sinnlichen, verständigen und vernünftigen Wesens, ist schon in ihrer Synthesis ein Gegebenes, mithin kann aus derselben nichts Absolutes, oder schlechthin Ursprüngliches quillen. Daß diese Synthesis, die wir doch selber nur mittelst einer Analysis (durch innere und äußere Erfahrung) kennen lernen — wirklich a priori in strengster Bedeutung sey, berechtigt uns nicht, das von ihr durch spätere Canäle abgeleitete, und vielleicht in diese aus anderen Quellen zum Theil hineingeleitete, ebenfalls a priori, schlechthin unbedingt und nothwendig zu nennen. Denn dieses den Canälen entfließende ist ja schon durch die Ableitung, Sonderung und Abtheilung bedingt und durch neue Formen bestimmt, dergleichen in jeder möglichen noch so reinen Wissenschaft die Zeichen, Figuren oder Worte sind. Freilich, wenn alle diese Canäle, worin sich das rein a priorische, das rein Vernünftige, das ursprünglich Synthetische, gewiß gegossen hat (denn etwas Ewiges ist dem Endlichen mitgetheilt; die Idee von Gott wäre sonst nicht möglich), im nothwendigen Abhange nach zweckmäßigen Richtungen vom Urquell tief genug gegraben,

und hinlänglich rein gehalten, oder gereinigt ſind, werden wir auch in unſerer concreten, ringsumſinnenfälligen, ſubjectiven und objectiven Erfahrungswelt aus ihnen reine, gleichſam ſchöpferiſche, in's Ewige fruchtbare Wahrheiten ſchöpfen können. Aber was verbürgt uns, wenn wir ſchon „7 + 5 = 12" für eine ſolche, das heißt für eine a priori ſynthetiſche Wahrheit halten — und ſo verliebnehmend mit dem ſcheinbar Reinen ſind, daß wir ſogar den Satz „Gold iſt ein gelbes Metall" für ein rein analytiſches Urtheil a priori halten *), daß wir tief genug gegraben und hinlänglich unſre Begriffe gereinigt haben?

Beides, das Graben und das Reinigen, wie das zweckmäßige Eintheilen dieſer Canäle des Urſprünglichen iſt nun das eigentliche Geſchäft der Philoſophie — die allerdings eine höchſteigentliche Ableitungskunſt der manigfaltigen menſchlichen Wiſſenſchaft aus dem Urquell der erſchaffenden Weisheit durch die Canäle des erſchaffenen Bewußtſeyns iſt.

Wir ſagen durch die Canäle des menſchlichen Bewußtſeyns; denn es iſt ſchon, wenigſtens als ein menſchliches urſprünglich verdreifacht — man mag es nun mit denen, die nur auf das Formale ſehen, in Subjectbewußtſeyn, Objectbewußtſeyn und Subſtanzbewußtſeyn eintheilen — oder, mit uns (die wir bekennen, hauptſächlich das Reale zu beherzigen) in Selbſtbewußtſeyn, Weltbewußtſeyn und Gottbewußtſeyn abtheilen. **) Wir ſind ſchlechthin gezwungen, in

*) Kants Critik der reinen Vernunft.

**) Wir wählen dagegen hier den Ausdruck Abtheilung lieber als den der Eintheilung, nicht bloß wegen der von uns geglaubten Abhängigkeit und nothwendig erachteten Ableitung; ſondern hauptſächlich darum, weil, wenn unſer Bewußtſeyn auch in deſſen Urquell eine wahre Einheit ſey, es darum nicht ausgemacht iſt, daß es einer ſolchen in uns fähig, oder auf eine ſolche in uns ſich bringen laſſe.

uns Gefühl, Begriff und Idee — Sinn, Verſtand und Vernunft — Körper, Seele und Geiſt — wenn auch nicht immer klar, ſo doch wenigſtens dunkel zu unterſcheiden. Kein Menſch iſt ſich auf derſelben Weiſe des Sich Verblutens, des Sich Verrechnens, oder des Sich Verſündigens bewußt — und kein Menſch verwechſelt körperliche Luſt mit Seelenfreude, noch beide mit geiſtiger Zufriedenheit — obgleich in allen dreien Bewußtſeyn iſt.

Wir ſagen durch die Canäle des erſchaffenen Bewußtſeyns. Denn das menſchliche Bewußtſeyn hat ſich nicht ſelbſt hervorgebracht; denn in dieſem Fall wäre es ſchlechthin Selbſtbewußtſeyn, nichts als Selbſtbewußtſeyn, das die Welt und Gott (weil doch beide darin vorkommen) aus ſich erſchaffen. So wahrſcheinlich dies nun auch einzelnen Identiſten und Indifferentiſten vorkommen mag — ſo unwahr ſcheint es uns, die wir weder identiſch noch indifferent in unſerm Suchen des Wahren ſind, und in der Philoſophie uns weder mit Tautologie, noch mit Alogie behelfen können. Das A = A und das $\frac{0 \times 0}{\infty}$, iſt uns ſogar in der Phyſik keinen Heller werth. Das Aufheben aller bisherigen ſinnlichen und verſtändigen Geſetze ſcheint uns nicht zu einer vernünftigen Geſetzgebung hinreichend — wenn ſich auch beweiſen ließe, daß Vernunft in einem ſinn- und verſtandloſen Individ übrig bleibt, was ſich doch ſchwerlich beweiſen läßt, weil Alles nicht ſogleich aus Nichts bewieſen werden kann, wenn auch Nichts ſich aus allem bloß Selbſttigen ergäbe. Eben ſo wenig als das Selbſt (das Subjective) im Selbſtbewußtſeyn das ganze menſchliche Bewußtſeyn hat hervorbringen können — eben ſo wenig hat die Welt (das Objective) im Weltbewußtſeyn es hervorgebracht. Denn eben ſo unmöglich, als

das Anſchauende das Angeſchaute, kann das Angeſchaute das Anſchauende hervorbringen. Subjectiv Entgegengeſetztes und objectiv Entgegengeſetztes ſetzt einen über alles Entgegen, relativ ſich verhaltende Geſetztes erhabenen Satz voraus

* * *

Das Vorausgeſetzte a prioriſche, Abſolute, Principium essendi iſt darum nicht das Principium cognoscendi des Bewußtſeyns. Wenn auch das dunkle Gefühl im Menſchen, ab anteriori, vom urſprünglich begeiſtigenden Gottbewußtſeyn berührte, ſo fängt doch das deutliche Begreifen und die klare Erkenntniß des Göttlichen nicht mit dieſem, ſondern mit dem Weltbewußtſeyn, und nach dem entwickelten Weltbewußtſeyn mit dem von dieſem unterſchiedenen Selbſtbewußtſeyn an. Die Philoſophie wäre Sophie — nicht Wahrheitsforſchung, ſondern die Wahrheit ſelber, wenn ſie von Gott ausgienge — mit einem Worte: ſie wäre dann Offenbarung. Zu einer ſolchen hat aber nur ein ſchuldloſer, unfehlbarer, vom Anfang der Menſchheiterwarteter Weltheiland das Recht — und daß ein ſolcher nicht mehr als Einer ſeyn könne, ließe ſich leicht beweiſen, auch ſchon daraus, daß nur Einer der vollkommenſte ſein kann, und darum, weil Einer hinreicht. *)

*) Das Geheimniß der größten Kraft, Wirkſamkeit und dauernder Folgen in der Natur iſt Einheit — und im Kreiſe der Geiſter iſt nur der Einzige allmächtig. Der Schein auch nur von Einzigkeit richtet im Endlichen das Bedeutendſte aus. Die zwölf Jünger haben dem einzigen Meiſter alle ihre Siege zu danken. Durch ſeine einzige Perſönlichkeit — nicht durch die Zwölf, nicht durch die ſiebenzig, nicht durch die ſiebzigtauſende iſt das erdaufklärende Chriſtenthum entſtanden. Denn nur auf den Einzigen hofft, nur an den Einzigen glaubt, nur auf den Einzigen vertraut die Menſchheit.

Ein ſolcher Verkündiger der göttlichen Wahrheit philoſophirt aber nicht, ſucht und forſcht und unterſucht nicht, ſondern redet begeiſtert, und lehrt durch Beiſpiel im heiligen Leben. Sein Wort ertönt vom Thron herab. Des Philoſophen Worte haben nur zeitliches, nicht ewiges Leben. Das mündliche Evangelium Chriſti ſprach ſich nicht mittelſt eines einzigen Organs aus; nicht ſein Wort allein, ſein Ton, ſein Blick, ſein Gang, jede ſeiner Gebehrden, bis auf die mindeſte Berührung ſeiner reinen und heiligen Perſon, der lebendigen Darſtellung des Ideales der Menſchheit, war Evangelium.

* * *

Zu Gottes Eigenſchaften gehören sensu eminentissimo Ur Perſönlichkeit und Ur-Freiheit. Beide Eigenſchaften, als Seine (als unbedingte, vollkommene) ſind gleichbedeutend mit Einzigkeit und Heiligkeit — oder was daſſelbe iſt: vollkommene Selbſtſtändigkeit und vollkommener Wille. Jede einzelne Perſönlichkeit, Freiheit, Selbſtſtändigkeit und Willenskraft, jede einzelne Einheit und ein jeder einzelner Charakter iſt beſchränkt, unvollkommen, bedingt, abhängig — und ſie verhalten ſich ſämmtlich zu Seiner Herrlichkeit wie Thautropfen und Geſtirne zum Weltall. Sie ſind nicht mit oder neben, oder auch bloß unter Seiner Ur-Kraft, ſondern durch dieſelbe.

* * *

Die der Natur zugeſchriebenen Lebenskräfte ſind nichts als die Aeußerungen des verborgenen göttlichen Geiſtes; die ſtückweiſe wahrgenommene Allwirkſamkeit des Schöpfers, — Seine phyſiſche Offenbarung, im reinen Sinne.

* * *

Die Ideen der reinen menſchlichen, d. i. theoretiſchen Vernunft ſind die ebenfalls ſtückweiſe wahrgenommene Allweisheit des göttlichen Geiſtes, — deſſen intellectuelle Offenbarung im reinen Verſtande.

* * *

Das der praktiſchen menſchlichen Vernunft zugeſchriebene moraliſche Gebot — das Gewiſſen in uns, iſt die ſtückweiſe und gradweiſe wahrgenommene Heiligkeit des göttlichen Willens, — deſſen ſittliche Offenbarung im reinen Herzen.

* * *

Alle empiriſche Wiſſenſchaft, alle Kenntniß der ſinnlichen Welt, bringt uns der Erkenntniß des Urwahren, Urſchönen und Urguten nicht näher — iſt eine ſolche Kunde nicht höher begründet, iſt ſie bloße Erfahrungskunde, ſo verdeckt ſie ſogar die überſinnliche Welt mehr und mehr, je weiter ſie reicht, und würde ſie völlig verdecken, wenn ſie vollendet werden konnte. Es iſt eben ſo unmöglich am hellen klaren Tage der Verſtandesſonne Gottes Herrlichkeit zu ſehen — als am hellen Tage der ſinnlichen Sonne die Herrlichkeit des geſtirnten Himmels zu ſehen. Die *Admiratio* muß der Speculatio und Contemplatio vorhergehen, oder die zweite ſieht nichts als ſich, die dritte nichts als das irdiſche. Das Hinaufſchauen (das Admiratio iſt) muß das Sich-Schauen und das Anſchauen veredeln, reinigen und heiligen.

Die drei Geſetze.

Die drei Geſetze des Einzigen Geſetzgebers: Logik — Ethik und Mathematik, ſind mit allen ihren Artikeln a priori; denn ſie ſind von Gott, und was von Gott iſt, iſt a priori. Logik für unſern Verſtand — Ethik für unſern Willen und Mathematik für unſern Sinn. Erſtere für unſer Gottbewußtſeyn, — das zweite für unſer Selbſtbewußtſeyn und das dritte für unſer Weltbewußtſeyn. Alle drei Geſetze leſen wir in unſrer Vernunft, und gehörte dieſe unſerm Selbſt, oder wäre der Geiſt, der in uns wohnt, unſer individuelles Selbſt, unſer eigentliches Ich — würden wir allerdings nach keinem Gott über uns zu fragen brauchen; denn wir wären dann Geſetzgeber des Weltalls, deſſen Material nur vor uns dann hätte ſeyn können, als Chaos. Aber Logik, Ethik und Mathematik ſind nicht willkürlich von uns hervorgebrachte Syſteme; ſondern ewige Geſetze, nach denen ſich alle unſre Syſteme der Theologie oder Teleologie, der Antelogie oder Pſychologie und der Phyſik oder Kosmologie richten ſollen, und richten müſſen.

Die wahre Logik.

Die reinſte und höchſte Vernunftwiſſenſchaft iſt die Wiſſenſchaft der Vernunft ſelber — der Verſuch, das Selſtbewußtſeyn der Vernunft verſtändlich darzuſtellen, durch bezeichnetes Unterſcheiden nicht ihrer Theile, ſondern ihrer allerdings geſetzlichen Ordnung für jede Eintheilung, desjenigen, was in ihr gebietendes, nöthigendes, unterordnendes enthalten iſt. Eine ſolche reine Vernunftwiſſenſchaft würde ſchicklich Logik genannt werden; ſie iſt aber — trotz allen bloß dialectiſchen, bisherigen ſchriftlichen Verſuchen, die dieſen heiligen Namen tragen — noch nie unter den Wiſſenſchaften beſtimmt, charakteriſtiſch unterſcheidbar und unverkennbar, geſchweige vollſtändig, auch nur in ihren einfachſten Momenten, als Organum Organorum oder nur Systema Systematum, aufgetreten — aus dem ſehr natürlichen Grunde, daß ſie nie aus ihrem wahren Princip, eben deswegen alſo auch nie aus einem einzigen Princip (welches „nie" ſich nachweiſen läßt) deducirt, ſondern nur aus allerlei mehr oder weniger willkürlich aufgerafften, tief unter ihr ſtehenden Scheinprincipien (Verſtandesregeln) zuſammengeſtoppelt worden — abgeſehen von dem ebenſo natürlichen Grunde, daß ſie zwar die philoſophiſch erſte (frühеſte) aller (latenten) Wiſſenſchaften iſt; eben darum aber auch die hiſtoriſch letzte (ſpäteſte) aller entwickelten. Sie theilt hierin das Schickſal des evangeliſchen Logos.

Die Logik kann nie als wahre, sich selbst durch ihre Darstellung als ursprüngliche Königin aller Wissenschaft beurkundende Vernunftwissenschaft der Vernunft, sich dem Verstande offenbaren, sich demselben als Selbstbewußtseyn der Vernunft in ihrer ganzen Herrlichkeit zeigen, bevor es irgend einem Wahrheitsforscher gelingt, ihr Princip sich selber und Andern klar zu machen, und zu dem Ende vorläufig zu beweisen: daß in ihr, und in ihr allein das Object mit dem Subject zusammenfalle, und, dies ausgemacht, zu zeigen: woher — wie und warum, oder wozu.

Es wird dann klar werden, daß die Logik keine Logik sey, wenn sie bloße reine Anthropologik (Psychologik, Ichlehre) oder bloße Kosmologik (Physiologik, Naturphilosophik) oder Identik und Indifferentik von Beiden ist; sondern nur, wenn sie Theologik ist.

Das oberste Vermögen.

Es gibt im Menschen eine Anlage, eine Fähigkeit, ein Vermögen — oder richtiger, es offenbart sich und entwickelt sich im allerinnersten seines Gemüthskerns eine über alle seine geistigen Vermögen erhabene Selbstbeherrschungs- und Vervollkommnungskraft, die alle jene Fähigkeiten seines denkenden und wollenden Einzelwesens überschaut, unterscheidet, mißt, vergleicht, beurtheilt, richtet und berichtigt. Dieses gewiß göttliche im Menschen sammelt und ordnet nicht bloß bis zur lebendigen Ein-

heit alle ſeine Vermögen und Fähigkeiten, ſondern gebietet ihrer Geſammtrichtung, wie ein Heerführer ſeinem Heere. Das Geheimniß beider iſt die Unterordnung.

Der Grad dieſer Selbſtbeherrſchungskraft des Menſchen beſtimmt die Stufe ſeiner Weisheit und Würde.

Der unterſte Grad derſelben reicht aber ſchon zur Weisheit und Tugend hin; und kein Sterblicher kann wiſſen, ob er mehr als den unterſten beſitze, ob er gleich ſich immer beſtrebt, ſie zu erhöhen und durch Uebung zu ſtärken. Sein unterſter Grad reicht nämlich ſchon zum Gebrauch der Vernunft und zur Richtung des Willens hin. Eigentlich iſt es nichts als die geſammte Geiſteskraft, oder die im Menſchengeiſt ſich offenbarende Gottheit. Auch iſt ſein Beſtimmen des Willens nicht des Menſchen in ſeiner Individualität, ſondern des Menſchen in ſeiner Idealität. Es iſt die Kraft, die ſich im Gebete äußert; wenn der Betende flieht: „Dein Wille geſchehe, ſo auf Erden, wie im Himmel!“ Nur zufolge dieſer Offenbarung weiß er wie's im Himmel iſt, und wie es auf Erden ſein ſoll. Eigentlich iſt dieſe Kraft: das Gewiſſen, das reine Herz.

Es ſteht in jedes einzelnen Menſchen Gewalt, den Keim dieſer Kraft zu pflegen oder zu vernachläſſigen, und in dieſer Fähigkeit liegt ſeine ſittliche Freiheit. Er kann ſie ſuchen oder fliehen. Er kann ſeinen vernünftigen Willen ſtärken oder ſchwächen — dieſe Wahl iſt ihm gelaſſen. Er kann ſich zwiſchen den Polen ſeines Weſens frei bewegen in der Richtung zur höchſten menſchlichen Weisheit und Würde, oder in der Richtung zur tiefſten thieriſchen Thorheit und Verächtlichkeit. Sein Steigen oder Sinken hängt von ſeiner Freiheit ab. Freilich hat er eine geiſtige Centripetalkraft gegen jene Sonne ſeines Geiſtes (das Göttliche in ihm und über ihm), das Gewiſſen — aber er hat auch eine ſinnliche Centri-

petalkraft gegen die Erde ſeines Körpers. Beide kann er immer, oder wechſelnd, durch ſeine Freiheit beſchleunigen, beflügeln oder beſchweren, und es hängt von ihm ab, ob er ſich durch die Beflügelung der Erſtern der Sonne mehr und mehr nahe — oder durch Beſchwerung der Letztern der Erde.

Teleologie.

Wie Gut ſeyn über Wahr (wiſſenſchaftlich wahr; denn „tugendlich wahr" gehört zum Guten) und Schön — Tugend über Wiſſenſchaft und Kunſt ſteht — ſo ſteht Teleologie oder die Lehre vom Endzweck, mithin Theologie, Ethik, und die Lehre von der Freiheit über allen theoretiſchen Wiſſenſchaften — die nur über die Mittel, und die Zwecke Auskunft geben. Die edelſten Fragen, die ernſteſten und würdigſten unſers Geiſtes, ſind „Warum?" und „Wozu?" Denn es ſind Fragen unſrer Freiheit, unſres Willens, unſrer Liebe — unſrer Fähigkeit zum Guten. Alle andern Fragen, das „Was?" z. B. das „Wie?" und ſelbſt das noch höhere und tiefere „Woher?" ſind Spielfragen dagegen — ſind, iſolirt, ohne Hinausſicht zu jenen, ohne geiſtigen Zuſammenhang mit jenen, bloße, und zwar gefährliche, Spielfragen, deren vollkommene Beantwortung, wenn ſie auch möglich wäre, nur unſre Neugierde und höchſtens unſre Wißluſt vergnügen — unſer Gewiſſen, die Liebe unſrer Herzen, unſre Sehnſucht nach dem Guten (deſſen

Ahndung wenigstens in uns vorhanden iſt), aber leer und unbefriedigt laſſen würden. Das höchſte und würdigſte Geſchäft der philoſophirenden Vernunft, und das eigentlich weſentlichſte iſt darum die Nachforſchung des Endzwecklichen über, in, und unter aller Wahrheit, das Suchen einer verſtändlichen Vernunftantwort auf das Warum? und Wozu? des geſammten Daſeyns, und der ſich in's Unendliche erweitern könnenden Erkenntniß. Denn, wenn meiner Vernunft vollkommene Entwicklung auch zu Theil würde, und ihr alle Pforten der Ideen geöffnet, die ganze Herrlichkeit des an ſich Wahren einleuchtete — wenn mein Verſtand ſo geübt und geſchärft werden könnte, daß er alles von dieſer hellen Vernunft beleuchtete, in ſeiner Ordnung unterſcheiden und völlig begreifen würde — wenn meinem Sinn, ebenſo wie meiner Vernunft ſchon, alle bisher verſchloſſene äußere Vernehmungsthore geöffnet — alles was ich wahr anſchaute, wahr begriff, ich zugleich wahr empfände — wenn dadurch alſo das ſogenannte Eine was der Philoſophie Noth thut, gefunden — alles das geoffenbart wäre, was diejenigen ſuchen, die die Wahrheit einzig und allein um der Wahrheit willen ſuchen — würde doch noch immer (weil ich außer der mir zu Theil gewordenen theoretiſchen Vernunft, außer Verſtand und Phantaſie, doch auch Freiheit, Willen und Liebe habe) mein Gewiſſen fragen: Warum iſt das Alles wahr und ſchön? und wozu weiß ich, daß das Alles wahr und ſchön iſt? — Ohne Teleologie iſt alle Ontologie, Pſychologie und Kosmologie, wenn ſie auch ſo hell und klar und beweislich würden, wie Arithmetik, Geometrie und Mechanik — wahrhaft leere, nur nur im Leeren wahre — ſchonſcheinende, und nur im Schein ſchöne Wiſſenſchaft — aber nichts weniger als gute, und als ſolche, blühend ſchöne und fruchtbar wahre Weisheit.

Diese große Lücke, die ich in allen bisherigen philosophischen, wissenschaftlichen Wahrheitssystemen finde — hat keiner unter den alten oder neuen Metaphysikern meines Wissens gründlich zu füllen sich bestrebt. Die meisten scheinen sie nicht einmal nur gesehen zu haben. Denn die Weisen, die sie nicht bloß gefunden, sondern gestiftet, und deutlich angegeben (an deren Spitze Socrates unstreitig steht), haben alle eigentliche Wissenschaft, sich mit dieser allerdings darüber stehenden Weisheit ausschließend beschäftigend, aufgegeben — und, bis auf Jacobi selbst, als nichtig verworfen — mithin alle Metaphysik, alle Mathematik und Physik, mit einem Wort alle wissenschaftliche Philosophie — ja sogar, wenn man sie recht versteht, alle Theologie — für unweise erklärt. Kant hat zwar auf Ihr Primat (nachdem er doch in den Kritiken sowohl der reinen Vernunft, als der Urtheilskraft alle Teleologie nicht bloß verdächtigt, sondern öfters gar lächerlich gemacht) in der Kritik der practischen Vernunft mit gar ausschließender Huldigung, ich möchte sagen mit einem practisch fanatischen Eifer, gedrungen; aber seinen gekrönten teleologischen Imperator mit allem Ihm kritisch übertragenen Despotismus auf das erbärmlich kleine Inselchen unsrer Ichheit mitten im atlantischen Ocean des gesetzgeberlosen, endzweckleeren, völlig ochlokratischen Universalgesetzes um des Gesetzes willen — gesetzt und im wahren Verstande exilirt. Ein allgemein gebietendes Weltgesetz der bloßen Autonomie eines Einzeln Ichs — das für alle Teleologie sic volo, sic jubeo! ohne allen weitern Zweck, geschweige denn Endzweck, der bloßen imperativen kategorischen Form wegen spricht — ist in der That ein wahrer Universalmonarchischer Napoleon auf dem ringeumfluteten St. Helena, dem es ein gewisser Sir Hudson Lowe (die leidige Nothwendigkeit) in seinem Gefängniß mit aller

ſeiner ſelbſtangebornen abſoluten Freiheit, ziemlich ſauer macht. So wenig als mir der von vielen angebetete Napoleon — auf St. Helena — die Lücke in der neueren deſpotiſch politiſchen und politiſch deſpotiſchen Endzweckſichkeit füllte — ſo wenig füllt mir die Kantiſche Lehre von der abſoluten Selbſtgeſetzgebung die Lücke in der philoſophiſchen Teleologie. Sie gähnt mir furchtbarer als je, ſeitdem ich in dieſe Erfüllung mit dem Leerſten alles Leeren: dem Selbſtvertrauen, hinabgeblickt habe.

Religion und Philoſophie.

Religion iſt Friede, Philoſophie iſt Kampf um dieſen Frieden, den ſie ſich dunkler oder klarer erinnert und wieder zu erwerben ſtrebt. Philoſophie und Religion — oder richtiger Religion und Philoſophie ſind nicht einerlei, nicht gleichbedeutend, noch weniger indifferent und identiſch (wie die Einerleiheiten, Aehnlichkeiten und Gleichheiten heute benannt werden); denn nichts iſt identiſch als Gott, nichts iſt indifferent als Nichts. Aber Religion und Philoſophie ſind innigſtverwandt, wie Aetherlicht mit Sonne-, Mond- und Sternenſchein, und Sonne-, Mond und Sternenſchein mit Lampen-, Kerzen- und Fackelſchein. Philoſophie hat in der Religion ihren Quell zugleich und ihren Ocean. Sie entſpringt derſelben und fließt in dieſelbe am Ende ihres felsangreifenden, ſtaubbekämpfenden, ſandbefeuchtenden Laufs durch die Wüſten

des Unglaubens und Aberglaubens, in welchen bis jetzt nur einzelne zerstreute Daten des Christenthums blühen. Jede Philosophie, die dem Namen entspricht, auch die sich scheinbar verirrende, entsteht aus Religiosität (denn alle Wahrheits-Tugend und Schönheits-Liebe entspringt aus der Liebe zu Gott und dem Göttlichen) — jedes Streben hat seine Wurzel in Liebe — und alles Wissen fängt mit Glauben an.

Nicht jede Philosophie aber, sondern nur die sich nicht ganz verirrende, verklärt sich zuletzt zur hellen christlichen Religion; denn die Frucht des reinsten und höchsten Wissens ist unerschütterlicher Glaube. In diesem allein ist ewige Wahrheit, unendliche Güte und vollkommene Schönheit: Friede Gottes.

* * *

Im reinen Menschenwesen ist zuverlässig kein Zwiespalt zwischen wahrer Philosophie und wahrer Religion — zwischen ächter Wissenschaft und ächtem Christenthum — zwischen Vernunft und Glaube, oder Rationalismus und Supranaturalismus — so wenig als zwischen Kopf und Herz — Auge und Licht — Weisheit und Tugend — oder Kenntniß und Liebe. Die Vernunft ist der Glaube des Kopfs — und der wahre Glaube die Vernunft des Herzens, beide, wie Rationalismus und Supranaturalismus im Christianismus (reinsten Monotheismus), Aeußerungen des innigen Gottbewußtseyns in der Krone der irdischen Schöpfung, in der reinen Seele des Beherrschers der Pflanzen und der Thiere.

Es giebt aber leider in der menschlichen Schwachheit und Verdorbenheit eine Unvernunft und eine Uebervernunft, eben so wohl als einen Aberglauben und Unglauben — wovon erstere dem gelehrten Weltbewußtseyn,

letztere dem isolirten Selbstbewußtseyn in der Verdunkelung des Gottbewußtseyns entspringen. Und heutiges Tages, wenn der Christianismus, der reine Theismus, verdunkelt wird, ist es unmöglich, daß der Rationalismus sich nicht in Unglauben und der Supranaturalismus sich nicht in Aberglauben, beide in eigentlichen Atheismus verwandeln. Denn von dem Reiche Gottes ist dann nicht mehr die Rede, sondern nur von Autokratie des Selbstes, oder von Pandemokratie der Welt.

* * *

Wenn wir aber behaupten, daß zwischen Vernunft und Glaube, beide Coordinate des Gottbewußtseyns, keine Spaltung, kein Streit, kein eigentlicher Gegensatz, ist — so ist dies doch nur wahr, wenn beide, obgleich unterschieden, sich ungetrennt in der Seele vereinigt finden.

Die bloße reine Vernunft ohne Glauben, wird nothwendig Unvernunft; denn positive, menschliche Vernunft ist sie nur mittelst ihres Zusammenhangs mit dem Glauben; durch diesen letzteren allein ist sie lebendige Vernunft — und der bloße herzliche Glaube ohne Vernunft wird nothwendig Aberglaube; denn wahrer, nicht blinder Glaube ist er nur mittelst seines Zusammenhangs mit der Vernunft; durch diese Letztere allein ist er reiner Glaube. Das wahre Gottbewußtseyn verschwindet gänzlich bei dieser Trennung — wie die Sonne dem Auge ohne Licht, oder dem Licht ohne Auge. Eine Gotteserkenntniß aus bloßer reiner Vernunft ist dem Menschen eben so unmöglich, als eine Gotteserkenntniß aus bloßem herzlichen Glauben. Jener wird Gott die selbsteigne Idee — diesem das erste, das beste fremde Wunderbild.

Die ſich ſelbſt überlaſſene Vernunft verliert ſich in das ἐν des Eigenen, und der ſich ſelbſt überlaſſene Glauben in das πᾶν des Fremden. Nur in Vereinigung mit dem Glauben erkennt die Vernunft, daß es über ihr ſelbſt etwas Höheres giebt — und der Glaube fühlt nur in der Vereinigung mit der Vernunft, was dies Höhere ſey.

Das Haus Gottes.

Gott, und Gott allein erfüllt den Raum. Wenn dieſer Satz nicht als wahr gelten kann, ſo kann kein metaphyſiſcher Satz für wahr gelten. Denn entweder iſt der Raum voll Welten, voll wirklichen und werdenden Weſen, oder er iſt's nicht. Im erſten Falle frage ich: Iſt irgend ein Weſen oder irgend eine Welt außer Seinem Bereich? außer Seinem Allwalten? außer Seiner Allgegenwart? „Sie ſind nur unter Ihm!" ſagt ihr. Was bedeutet aber euer „unter" hier? Iſt Er etwa nur in einer Dimenſion über allen Menſchen, Erden, Sonnen und Geſtirnen? Iſt Er nicht um und um über ihnen allen? Aber laßt den Raum nach irgend einer Seite hin leer, — oder um und um nicht ganz voll von Geſchöpfen ſeyn — was habt ihr, dies angenommen, gegen den Satz einzuwenden: „Wo kein Etwas wirklich iſt, wo Nichts erſcheint, iſt Er!" Fragt euch ſelber aufrichtig und unbefangen: was heißt Schöpfung, wenn dieſe Idee nicht die göttliche Raumerfüllung mit einſchließt? Etwa nur eine ewige Zeit-

oder Zahl Erfüllung? „Omnia fecit in numero, in pondere et in mensura“ *) — „Durch Ihn sind wir, in Ihm leben und bewegen wir uns“ — „In meines Vaters Hause sind viele Wohnungen“. Meint ihr etwa, daß dieses Haus ein anderes sey, als das, wovon im heiligen Gebet die Rede ist, wenn es heißt: „Der Du bist in den Himmeln?“ Schon der Pluralis beweist, daß von einem mehr als bloß abstracten Hause, — von einem Hause, worin mehrere Einzelwesen Platz finden können, — die Rede ist. Aber schraubt die allerdings metaphysische Bedeutung so hoch hinauf über alles Sinnenfällige und Begreifliche als möglich! Was ist abstracter, übersinnlicher und unbegreiflicher als der unendliche Raum? Es ist außer dem reinsten menschlichen Herzen (was doch auch — selbst des höchsten Seraphs — darin schlägt) die einzige würdige Wohnung Gottes, wäre es auch nur darum, daß in ihm alle Seine Kinder wimmeln, und Er nicht bloß ihr Aller Schöpfer, sondern ihr Aller, selbst der Kleinsten, liebender, allgegenwärtiger Vater ist. Heiliges Haus! dessen Länge keine Zeit, dessen Breite keine Ausdehnung und dessen Höhe keine Zahl in Ewigkeit mißt. In dir allein kann wohnen, Der dich gebaut, dessen Centrum überall und dessen Peripherie nirgends ist.

Mit allem dem ist dieses Haus, voll Seiner Herrlichkeit, nur nach der Größe philosophisch betrachtet. Um dasselbe zugleich nach der Dauer uns zu denken, müssen wir noch einen Blick in die Höhe richten.

Wie in einer schönen sternenhellen Nacht die Herrlichkeit der unermeßlichen Welt im Gefunkel der Himmel über Himmel, im tiefen Blau des ätherischen Raumes,

*) Sap. Sal. c. II, v. 22.

ſich meinem kleinen äußern Auge offenbart, ſo offenbart ſich in gewiſſen Momenten andachtsvollen Wahrheitsforſchens, in einem mit einmal gleichſam aus dem Dunkel hervorblitzenden Zuſammenhang hell leuchtenden Gedanken, meinem innern Auge die Herrlichkeit Gottes. Aber obgleich in mir, ſcheinen alle dieſe funkelnden Gedanken noch von höher herab, als jene Geſtirne zu ſtrahlen, und ich fühle tief, daß es nicht meine Gedanken ſind, ſo wenig als es mir bei'm Anblick des geſtirnten Himmels einfällt, daß ich die Blumen des Lichts ſelber hinpflanze. Freilich ſuche ich dieſe Gedanken, und ihre Ordnung, und ſie finden ſich nicht — höchſtens nur einzeln und ohne Zuſammenhang — ein, wenn ich ſie nicht, und zwar nach einem Princip, planmäßig ſuche. Aber das iſt es ja eben! Hätte ich ſie, gehörten ſie mir, ſo brauchte ich ja nicht ſie zu ſuchen. Suchte Herſchel nicht auch planmäßig die Nebelſterne? Aber wie er ſie fand, ſagte er ſich höchſtens: „ich ahndete ſo was."

Solche Momente ſind ſelig; und ſie Andern zu verſchaffen, iſt mein philoſophiſches Beſtreben. Denn eines Teleſcops bedarf es doch auch für die wahre Betrachtung des höchſten theologiſchen Gedankenhimmels. Das wahre innere Auge iſt das andachtsvolle Herz, aber das dieſem nöthige Teleſcop iſt die gereinigte Logik; deren Glasſchleifen zwar viel Geduld und kleinliche Mühe, die die Andacht ſelber in aller ihrer Demuth langeweilt, erfordert — gelingt es aber, auch überſchwenglich belohnt. Denn kein Genuß geht über die Wonne klarer Ideen von Gott und deutlicher Begriffe in hellem Zuſammenhang von Seiner Schöpfung. Kein Genuß iſt auch moraliſch heilſamer, weil nichts unſer eigenes Selbſt in ſeiner Nichtigkeit ſo ſichtbar macht, als die Vergleichung unſers kleinen dunklen Ichs mit dem über dem-

ſelben ſtrahlende Er, und dem ringsum daſſelbe ſchimmernden Du.

* * *

Nach dieſem Blick in die Höhe, müſſen wir unſern Blick in die Tiefe ſenken, und einen zweiten Satz, gleicher Wahrheit, mit dem erſten annehmen: Gott, und Gott allein erfüllt alle Zeit, d. h. die Ewigkeit.

Wenn Ewigkeit nicht ein charakterloſes, mit Unendlichkeit, Grenzenloſigkeit, Unermeßlichkeit und dergleichen bloß negativen Beſtimmungen, mit zwar nicht unwahren oder falſchen, aber durchaus an realer Wahrheit unfruchtbaren Wörtern, zu verwechſelndes — und, leider faſt immer verwechſeltes Wort ſeyn ſoll; ſo muß es alle Zeit bedeuten, oder es bedeutet unſerm Verſtande, und ſelbſt unſerer Vernunft, gar nichts. Zwar iſt keine Zeit integrirender Theil der Ewigkeit, als durch irgend ein Beſonderes in der Dauer beſtimmt — ſo wenig als irgend ein beſonders beſtimmter Ort integrirender Theil des Raumes; allein jede allgemeine, wahre Zeit eines denkenden Geiſtes z. B. iſt Beſtandtheil der Ewigkeit. Gott allein erfüllt alle Zeit, weil Gott allein unaufhörlich iſt der Er iſt; während kein einzelner Geiſt unaufhörlich zugleich war, iſt und ſeyn wird, ſondern in discreten Zeitmomenten jetzt oder ſonſt, zeitlich lebt — ebenſo wie er in discreten Raumörtern hier oder dort räumlich lebt — und das Continuum der Gedankenfolge ſo unmöglich iſt, als das Continuum der Bewegung. In der wahren untheilbaren Zeit gibt es alſo für die Endlichkeit viele Lücken — wie in dem wahren untheilbaren Raume; und jene füllt keine Weltdauer, wie dieſe keine Weltausdehnung. Gott

ist der Einzige Ewigwährende, wie der Einzige Allgegenwärtige!

* * *

Das Haus Gottes ist als mit dem Zeit-All und dem All-Raume noch nicht vollendet. Es fehlen noch immer darin die eigentlichen Zimmer und vielen Wohnungen, die unserm Verstande erst begreiflich werden in ihren mannigfaltigen Ordnungen und Einrichtungen, wenn wir die Wahrheit eines dritten Satzes philosophisch beherzigen:

Gott allein erfüllt alle Zahl, d. h. Gott allein ist die Ur-Einheit.

Wenn Einheit nicht ein charakterloses, mit Einzelheit, Einfachheit, Individualität, Identität, und was weiß ich, zu verwechselndes Wort seyn soll, so muß es alle Zahl bedeuten, und zwar die absolute Urzahl, das alle Zahlordnungen Erfüllende. Zwar ist keine Zahl, inwiefern sie durch irgend ein Einzelnes in der Menge bestimmt ist, integrirender Theil der Allheit — so wenig als irgend ein besonders bestimmter Ort des Raumes, oder irgend eine besondere Zeit der Ewigkeit. Aber Gott allein erfüllt eben deswegen alle wahre Zahl, weil auch in jeder Lücken sind — die keine Menge von Einzelwesen bis zur vollkommenen Einheit füllen kann — und jede ganze Zahl in's Unendliche eines Bruchs fähig ist. Die wahre bruchlose Zahl ist ein Continuum, wie der Allraum und die Ewigkeit — und kein Bruch erfüllt dieselbe.

Gottes Haus ist demnach ein durch die Alliebe in der Ewigkeit gegründetes, — durch die Allmacht im Ueberall-Raum aufgeführtes, — durch die Allweisheit in der Zahl-Allheit eingetheiltes und geordnetes All, das wir nicht τὰν, sondern, weil es dreieinig getheilt ist,

πάνιν nennen — quæ fecit in pondere — in mensura et in numero. Sei es uns ein heiliges, ein theures, ein beglückendes Vaterhaus! und verlassen wir es ja nicht, uns gleichsam von demselben als von einem Gefängniß emancipirend — um in's fremde, von Zeit, Raum und Zahl, mithin aller verständigen Ordnung entblößte Chimärenland des Absoluten, der Abstraction, der Idealität, der bloßen Vernunft, der nur intellektuellen Anschauung, der gesetzlosen oder sich selbst gesetzgebenden Freiheit, des Unzeitlichen, Unräumlichen, Unzähligen — zu ziehen, allwo uns das eigentliche Nichts in seinen schwindlichten, dach-, wand- und bodenlosen Abgrund verschlingen wird. Behalten wir ja, um Gottes Willen, unsern vernehmenden Sinn, mit der Ueberzeugung, daß es auch sinnliche Wahrheit, und nicht bloß sinnlichen Schein gebe — unsern prüfenden und ordnenden Verstand, mit der Ueberzeugung, daß es auch logische Wahrheit, nicht bloß dialektischen Trug gebe — unsere gottesfürchtige Andacht, mit der Ueberzeugung, daß es auch religiöse Erkenntniß, nicht bloß religiösen Wahn gebe — damit wir nicht — alleine mit unsrer speculirenden Vernunft, nachdem wir uns selbst und die Welt verlassen, — auch sogar die Möglichkeit der Reue und des Entschlusses zum Hause des Vaters zurückzukehren verlieren — dann ganz ohne Rettung.

Letzte Glaubensbekenntnisse

des

christlichen Denkers.

Zur Vorrede *).

Religion und Weisheit ſind älter als Philoſophie und Wiſſenſchaft. Beide erſtere waren da bevor die Hellenen Plato und Ariſtoteles auftraten, und was ſchon Indier, Perſer und Iſraeliten in dichteriſcher Sprache gehabt, in proſaiſcher Sprache ſuchten. Was wenigſtens Sokrates und Plato ſuchten, und Ariſtoteles nachher auf bloße Wiſſenſchaft bringen wollte und brachte, war ächte Weisheit und wahre Religion, Zwillingskinder derſelben Mutter, der menſchenliebenden und gottanbetenden Vernunft. Beide waren aber längſt unter den durch Deſpotie und Hierarchie verderbenen und verquackelten Völkern verwildert worden, und die unſterbliche Mutter ſelbſt war in dem von allen verachteſten, den Griechen gänzlich unbekannten Volk, ab und zu erſcheinende Einſiedlerin. Sinnlichkeit und Phantaſie, oder Sinnlichkeit und Verſtand beherrſchten hier die Deſpoten und Sklaven, dort die Prieſter und Götzendiener; die Vernunft, und mit ihr die Gotteserkenntniß, war gleichſam von dem höchſten Lebendigen auf der Erde verſchwunden. Unter ſolchen Umſtänden wurde die bis heute herrſchende dualiſtiſche Philoſophie, die ſich damals mit Recht um keine ihr bekannte Religion bekümmerte, ohne Hülfe höherer Offenbarung, geboren, und ſuchte auf dem ihr allein möglichen Doppel-Wege, was der Menſchheit Noth war zur Verbeſſerung und Veredlung, welches ſie Weisheit nannte. Der Doppelweg war Sinn und Verſtand; denn obgleich

*) Zu einer vom Verfaſſer beabſichtigten Philoſophie des Chriſtenthums.

Anmerkung des Herausgebers.

es der vernünftige Geiſt war, der in ihr das Verlorene ſuchte, ſo, da keine Spur von dem dritten Wege da war, ſchlug ſie jenen ein und konnte nicht anders. Sokrates, der hellenische Salomo, mit dem Unterſchied, daß jener weltberühmteſte unter den iſraelitiſchen Weltweiſen ein verderbener König, er hingegen ein unverdorbener Bürger in Griechenland war, lehrte durch Wort und That menſchliche Weisheit, ſo weit dieſe reicht, Phyſiker auf dem Sinnenabwege und Sophiſten auf dem Verſtandesabwege, diſcurſiv und dialectiſch, beſtreitend und beſchämend. Er bahnte der verſchwundenen Vernunft den Weg zur Wiederkehr, ohne dieſe Vernunft ſelbſt, die ihm ihr verborgenes Irgendwovorhandenſeyn nur durch einen Genius ankündigte, perſönlich zu kennen. Plato hörte ihn, und nicht, wie ſeine übrigen Jünger, nur mit Aufmerkſamkeit auf den Lehrer und die Lehre, ſondern mit ganz beſonderer Aufmerkſamkeit auf den unſichtbaren Genius, von welchem jener bisweilen ſprach. Ariſtoteles hörte Beide, mehr als Beide aber, wenig haltend von dem unverſtändlichen Genius des ältern, und den überſinnlichen Ideen des jüngern, ſich und die Natur der Dinge. Von nun an war die neuentſtandene dualiſtiſche Philoſophie in zwei einander weſentlich entgegengeſetzte Dualismen getheilt: in Dualismus des Sinns und des Verſtandes, mit vorherrſchenden Ideen und entſchiedener Tendenz zum Ueberſinnlichen, — und Dualismus des Sinns und des Verſtandes, mit vorherrſchenden Begriffen und eben ſo entſchiedener Tendenz zum Sinnlichen. Dem Weisheit in der Wahrheit ſuchenden Plato, deſſen Blick beſtändig gen Himmel gerichtet war, verwandelte ſich alles Wahre in organiſche Ideen — dem Ariſtoteles, der den Blick immer auf die Erde heftete, verwandelte ſich alles Wahre in cryſtalliſirte Begriffe. Beide, gleich verſtändig und ſinnbegabt, jener aber mit ungleich lebhafterer Phantaſie

und lebendigerer Einbildungskraft, dieſer mit leichter ordnendem Blick und größerer Beobachtungsfähigkeit, konnten nicht anders. Scharfſinnig war der Eine wie der Andere, aber Plato mehr im Innern: Hohen und Tiefen — Ariſtoteles mehr im Aeußern: Weiten und Breiten — jener ein Mann voll Erinnerung, dieſer ein Mann reich an Gedächtniß, beide die ausgezeichnetſten Geiſter ihrer Zeit, und dazu befähigt, gebildet und geſchickt, einer höhern Offenbarung entbehrenden oder verkennenden Menſchheit Geſetze der Geiſtesbildung in Künſten und Wiſſenſchaften für Jahrhunderte zu geben. Aechte Weisheit und wahre Religion konnte aber nur der unter den Menſchen Einzige lehren, der die verſiegte Gottes-Erkenntniß unmittelbar aus dem Urquell des Einzigen über den Geiſtern geſchöpft hatte. In Seinem Gottes-Evangelium finden wir, was Sokrates, Plato und Ariſtoteles in der menſchlichen Seele, und in der umgebenden Welt, in der innern und in der äußern Natur, in Ideen und Welt-Begriffen ſuchten. Nur die von Seinem Geiſt erhellte Vernunft iſt eine ſehende, die mit eigenem Auge unmittelbar, weder durch gefärbte Gläſer des Sinns, noch durch vielfach geſchliffene Gläſer des Verſtandes, das Princip der allerdings nur durch jene Gläſer klar und deutlich erkannten Urſachen und Dinge, ſieht, und das Abſolute über dem Idealen und Realen findet.

Man hat häufig Sokrates mit Jeſus Chriſtus verglichen, und si parva licet componere magnis, haben wir, in gehöriger Unterordnung, gegen dieſe Vergleichung nichts, wenn ſie nur nie vergißt den Stufen Unterſchied anzumerken. Sokrates war unſtreitig ein ſich opfernder Meſſias der Sinn- und Verſtand-entwickelten, Staatsbürgerlichen Menſchlichkeit, und verdient zu oberſt im Rathe der Völker, wie Salomo, bevor er geiſtig ſtarb,

im Rathe der Könige, zu ſitzen. Aber Chriſtus war ein im Leben, Lehre und Tod ſich opfernder Meſſias der Vernunft-entwickelten, Welt-bürgerlichen Menſchheit, der zu oberſt im Rathe der Geiſter den Sitz am Throne des ewigen Vaters, allein unter Allen die gelebt haben, einnehmen darf. Paſſender, und vielleicht ohne großen Stufenunterſchied, iſt die Vergleichung des Sokratesjüngers Plato mit dem Jesusjünger Johannes. Wie jener Eifrere auf den Genius ſeines Lehrers vorzüglich aufmerkſam geweſen, beherzigte dieſer hauptſächlich den heiligen Geiſt ſeines Meiſters. Die Entſtehung der Philoſophie ſcheint von vielen Seiten betrachtet ein Vorbild der Entſtehung des Chriſtenthums. Dunkle, düſtre, ringsbewölkte Nacht deckte die verirrte, verwirrte und verwilderte Menſchheit, aber der Mond der Wahrheit ging auf, bevor die Sonne hervorbrach. Um ſo mehr iſt zu wundern, daß die chriſtlichen Philoſophen, am hellen Tage noch, Alles nur im Lichte des heidniſchen Mondſcheins ſehen wollen; als trauten ſie noch ſtets dem immer wechſelnden Mond mehr als der ſich immer gleichbleibenden Sonne? Das Kirchen- und Prieſterthum hat zwar auch, wie der Mond, gewechſelt; aber das wahre Chriſtenthum, das Evangelium, nie!

Bewunderungswürdiger als alle Nachfolger in der Philoſophie iſt der Sinn- und Verſtand-begeiſterte Plato, und kein chriſtlicher Philoſoph — wenn es, wie wir hoffen und erwarten, dergleichen geben wird — wird auf die Bewunderung Anſpruch machen können, die ihm gebürt; denn einem ſolchen iſt nicht nur Plato, ſondern der, dem Plato die Schuhriemen aufzulöſen nicht würdig war, vorausgegangen. Aber kein chriſtlicher Philoſoph wird auch je nach Bewunderung im mindeſten fragen. Beſcheiden wird ein ſolcher ſich immer nur für einen Ausleger des Evangeliums ausgeben, und

ſich mit der Ehre, oder vielmehr Seligkeit begnügen, Jeſu Chriſti lebendiges Wort in deſſen heiligen Fülle, denjenigen, die es aus des Heilands eigenem reinen Munde nicht mehr hören können, in gegenwärtiger Sprache ſtets klarer, faßlicher und allgemein verſtändlicher zu wiederholen, damit es auch von denkenden, und nicht nur von fühlenden, nicht bloß von den Armen, ſondern auch von den Reichen, nicht bloß von den Ungelehrten, ſondern auch von den Gelehrten vernommen werde. Er wird zeigen und beweiſen können: daß Philoſophie ohne Theologie, Metaphyſik ohne Gotteserkenntniß, und Menſchenveredlung ohne Chriſtenthum, heutigen Tages Unverſtand und Wahnſinn iſt.

Es dürfte auffallen, daß meine fragmentariſch dargeſtellten Forſchungen und Betrachtungen, am öfteſten, inwiefern ſie polemiſch ſind, ſich gegen Pantheismus, oder das ſogenannte Identitätsſyſtem, richten; und allerdings iſt dieſes nicht unabſichtlich der Fall, obgleich ich wohl weiß, daß die übrigen bisherigen metaphyſiſchen Syſteme nicht weniger die Wahrheit verfehlen als dieſes. Die Urſache, warum ich es hauptſächlich vor allen andern bekämpfe, iſt nicht nur, weil ich es für unmoraliſch und irreligiös, ſondern auch für das verſtändigſte, wahrſcheinlichſte, und Schein für Wahrheit einmal angenommen, conſequenteſte und verführeriſcheſte von allen bisher aufgeſtellten Syſtemen halte; das ungleich ſchwerer auch als jedes andere ſich widerlegen läßt. Es iſt bisher wenigſtens lange nicht ſo gründlich, wie die meiſten andern widerlegt worden — und Jacobi, der deutſche Plato, hat ſo wenig alle Blößen des Spinozas und Schellings vollſtändig und

völlig aufgedeckt, als der griechiſche den gröberen Pantheismus der Eleaten. Kant hat dieſer Ein-Allheits-Lehre durch ſeine Kritiken nur in die Hände gearbeitet.

Meine Philoſophie iſt eine menſchliche. Wer ſich bloßes Thier fühlt, wähle eine thieriſche — wer ſich bloßes Ding wähnt, wähle eine dingliche.

Nur muß ich bemerken: in einer dinglichen Metaphyſik iſt kein Leben — in einer thieriſchen keine Freiheit. In beiden weder Würde noch Kenntniß, noch Liebe?

Dadurch, daß es eine abſolut menſchliche Metaphyſik iſt, verſteht ſich, daß es eine durchaus freie (freiurſächliche) genetiſche, organiſche, lebendige Metaphyſik iſt — keine gefühlloſe Logik, keine lebloſe Mathematik — keine zweckloſe Ontologie — die alle drei nur Rubriken liefern können, welche, wenn ſie auch wahr wären, keine Wahrheit, als dieſe — nichts Wahres aber enthalten würden. Noch weniger iſt es eine alles tödtende Chemie, die ſelbſt das Unlebendige zerſtört, um die Natur zu ertappen.

Es iſt aber keine gemeine — keine trivial-menſchliche, ſondern eine ideal-menſchliche. Denn es iſt eine Lehre von den Geſetzen, von den Regeln, von dem Ur-Wahren — nicht eine Beſchreibung der Störungen, der Ausnahmen, des Wahrſcheinlichen. Mögen Andere fortfahren, das Licht durch bloße Schatten darzuſtellen — das Wachen aus bloßem Schlaf herzuleiten — das Leben aus bloßem Tod — und Alles aus bloßem Nichts zu conſtruiren.

Gott konnte nur Göttliches erſchaffen. Was iſt aber Göttliches unter Gott, wenn es nicht das Menſch-

liche das Ideal menſchliche iſt? Kennen wir etwas höheres, ſchöneres, edleres, beſſeres? Es giebt nur ein Princip, woraus alles Ur-Wahre, Ur-Schöne, Ur-Gute; und es giebt nur eine Urſache, woraus alles Endliche, abgeleitet Wahre, Schöne und Gute — nebſt allem übrigen Endlichen. Jenes iſt Gott — dieſe iſt die Menſchheit.

Von dem Glauben an Gott und von der Erkenntniß Gottes.

Es wäre überaus wichtig, das Fürwahrhalten des göttlichen Urweſens durch ein dafür allein paſſendes Wort von jedem andern Fürwahrhalten unterſcheiden zu können. Denn die Ueberzeugung des menſchlichen Geiſtes vom Seyn Gottes iſt doch wahrlich eine ganz andere, ſtärkere, höhere und tiefere, als die Ueberzeugung von dem eigenen Daſeyn und dem Daſeyn einer uns umgebenden Welt, oder als die Ueberzeugung von Allem und Jedem, was erfahren, gekannt, begriffen, geſchloſſen und gewußt werden kann. Sie liegt auch jeder Ueberzeugung vom Unſichtbaren überhaupt und von Allem, was nur gefühlt, geahndet, gewünſcht, gehofft und geglaubt wird, zum Grunde. Nur wo jenes, noch durch kein auszeichnendes Wort genügend bezeichnetes Fürwahrhalten oder Wiſſen von Gott ſich in einem klaren und reinen Bewußtſeyn findet, iſt auch das davon abhängige Fürwahrhalten des Unſichtbaren und Ueberſinnlichen klar

und rein. Wir glauben allerdings Alle an Gott, oder eigentlich an das Göttliche, und es giebt keinen Sterblichen, der es nicht wenigstens ahndet; alles Lebendige fühlt die Nähe des Schöpfers auf eine mehr oder weniger bewußte, klarere oder dunklere Weise; wir glauben auch an unsere Freiheit, an unsere Unsterblichkeit, an manches Unsichtbare, das unter Gott ist; alle religiöse Völker glauben an ihre Religionsstifter, an irgend einen Gottgesandten, und an wie vieles Unwürdige glauben nicht die Meisten — ja, an wie Vieles glauben wir Christen selber nicht, und entdecken, wenn wir redlich in uns gehen, wie sehr Selbstliebe, Vorliebe zu diesem und jenem, Eindrücke während unserer Kindheit, Angewöhnungen, vielleicht sogar Träume, die wir vergessen haben, in unseren Gefühlen mit unserm Glauben an das Uebersinnliche spielen? — Das „Ich glaube" ist, in unsern Zeiten wenigstens, immer mit einem Schatten von Ungewißheit behaftet, wenn es auch noch so zuversichtlich ausgesprochen wird. Niemand traut demjenigen vollkommene Gewißheit zu, der nur „ich glaube dieses oder jenes" zu sagen wagt. Wenn daher Jacobi, mit scheinbarer Ueberzeugung von seinem Nichtwissen der Wahrheit, sich dem bloßen Gefühlsglauben (ob derselbe gleich, wie er in seiner Seele war, richtiger und vernünftiger als jedes Wissen bisheriger dogmatischer Theisten seyn mochte) in die Arme warf, schien es ein Salto mortale, ein Sturz der Verzweiflung zur Rettung der Seele durch Aufgeben des Geistes. Denn der Geist ist in seinem Erkennen über Gefühl und Glauben erhaben. Er erkennt, was die Seele ahndet und das Herz glaubt.

Da aber die deutsche Sprache nur ein Wort für die verschiedenen Arten und Stufen von Glauben hat, so finden wir es nothig, den wahren, nicht allein ahnenden und fürchtenden Gottesglauben, von jedem andern Glauben

dadurch zu unterſcheiden, daß wir ihn Vernunftglauben (Vernunft als Vernehmen Gottes gefaßt) nennen. Wir unterſcheiden ihn nämlich damit — von dem Glauben der Phantaſie, der auf der Macht äußerlicher Eindrücke auf unſere Einbildungskraft beruht, und aus welchem der Aberglaube und Wahn entſteht; — von dem Verſtandesglauben, der aus hinreichend erachteten ſubjectiven und objectiven Gründen etwas für wahr hält, ohne deſſen gewiß zu ſeyn; — von dem Autoritätsglauben, den wir auch als Glaube des Willens bezeichnen können, weil wir uns darin einer Autorität unterwerfen, auf welche hin wir etwas Gegebenes für wahr annehmen (die Autorität ſagt: du ſollſt glauben, und dann glauben wir, weil wir glauben wollen); — von dem Gefühlsglauben endlich, der an der ſeligen Befriedigung, welche eine Wahrheit den Bedürfniſſen des Herzens gewährt, dieſe Wahrheit erkennt. Jeder dieſer verſchiedenen Arten von Glauben kann wahr ſeyn, wenn es die Wahrheit iſt, die ſich ihm offenbart; aber auch jeder kann irren, wenn eine Täuſchung der Phantaſie, des Verſtandes, des Gehorſams gegen die Autorität oder des Gefühles ihn von der Wahrheit ableitet. Und Gewißheit hat jeder Glaube nur, wenn er mit der Offenbarung Gottes in der Vernunft und im Gewiſſen übereinſtimmt.

Auch das bedauern wir, daß die deutſche Sprache nicht wie die griechiſche, lateiniſche, franzöſiſche und engliſche für das bloße Fürwahrhalten und das Hingeben der ganzen Seele an die erkannte Wahrheit zwei Worte hat: wie δοκέω und πίστις, credo und fides, croyance und foi, belief und faith; von welchen je das letztere nur die vertrauensvolle Hingebung bezeichnet. Im däniſchen „Tro" liegt dieſer letztere Sinn; es wird aber auch gebraucht für das, was im Deutſchen Glauben heißt,

inſofern es mehr iſt, als ein bloßes Meinen. So müſſen wir zwar für den Glauben der Vernunft und des Gewiſſens, durch welchen jene allein wahre Vernunft und dieſes allein ſicheres Gewiſſen iſt, für den Glauben, der zugleich Gott erkennt, und der die Hingebung an Gott wirkt, die nach Paulus gerecht und ſelig macht, feſthalten das Wort Glauben zu gebrauchen, nur mit der ausdrücklichen Erklärung, es geſchehe in dem allerhöchſten Sinn. So gebrauchen wir ja auch das Wort Licht, nicht bloß vom Kerzen- oder Lampenlicht, ſelbſt nicht nur vom Sonnenlicht und elektriſchen Licht, ſondern auch von dem urſprünglichen Licht, von dem es am erſten Schöpfungstage hieß: „Gott ſprach, es werde Licht, und es ward Licht“; ja von dem es heißt: „Gott iſt Licht, und keine Finſterniß in Ihm.“ —

Der Glaube an Gott iſt das Erwachen der Vernunft, das Wachen derſelben iſt die Erkenntniß Gottes. Es giebt im menſchlichen Geiſt eine angeborene Wahrheit; Gott; und die Vernunft iſt das Bewußtwerden derſelben. Im Gefühl, als religiöſes Gefühl, wird zwar auch dieſe Wahrheit empfunden und geahndet, und der Gefühlsglaube kann mehr oder weniger wahr, ſo wie auch ſtark und mächtig ſeyn. Aber wir möchten nicht unſern Glauben und unſere Erkenntniß Gottes auf's Gefühl zurückführen, wie Jacobi. Jacobi ſchloß von ſeinem eigenen ſeltenen, eben ſo hellen als tiefen, früh durch ungewöhnliche Forſchung gereinigten Gefühl zu vertrauensvoll auf das Gefühl aller Anderen, und hielt, mit Unrecht, Gefühl und Gefühlsglauben für weniger verſchieden nach den individuellen Beſchaffenheiten, als Vernunft, Verſtand und die übrigen Vermögen zur Wahrnehmung und Erkenntniß in den Menſchen. Die Menſchen, ſich ſelbſt überlaſſen, ſind noch viel uneiniger in ihren Gefühlen als in ihren Gedanken, und laufen eben ſo ſehr Gefahr

gottlos zu werden durch gefühlvollen Aberglauben, als durch begriffreichen Unglauben. Es iſt ſchrecklich, an Gott nicht zu glauben; es iſt aber eben ſo ſchrecklich an Gott falſch und unwürdig zu glauben. Denn, wenn die Behauptung: Es iſt kein Gott! thöricht und thieriſch iſt, ſo iſt der Glaube an einen leidenſchaftlichen, grauſamen und beſtechlichen Gott raſend und teufliſch. Geſteht Jacobi doch ſelber, daß Fetiſchismus ihm noch abſcheulicher ſey, als Atheismus. Gegen dieſen letztern iſt ohnehin jedes Volk geſichert; denn, laufen auch einige Sterbliche Gefahr ſich zu verdenken, ſo laufen alle Völker mehr oder weniger Gefahr, ſich zu vergläuben. Chriſtus hat auf den Glauben an den Sohn gedrungen, aber um zur Erkenntniß des Vaters zu führen. Seine Jünger alle glaubten ſchon an Gott; er fand das aber lange nicht hinreichend, wie alle ſeine Reden beweiſen. „Du glaubeſt, daß ein einiger Gott iſt", ſagt Jacobus; „du thuſt wohl daran; die Teufel aber glauben es auch und zittern."

Wir behaupten, die Vernunft erkenne Gott, indem ſie an Gott glaubt, und ſey nur mittelſt dieſer Erkenntniß, was ſie iſt, über jede Fähigkeit in uns, über unſern Verſtand, unſern Sinn und unſer Gefühl erhaben, und daß ſie nur zufolge dieſer eigenthümlichen Erkenntniß ſelbſt über unſere Freiheit herrſchen ſolle. Aller Glaube, der ſich nicht auf Erkenntniß ſtützt, wenn er auch durch eine Offenbarung geweckt worden, iſt blind; und dem Geiſtblinden läßt ſich ſo wenig Gottes Licht, als dem Leibblinden der Sonne Licht offenbaren. Wer die Erkenntniß von Gott, das hellere oder dunklere Gottbewußtſeyn in dem zur wahren Menſchheit entwickelten Menſchen läugnet, der läugnet die Vernunft; und wer die einzige Quelle dieſer Erkenntniß, darum, weil ſie nicht in dem trockenen Sande des Verſtandes fließt, in

dem von ihr befruchteten Gefühle ſucht, der kehrt, nach vergeblichem Herumirren in der lybiſchen Wüſte, in die Arme des Delta's zurück, um den Urſprung des Nils zu entdecken.

Wir geben zu, daß das bloße Vernünfteln (ratiocinari, räſonniren), d. h. das bloß logiſche Verfahren, von dem gegebenen Untern, zu dem geſuchten Höhern und Höchſten, durch Analyſis und Synthesis, durch Abſtraction und Reflexion, in Begriffen, Urtheilen und Schlüſſen, hinaufzuſteigen, unmöglich auf etwas Anderes führen könne, als höchſtens auf die Idee von einem anfangsloſen, allmächtigen Urgrund der Welt, oder von einem abſoluten Eins und Alles.

Aber das Vernünfteln iſt nicht die Vernunft ſelbſt, auch nicht einmal das Geſchäft der Vernunft, ſondern eigentliches Geſchäft des von der Vernunft angeregten Verſtandes. Was dieſer ſucht, iſt das letzte, oberſte, allgemeinſte Begreifliche. Dies ſucht aber die Vernunft nicht, die entweder gar nicht da iſt, oder etwas viel Beſſeres ſchon vernimmt, wahrnimmt und erkennt. Der ihr und der Sinnlichkeit zugleich zu Gebote ſtehende Verſtand verrichtet, abwechſelnd mit der Phantaſie (ſeiner gleichſam weiblichen Gehülfin) jenen logiſchen und künſtlichen, wiſſenſchaftlichen Dienſt. Den Grund- oder Schlußſtein des Weltgebäudes, den oberſten Ring in der Kette des Werdens, den ergründlichen Urgrund der Natur zu finden, das iſt nicht das Beſtreben der Vernunft — ſie weiß, daß man mit einem ſolchen Suchen in Zeit und Raum und Zahl, aus der Mitte, nie zum Anfang und nie zum Ende kommt — ſie frägt nach jener unermeſſlichen Kraft der Welt und nach der anfangsloſen Macht ihres Grundes nicht, weil ſie ſchon mit ihrem erſten Blick auf Beide herabſieht. Die Vernunft hat ein ganz anderes und alleiniges Intereſſe, das Intereſſe ſich ihrem Ur-

ſprung zu nähern, und den von ihr erkannten Einzigen, den Schöpfer ihrer Freiheit, den Vater ihrer Liebe, den Geber alles Guten, mittelſt Reinigung des Herzens, würdiger und würdiger, mithin klarer und klarer, zur allmäligen Wiedererlangung der geahnten Seligkeit anzuſchauen. Sie würde dieſes Intereſſe, dieſes Strebens, dieſer Sehnſucht nicht fähig ſeyn, wenn ſie nicht das Ziel urſprünglich erkennete, d. h. urkennete.

Die Idee von Gott iſt und war mit der menſchlichen Vernunft gegeben; denn die menſchliche Vernunft iſt nichts anderes, als dieſe Idee ſelber in einer irdiſch-realen Einfaſſung. Wo von Sinnlichkeit beſchränkte Vernunft waltet, iſt Verſtand, eben dadurch verbannen, und Freiheit, ſich im Leben nach dem Erkannten, oder auch nur Geahnten, zu richten und zu beſtimmen.

Die menſchliche Vernunft, dieſe innere, urſprüngliche Offenbarung Gottes, iſt aber nicht in allen menſchlichen Individuen entwickelt, in Vielen, kaum entwickelt, ſchon erſtickt, in Wenigen ſich der Reife nähernd, in einem Einzigen, Muſter der Menſchheit, war ſie vollendet. Die einzige reine menſchliche Vernunfterſcheinung auf Erden war Jeſus Chriſtus; denn ſie war die göttliche Weisheit ſelber in vernünftiger, verſtändiger und ſinnlicher menſchlicher Hülle. Das Wort (der Offenbarer der Vernunft und der Gotteserkenntniß in ihr) war im Anfange und von Anfang an da; es verhallte aber im Innern der ſich untereinander und durcheinander frei (bis zum Verlieren der Freiheit, die ſich durch Mißbrauch abſtumpft und verzehrt) verderbenden Menſchen, während es im Aeußern der ganzen Schöpfung, für ſie vergebens, ertönte. Da ſtieg das ewige Wort, der Träger der reinen Idee von Gott, der Abglanz ſeiner Herrlichkeit und das Ebenbild ſeines Weſens, als voll-

kommene Vernunft, im Ideale der Menſchheit (gleichſam ein neuer, dem Staube des erſten, dem Fleiſche nach, herrlicher entblüheter Adam) zu uns herab und wandelte unter uns.

Wenn ſämmtliche damals lebende Menſchen all' Vernunft, und bis auf den letzten Schimmer der Gotteserkenntniß die Urkunde von dem Einzigen, verloren gehabt hätten, würde Er ſelbſt, der unbefleckte Sohn Gottes, nicht die Menſchheit haben retten und aus ihrem tiefen Fall wieder emporrichten können; denn keine Menſchheit, nur Thierheit wäre dann auf der Erde mehr vorhanden geweſen. Auch würden ganz vernunftloſe Geſchöpfe, in denen alle frühere Offenbarung erloſchen, und denen ſelbſt der Name des Einzigen fremd geworden wäre, Ihn ganz und gar nicht verſtanden haben, am allerwenigſten, wenn Er von ſeinem und ihrem Vater im Himmel ſprach und ſich mit ihnen von einer Geſinnung und Heiligung und Seligkeit unterhielt, die alle Ariſtoteles-Begriffe und alle Platos-Ideen weit überſtiegen. In dem übrigens verachteteſten und vielleicht verderbenſten aller damaligen Völker lebten aber noch Viele, die mittelſt einer wunderbar erhaltenen, die allerälteſte in ſich am reinſten bewahrenden Urkunde die Mutter-Idee alles Guten, Wahren und Erhabenen, die Idee von Gott, dem Einzigen, zwar nicht praktiſch unverfälſcht, aber theoretiſch rein, aufbewahrt hatten, und denen es, zu Folge der durchaus angeerbten Ueberlieferung, unmöglich war, nicht an den einzigen Gott, den Gott ihrer Väter und Urväter, bis zum erſten aller Patriarchen hinauf, mithin an den Schöpfer des Himmels und der Erde, zu glauben. An dieſe wandte Er ſich, und zwar nicht an die Verſtändigſten und Kenntnißreichſten unter ihnen, ſondern an die Einfältigen und Unwiſſenden, die in einem kindlichen Herzen von ihrem

Volksglauben gleichsam nur das Ursprüngliche hatten, wie jedes unmündige Kind in seinem Keime nur das Ursprüngliche der Menschheit hat. Nicht, was ihnen schon von seinem Vater gegeben, wollte Er ihnen geben; sondern das, was die verdorbene Welt und ihre eigene mißbrauchte Freiheit ihnen geraubt hatte, wollte Er ihnen, und durch sie uns Allen, wiedergeben.

Seine Belehrungen hielten sich daher nicht bei dem Glauben an Gott und bei der Gotteserkenntniß auf, die Er in seinem Volke voraussetzen konnte. Denn Gott in seiner Allmacht, Herrlichkeit und furchtbaren Heiligkeit erkennen zu lernen, an Ihn zu glauben und vor Ihm zu zittern, war dem jüdischen Volke nicht nöthig, wenn es auch allen übrigen Völkern nöthig war. Seine Regierung war ja die einzige von diesem Volk anerkannte, und wenn es sich auch unaufhörlich gegen Ihn empörte, geschah es mit Bewußtseyn, daß es sich empörte. Sie selbst sich aber in ihrer Schlechthinunfähigkeit sich selbst zu retten, und die Welt in ihrer Grundverderbenheit kennen zu lehren, das war Christi angelegentliche Sorge; weil ihr Sinn und Verstand beide verschroben, ihre Herzen verkehrt, ihre Hoffnung und ihre Furcht, wie ihr ganzer Wandel, trotz dem Strahle der Vernunft, ohne Liebe blind war. Sie hatten Gott nicht theoretisch vergessen, aber praktisch sich von Ihm abgewendet und gegen Ihn empört, und gehorchten ihren eigenen Trieben und der Welt Anlockungen, statt Seinem heiligen Willen, den sie höchstens sklavisch nach einem strengen Ceremonialgesetz befolgten — nicht frei in Bekämpfung der Selbstsucht und der niederen Triebe, und in liebevoller Gesinnung gegen einander zu erfüllen strebten. Die Herzen zu reinigen, ihnen Liebe einzuflößen, und dadurch allein die Empfänglichkeit für das volle Licht der ursprünglichen, durch Ihn

in Gnade und Wahrheit vollendeten Offenbarung neu zu beleben, das war Hauptzweck des Heilandes, und ist und bleibt für uns und alle Zeiten die fruchtbarste Wirkung seines heiligen Evangeliums.

Ich weiß mit vollstem Bewußtseyn, in allen Momenten desselben, mit gleicher Ueberzeugung, wie ich weiß, daß ich bin, und daß außer mir ein von mir verschiedenes manigfaltiges Etwas ist, das ich Welt nenne, daß über mir ein höchstes, einziges, ewiges — über das Einzelne und Manigfaltige, über Alles, was sich in Zahl, Zeit und Raum offenbart, erhabenes — allwissendes, allgütiges und allmächtiges Urwesen ist, ohne welches weder ich noch die Welt da seyn könnte, das ich Gott, den Sich über Alles in Allen offenbarenden Einzigen, den Schöpfer nenne.

Ich bedarf daher keiner sogenannten Beweise für das Daseyn (oder richtiger Seyn) Gottes; so wenig als ich für mein eigenes Daseyn und das Daseyn einer Welt außer mir eines Beweises bedarf. Vielmehr könnte ich ohne das Wissen von Gottes Seyn weder meines eigenen Daseyns noch des Daseyns der Welt vollkommen gewiß seyn; denn ich könnte solches Daseyn schlechterdings nicht begreifen.

Dieses unmittelbare Wissen von Gott, oder Gottesbewußtseyn, ist eine Offenbarung Gottes an das Höchste in mir, das ich theoretisch Wahrheitssinn, praktisch Gewissen nenne. Das Vernehmen dieser Offenbarung und ihre Herrschaft über all mein Denken nenne ich Vernunft, und das Vertrauen zu derselben, welches all mein Fühlen, Wollen und Thun beherrschen soll, ist der Glaube. Mit anderen Worten: Gott selbst ist es, der

mich Seiner bewußt macht, ſo wie Er mich meines Ich's bewußt macht und mich der von Ihm erſchaffenen Welt bewußt macht. Dieſes dreifache Bewußtſeyn begründet meine ganze Erkenntniß und Wiſſenſchaft vom Seyn und Daſeyn; eine Erkenntniß und Wiſſenſchaft, die aber nur in dieſer Unterordnung des Selbſtbewußtſeyns und des Weltbewußtſeyns unter das Gottesbewußtſeyn Wahrheit hat. Keiner erkennt in Wahrheit ſich ſelbſt und die Natur, der nicht Gott erkennt.

Wenn die Menſchheit nicht gefallen wäre, und ihr Wahrheitsſinn, ihr theoretiſches wie praktiſches Gewiſſen rein geblieben; ſo hätte die urſprüngliche Gottesoffenbarung allgemein genügt; Gott hätte in ihr fortgefahren, zu allen ſeinen Kindern gleichſam ſelber zu reden, und Alle hätten fort und fort ſeine Stimme vernommen, in immerwährendem Fortſchritt der Gotteserkenntniß, Selbſterkenntniß und Naturwiſſenſchaft. Ein jeder Fortſchritt in der Naturwiſſenſchaft oder Kosmologie und in der Selbſterkenntniß oder Pſychologie wäre auch ein Fortſchritt in der Gotteserkenntniß oder Theologie (der wahren Philoſophie) geweſen, und die wahre Religion wäre die einzige aller Menſchen und Völker.

Daß dieſes nicht iſt, daß es auch falſche Religionen, Wahnglaube, Aberglaube und Unglaube unter den Menſchen giebt, und daß es Fortſchritte, unläugbare Fortſchritte in der Philoſophie (inſofern ſie im Ich und im eigenen Denken die Wahrheit und Weisheit ſucht) und in der Naturwiſſenſchaft (inſofern ſie das geſchaffene All in Raum, Zeit und Zahl zu erkennen ſtrebt) hat geben können, ohne Fortſchritt in der Gotteserkenntniß, ja mit Entfernung von Gott und Vergeſſenheit Gottes, bis zum Pantheismus und Atheismus, — iſt mir ein Beweis von dem Sündenfall der Menſchheit und von dem allgemeinen Verderben, worin das Herz unrein (nur

das reine Herz kann Gott ſchauen) und der Wahrheitsſinn in Vernunft und Gewiſſen verdunkelt worden iſt. Darum ſehe ich ein, daß die wahre Religion, außer jener urſprünglichen Offenbarung, beſondern, ſie wieder auffriſchenden, beſtätigenden und fortſetzenden Offenbarungen an vorzüglich der göttlichen Wahrheit empfängliche Menſchen — und es irret mich nicht, wenn dabei mehr als ihr Verſtand, Gefühl und Phantaſie angeregt worden ſind — hauptſächlich aber, und in voller Klarheit und Wahrheit, dem Gott-Menſchen, Jeſus Chriſtus, in welchem Gottesbewußtſeyn und Selbſtbewußtſeyn Eins waren und ſind — zu verdanken iſt. „Nachdem Gott vor Zeiten manchmal und auf vielerlei Weiſe zu den Vätern geredet hat durch die Propheten, hat Er am letzten zu uns geredet durch den Sohn.“ — „Das Geſetz iſt durch Moſen gegeben; die Gnade und Wahrheit iſt durch Jeſum Chriſtum geworden.“ —

Durch Ihn iſt das Gottesbewußtſeyn, das in der Menſchheit nie ganz erſtorben, aber von dem Selbſtbewußtſeyn und Weltbewußtſeyn, in Egoismus und Sinnlichkeit, überwuchert, nur in den edlern Denkern theoretiſch, als Vernunft, in den ſittlichen Menſchen praktiſch, als Gewiſſen, lebte, aus dem Schlummer neu geweckt, zur Herrſchaft über jedes andere Bewußtſeyn gebracht und die Erkenntniß Gottes zum Gemeingut Aller, die an ſein Evangelium glauben, gemacht worden.

Jesus Christus.

(Ille, quo vivit humanum genus.)

Christus, der Gründer des Reiches Gottes auf der Erde und der Heiland der Menschheit, ist der geschichtlich-einzige vollkommene Lehrer der Wahrheit und Spender der Seligkeit *). Nach seinen eigenen, seiner Jünger und aller seiner Apostel Aeusserungen, hat Christus keine neue Religion, Glaubens- und Tugendlehre vorgetragen und eingeführt. Der Kern seines Evangeliums ist so alt, wie die Menschheit. Es ist sogar höchst wahrscheinlich, daß die Urreligion des ersten asiatischen Volkes reiner und im eigentlichsten Verstande christlicher war, als die noch immer bis jetzt herrschende irgend eines europäischen Volkes — denn Kern seines

*) Seligkeit — ist ein Gefühl, ein Zustand der Seele, das ohne Christus, außer dem Bereich seines Einflusses, ohne Beziehung auf Glauben an ihn, nie stattgefunden, nirgends stattfindet, und nie stattfinden wird — so wenig als Tageslicht außer dem Bereich der Sonne. Der überirdischen Wonne, für welche die deutsche Sprache das Wort Seligkeit besitzt, ist nur ein Christ fähig. Glücklich, glückselig, froh, zufrieden, können Heiden, Juden, Türken und Parsen seyn; aber Seligkeit ist allen diesen ein schlechthin fremdes und unbekanntes Gefühl, selbst wenn der allewige Gott ihnen nicht ein fremder und unbekannter Gedanke ist.

Evangeliums ist Offenbarung des einzigen Gottes, Lesen dieser Offenbarung in der Vernunft und Richtung nach derselben im Leben mittelst des Gewissens zusammengenommen die Wahrheit, die so alt, wie Vernunft und Gewissen ist. Aber so weit die heutige Menschheit die Geschichte kennt, ist diese Kernlehre nur stückweise von den ältesten Weisen und Propheten vorgetragen worden — nie, und nirgends in ihrem ganzen Umfang, so wie nie und nirgends in ihrer vollkommenen Reinheit, am allerwenigsten in ihrer höchsten Einfalt und Gemeinfaßlichkeit ausgesprochen worden. Was aber eben so gewiß ist, (und sicherlich für die gefallene schwache Menschheit das wichtigste) ist, daß nie und nirgends ein lebendiges Beispiel jener ewigen auch auf Erden vollständig darstellbaren Wahrheit in der Menschheit vor der Erscheinung dieses Gottes- und Menschensohnes auftrat. Nicht seine Lehre, sondern sein Leben und Sterben und Wiederaufleben, worin sich der Kern der Menschheit offenbarte, war und ist was schlechthin neues. Glauben an Gott war lange vor Ihm da; Glauben an Menschheit ist erst durch Ihn möglich geworden. Vor Ihm kannte die Menschheit sich selber nicht — weder von ihrer Lichtseite, noch von ihrer Schattenseite — weder in ihrer möglichen Erhöhung, noch in ihrer wirklichen Erniedrigung. Denn das Archetyp (nach welchem allein Ideal und Carricatur beurtheilt und erkennt werden kann) war bis auf seine Ankunft hier auf Erden nicht vorhanden.

Die Erde kann so wenig einen Mond als eine Sonne im Physischen entbehren. Ebenso im Geistigen die Menschheit. Es ist die Bestimmung beider, der Menschheit, wie der Erde, so lange die Zeit dauert, nicht im Lichte allein, sondern auch im Dunkel zu wandeln.

Tag und Nacht wechseln für beide nicht allein mit einander ab, sondern sind zugleich für beide miteinander da. Dies ist Bedingung des Endlichen, sowohl im Geistigen wie im Körperlichen, im Uebersinnlichen wie im Sinnlichen. Die Geschichte der Menschheit ist aber mehr einer beständigen Nacht, als einem unaufhörlichen Tage zu vergleichen. Die Sonne, die sie erhellt, ist aber keine zeitliche, mithin allem Zeitlichen, ihres Lichteinflusses, ihrer Aufklärung und Belebung ungeachtet, eine stets verborgene Sonne. Diese unmittelbar anzuschauen, ist jedes geistige Zeit-Auge zu blöde; und, wäre das unmittelbare Anschauen des Ewigen diesem Zeitlichen auch nur einen Augenblick möglich, würde solches das Auge durch seine Strahlung ausbrennen. Die ewige Sonne sorgte dafür, daß den Geistern der Menschheit ein weniger blendendes, milderes, sanfteres Licht, in der Nacht des zeitlichen Daseyns, gleichsam ein Mond Seiner Herrlichkeit, der alle Strahlen des Unsichtbaren sichtbar sammelte, aufgieng. Dieser Mond war und ist der göttliche Menschensohn Jesus Christus, der unter den Sternen erster und letzter Größe aller Weisen, Propheten und Tugendhaften

Velut inter ignes
Luna minores

am Himmel der Menschheit leuchtet *).

*) Man stoße sich nicht an dem Mangelhaften in der Vergleichung des Christenthums mit dem Mondenscheine! In bildlicher Sprache wird vom Mathematischen abgesehen und auf's Dynamische allein Rücksicht genommen. Der hat nie die paradiesische Anmuth der Natur gesehen und gefühlt, der nicht Gebirge und Thäler, Wälder und Fluren, Meer und Bäche im Mondschein gesehen und gefühlt hat. Alle Schlacken der grellen Tagwirklichkeit fallen gleichsam weg in dieser alles reinigenden, alles mildernden, alles verschönernden Helle. Die ganze Natur wird

Wer in Seinem Lichte geiſtig wandelt, wandelt ſo ſicher, wie in der Erdennacht jeder Pilger beim hellen Vollmondſchein; denn er wandelt im Lichte, das Ihm, und zwar Ihm allein von der verborgenen Sonne hinlänglich zur Beleuchtung des Pfades mitgetheilt worden. Nur bilde ſich kein geiſtiger Wanderer ein, unmittelbar im ewigen Sonnenlichte hienieden zu wandern — und wirklich mit eigenen Augen den Urquell deſſelben zu ſchauen! „Warum nicht?“ Dürfte ein Vernunft-Philoſoph oder ein nur rationaliſtiſcher Theolog fragen. Darum erſtlich nicht, weil es nicht wahr iſt. Nicht, daß wer ſich ſolches einbildet, ſich darin irre, daß jenes Licht dem Urquell unmittelbar entſtröme; aber darin irrt er, daß jenes Licht ihm unmittelbar einleuchte, daß er es mit eigenen Augen unmittelbar, ohne Dazwiſchenkunft eines reineren Spiegels als der ſeiner eigenen Vernunft iſt, anſchauen könne. Darum zweitens nicht, weil es ſtolz und undankbar iſt, in ſolcher Einbildung hienieden ſelbſt den richtigen Weg der Weisheit und Tugend wandeln zu wollen. Stolz, weil es ein zu großes Zutrauen in eigene Fähigkeit verräth, und Glauben an eigene Reinherzigkeit, eigentlich an vollkommene Sündenloſigkeit vorausſetzt — und undankbar, inwiefern jeder im Chriſtenthum Erzogene wenigſtens ſich geſtehen muß, vom Evangelium das Heiligſte was er weiß, gelernt zu haben. Vernunft und Gewiſſenhaftigkeit hat jeder wahre Menſch, er wiſſe von Chriſtus oder nicht, er richte ſich nach Seinem Beiſpiel oder nicht; aber blind iſt dennoch, trotz aller Vernünftigkeit und Gewiſſenhaftigkeit, ja trotz aller ſcheinbaren Weisheit, ein ſolcher, wenn auch nicht über Gott

---

darin dem Auge verſchleiert — wie die Menſchheit und ihre Geſchichte beim Lichte des Evangeliums der andächtigen Seele vergeiſtert wird.

und die Welt (von welchen beiden er vielleicht die richtigste Ansicht haben kann) über sich selber — wenn er nicht demüthig und dankbar die Entwickelung seiner Vernunft und Gewissenhaftigkeit einem Andern noch als der Welt, einem Andern noch als Gott, einem Andern noch als beiden — einem Mittler nämlich zuschreibt. Das thaten auch auffallend alle Lehrer der Menschheit, alle wahren Weisen und Propheten, außer einem Einzigen — an Den sie entweder prophetisch oder historisch glaubten, den sie entweder anbeteten oder kennen lernten, den sie suchten oder fanden. Gott dem Vater sey Ehre in der Ewigkeit von allen unsterblichen Geistern! Christo, Seinem Sohne, sey Ehre in der Zeit von allen sterblichen Menschen! Wenn wir, den Blick auf Ihn und auf sein Leben und Beispiel hienieden, treu seiner Leuchtung in seinem hellen Mondlichte wandeln, wird Er uns am Ende der Nacht, nach dem Tode, dahin führen, woher Er kam, und wohin Er uns vorangieng, und nachdem wir dann Ihm mehr oder weniger ähnlich geworden, in dem Grade, worin wir dann reines Herzens befunden werden, werden wir das uns hier unzugängliche reine Sonnenlicht, Gott in Seiner ganzen Vaterherrlichkeit, schauen.

Die Einbildung, als wäre die Sonne selbst des Geistes uns hienieden schon aufgegangen, als gäbe es in der Zeit ein höheres und reineres Himmelslicht, als jenes geistigen Mondes, ist eine Täuschung, und zwar aller Täuschungen gefährlichste für die Menschheit, im Einzelnen, wie im Allgemeinen. Sie gründet sich auf die Wahrheit, daß es von Ewigkeit zur Ewigkeit allerdings was Höheres als der Heiland selber giebt, daß die Sonne, wovon in dieser Höhe die Rede, zuverlässig da ist: Gott nämlich. Allein die Gottheit der bloßen menschlichen Vernunft, wie diese dieselbe wahrnimmt, ist in aller theoreti-

ſchen Allmacht und Herrlichkeit, trotz der begrifflichen Einzigkeit ſelber, nicht der wahre Gott; denn zum Wahren gehört nicht bloß Richtigkeit des Denkens, ſondern Vollſtändigkeit des Weſens. Die weſentlichſte Eigenſchaft des wahren Gottes fehlt jener Idee, bleibt der menſchlichen Vernunft ſchlechthin unbekannt und verborgen — die Eigenſchaft nämlich, die uns Jeſus allein in ſeiner Perſönlichkeit, durch ſein Leben und durch die Herzenslehre dieſes Lebens offenbarte. Dieſe göttliche Eigenſchaft iſt die ewige Vaterliebe. Dieſe ſtrahlt uns einzig in jenem die ihm allein bekannte ganze Gottheit wiederſtrahlendem Leben. Nur in Ihm ſehen wir den an ſich unſichtbaren Gott, das Ebenbild des Unbildlichen nämlich, von dem ſich ein endliches Weſen kein Bild machen darf, noch machen kann; weil jedes andere Bild, ſelbſt das der reinen Vernunft (die derſelben vorſchwebenden Idee) ein fehlerhaftes Abbild, wenigſtens kein vollſtändiges Ebenbild iſt. Chriſtus iſt das zeitliche Ebenbild Gottes, wie der Mond das erdräumliche Ebenbild der Sonne iſt.

* * *

Chriſtus, verwirklichtes Ideal der Menſchheit, iſt die Glaubens-Sonne der menſchlichen Weltgeſchichte, um die ſich alle Ahnungen, Hoffnungen und Erinnerungen gottſeliger Andacht gedreht, drehen und drehen werden.

Wie von der himmelskörperlichen Sonne alles leibliche Licht und alle leibliche Wärme der Erde, den Planeten und Monden aus einem gemeinſchaftlichen Mittelpunkt zuſtrömt, und wie ſich die Mannigfaltigkeit des organiſchen Lebens durch dieſe Zuſtrömung und in derſelben entwickelt — ſo ſtrahlt den verſchiedenſten Völkern von der Geiſtes-Sonne Jeſus Chriſtus alles Seelenlicht

und alle Seelenwärme zu, aus einem gemeinſchaftlichen Mittler-Quell, durch deſſen Aneignung und treue Nachahmung alle ſittliche Mannigfaltigkeit und Fülle des ewigen Lebens ſich entwickelt.

* * *

In Anſehung des Geſchichtlichen der chriſtlichen Offenbarung, halte ich dafür, daß die oft erwähnte Fülle der Zeit, nicht bloß nach dem Abblühen des jüdiſchen Monotheismus; ſondern zugleich nach dem Heranblühen des Heidniſchen, von der Vorſehung beſtimmt worden iſt. Es iſt offenbar, daß die Heiden zur Zeit der Erſcheinung Chriſti faſt in eben dem Grade, worin die Israeliten für ihren Monotheismus lau geworden, für ihren Polytheismus es auch geworden waren; und man könnte vielleicht mit einigem Rechte ſogar behaupten, daß heidniſche Philoſophen nicht weniger als israelitiſche Propheten dem Chriſtenthum den Weg gebahnt und bereitet haben. Durch Beide (die auf jeden Fall das mit einander gemein hatten, daß ſie der Abgötterei entgegenarbeiteten) war das Bedürfniß einer allgemeinen, wahrhaft menſchlichen Religion in den nicht mehr ſo ſcharf von einander getrennten Nationen rege gemacht worden. Eigentlich war die Stimmung der Welt, d. h. der Propheten (Philoſophen und Poeten aller Völker), wie es ſcheint, bei der Ankunft des Meſſias weder monotheiſtiſch, noch polytheiſtiſch, ſondern pantheiſtiſch — eine Stimmung, die in der Minorität ſchwärmeriſche Andacht und Sehnſucht, in der Majorität atheiſtiſche und ſkeptiſche Gleichgültigkeit vorausſetzt — denn das wundervolle Syſtem des ἓν καὶ πᾶν wird nothwendig in reinen Gemüthern, Identität — in unreinen Indifferenz — erſtere allen Verſtand, letztere alles Gefühl vernichtend. Der Menſch überfliegt ſich, oder ſinkt unter ſich darin.

Die ſchrecklichen Folgen dieſes Syſtems liegen noch in Indien und China gräßlich am Tage. Was dort nicht wahnſinniger Engel oder verſchmitzter Teufel iſt, iſt Automat, und hat kaum die Würde des geringſten Thieres. Das Höchſte und Herrlichſte des Menſchen, der freie Wille, hat ſich dort aus der Mitte (der Menſchenmenge, dem Volk) in die zwei Aeußerſten geflüchtet: in die prieſterlichen (contemplirenden) Identiſten, um ſich ſelbſt zu peinigen, zu zerſtören und zu vernichten — und in die fürſtlichen (regierenden) Indifferentiſten, um alle Andern zu peinigen, zu zerſtören und zu vernichten — und beiden gelingt es in einem Grade, daß ein Chriſt, der den Zuſtand Indiens und Chinas betrachtet, in der Geſchichte dieſer dennoch religiöſen Menſchheit ſeit Jahrhunderten ein immerſterbendes Röcheln zu hören glaubt, das ſich am Kreuz in den Worten articulirte: „Mein Gott! mein Gott! warum haſt du mich verlaſſen!“ Und in dieſen Schlund, der ſich ſelbſt unmenſchlich verſchlingenden Menſchheit, oder was hier daſſelbe heißt, einer ſich ſelbſt unmenſchlich verſchlingenden Gottheit, wollen die deutſchen Nachäffer Fohis und Buddahs und Saccas, ihre Schüler und durch ſie Europa ſtürzen!!!

Chriſtliche Offenbarung.

Die Vernunft iſt nur geoffenbarter Wille Gottes — und der Wille Gottes Offenbarung der Vernunft. Der Unterſchied zwiſchen philoſophiſcher und chriſtlicher Moral iſt daher der, daß Erſtere den Kopf (die Vernunft im Sinne der bisherigen Philoſophie, d. h. den Verſtand), Letztere das Herz (das Gewiſſen) vorzüglich in Anſpruch nimmt. Die philoſophiſche Moral ſpricht: „Mein Freund, gieb mir deinen Kopf!“ Die chriſtliche: „Mein Sohn, gieb mir dein Herz!“ Sowohl die Eine wie die Andere iſt aber Gottes Stimme; denn Gott ſpricht: „Freies und abhängiges Geſchöpf! gieb mir beides!“ Dies Gebot ertönt dem Gewiſſen des Kindes als ein Vatergebot, dem blind gehorcht wird, — dem Gewiſſen des reifen Mannes als ein Gebot des Herrn, deſſen Nachleben als Pflicht eingeſehen wird. Weſentlich aber in beider Befolgung iſt die Rückſicht auf den Gebieter durch Liebe und aus Ehrfurcht; und, daß ja nicht der Grund der Verbindlichkeit verkannt werde, als wäre ſie in uns perſönlich, in der Vernunft die wir haben. Wir müſſen dabei fühlen und einſehen, daß ſie perſönlich über uns wohnt und in der Vernunft, die uns hat, gegründet iſt daß nämlich die Selbſtſucht in uns getödtet, durch Liebe, und der Stolz in Demuth verwandelt werden ſoll durch Ehrfurcht.

Unſer Herz ſoll Gott über Alles lieben; unſer Kopf Gott über Alles fürchten. Denn Sein Urſeyn iſt jedem Endlichen das liebenswürdigſte zugleich und das furchtbarſte. Gott iſt, was ewig geliebt und unaufhörlich gefürchtet werden muß — geliebt in Momenten der Unſchuld, gefürchtet in Momenten der Schuld — und für Vereinte zwar ſo, daß die Liebe nie ganz ohne Furcht, die Furcht nie ganz ohne Liebe ſey.

Das Leben jedes endlichen Geſchöpfes, das zur Ahndung und Erkenntniß Gottes gereift iſt, muß vom Erdenwurm bis zum Sonnenſeraph auf allen Stufen des Daſeyns, in aller Zeit Ewigkeit, gleich fern von vollkommener Zuverſicht und gänzlicher Verzweiflung, vorwärts und aufwärts zittern. Denn ewig bleibt, ſelbſt das größte und erhabenſte Geſchöpf, als Theil des Univerſums, ein Würmchen unter Seinem Fuße, das Er, der Allein- und Allmächtige, bei der mindeſten Ueberhebung von deſſen Nichts, zertreten kann und zertreten wird, wie das tiefſte Gewiſſen, ſowohl des Herzens als des Kopfs, mit Schaudern ahndet und einſieht.

Zwar wird Gott nie das Univerſum vernichten, denn das hieße Sich Selber als Schöpfer aufheben; aber jeden Theil des Univerſums kann Er für's Bewußtſeyn des darin athmenden und lebenden Weſens tilgen — oder, was daſſelbe heißt, einem würdigeren Selbſtwillen aufopfern.

Der Menſch vergeſſe nie, mitten in aller Ueberzeugung von der geiſtigen Unvergänglichkeit und der Unmöglichkeit des ununterbrochenen Todes, daß alle Geiſter unter Gott einſchlafen können. Er allein iſt der Nieſchlummernde, d. h. das vollkommene Selbſt- und All-Bewußtſeyn, weil Er Selbſt- und All-Bewußtſeyn durch Sich — während jeder andere Geiſt nur ein unvollkommenes, abwechſelndes Selbſt- und beſchränktes Theil-Bewußtſeyn

durch Ihn hat. Freilich iſt der Geiſt in uns Gottes Geiſt und gleicher Natur im Ewigen mit Seinem Geiſte — wie jeder Sonnenſtrahl der Sonne Licht und gleicher Natur mit dem Sonnenlichte — aber unſer allerdings ewiger Geiſt hat in ſeiner Endlichkeit gleichſam zwei Seiten, eine gegen Ihn und eine gegen uns gekehrte. Die gegen Ihn gekehrte iſt das Seyn (das Seyn an Ihm), die gegen uns gekehrte iſt das Daſeyn (das Seyn an uns), oder das Selbſt-Bewußtſeyn. *) Jenes das objective, dieſes das ſubjective Selbſt-Seyn. Letzteres kann erlöſchen, während das Erſtere fortbrennt. Wie freue ich mich, Herr! und wie demüthige ich mich in

*) Es iſt merkwürdig, daß in der däniſchen Sprache Daſeyn „Tilværelse" (Zufälligſeyn) heißt. Ich exiſtire, heißt: Jeg er til. Jeg er (ich bin) ſchlechthin, ohne den Beiſatz til (zu) kann nur Gott ſagen. Wie Sein Seyn (das höchſte Seyn, das Urſeyn, das Seyn an ſich) in der deutſchen Sprache nicht Daſeyn, ſondern (ohne Beifügung des räumlichen da) Seyn heißt — ſo heißt es im Däniſchen (ohne Beifügung til) Væreſe. Das griechiſche Τυγχάνειν iſt das däniſche Tilværen (contingenter esse). Aber „tilde", heißt oft im Däniſchen auch ſo viel als Τυγχάνειν. („Feld", casus fortuitus; „Tilfælde" Τυχή). Jetzt iſt die Frage: „Kann irgend etwas Zufälliges immer exiſtiren?" Die Antwort iſt (trotz allen alten philoſophiſchen Schulen) Allerdings! Und die Antwort iſt hier wie die Frage; nämlich implicite bedingt. Frägt Jemand aber: „Kann irgend etwas Zufälliges ewig ſeyn?" muß unbedingt geantwortet werden Nein! nicht bloß Nimmermehr. Die erſte Frage iſt nämlich gleichbedeutend mit der: „Kann irgend etwas Zufälliges allezeit exiſtiren?" und die zweite mit der: „Kann irgend etwas Zeitliches ewig über aller Zeit ſeyn?"

Alles Zeitliche iſt zufällig. Alles Ewige nothwendig. Freiheit iſt das Ewige in der Zeit — das Nothwendige im Zufälligen, — das, unabhängig von den Geſetzen der Sinnlichkeit, in der Zeit ſpielende. Es mag das Wollen heißen inwiefern es zeitlich, oder das Sollen inwiefern es ewig iſt.

meiner Freunde, daß du mir gegeben haſt dies klar einzuſehen! Ich würde es vielleicht nie eingeſehen haben, wenn ich nicht damit angefangen hätte: blind an Dich zu glauben — wenn ich nicht im Chriſtenthume geboren wäre. Vielen Thoren und vielen Weltweiſen aller Religionen ſcheint dieſe Einſicht verſchloſſen — allein ſie wird Allen, ſelbſt dem Blindeſten, einſt aufgethan werden. Darin beſteht meine Liebe und meine Demuth, daß ich wünſche und glaube, Jeder, auch das geringſte Deiner Geſchöpfe, werde dahin gelangen, wohin ich, früher oder ſpäter. Denn Alle ſind Dir in der Ewigkeit gleich nahe. „In Dir leben und weben und ſind wir", und „Dein Geſchlecht ſind wir." Hier trifft der Chriſtianismus und der Spinozismus zuſammen. Gott und das geiſtige Univerſum werden in Beiden gleich geſetzt — aber der große, der unendliche Unterſchied, wodurch die Lehre der Apoſtel Theismus, die des Spinozas Kosmismus wird, iſt der, daß in jener: Gott mit Seiner geiſtigen, freien und perſönlichen Offenbarung (πνεῦμα) — in dieſer: mit der körperlichen, ſinnlich wahrnehmbaren gebundenen, unperſönlichen Erſcheinung, (ὕλη) gleich geſetzt wird. Gott iſt dem Chriſten der Urquell des unendlichen Geiſter-Alls, dem Spinoziſten aber der Ocean der Endlichkeiten. Jenen die lebendige Wurzel, dieſem die todte Summe — jenem der Factor, dieſem das Facit.

„Arbeitet an Eurer Seligkeit mit Furcht und Zittern!" hat Paulus geſagt; und dringt darauf, weil er nicht hinlänglich fand, mit Hoffnung und Zuverſicht daran zu arbeiten. Aus dem nämlichen Grunde würde er den Denkern zurufen: Arbeitet an eurer Wiſ-

ſenſchaft mit Zweifel und Mißtrauen! ſchwerlich hinlänglich findend, daß ſie daran mit Sicherheit und Selbſtvertrauen arbeiten.

* * *

Die Vernunft iſt das Auge, womit der Menſch Gott ſieht, aber aus dieſem Auge blickt ein Strahl des göttlichen Lichts ſelber, wenn Er geſehen wird. Wo dieſer Lichtſtrahl fehlt, iſt das Auge blind und ſieht Ihn nicht.

Auch an Gott kann aber der unſterbliche Seher, ſo gut wie an Licht der ſterbliche, ſich blind ſehen.

Die Vernunft des Menſchen kann ſo wenig ertragen, ohne Blinzen, in die Gottheit zu ſtarren (Ueberſinnliches ausſchließend zu betrachten) als das Auge ſeines Körpers unaufhörlich in die Mittagsſonne zu blicken

* * *

Wie der Schöpfer gewollt hat, daß Tag mit Nacht abwechſeln ſollte — daß ſelbſt am Tage das Bild ſeiner äußern Herrlichkeit dem Erdbewohner öfters verſchwinde — ja dafür weiſe geſorgt, daß deſſen Augen ſich unwillkürlich durch die Wimper alle Augenblicke denken — ſo hat Er auch gewollt, daß Fühlen und Glauben mit Erkennen und Wiſſen abwechſeln — daß ſelbſt mitten im Wiſſen die Idee Seiner innerſten Herrlichkeit dem Denker ſich öfters verdunkle — und — daß ſich deſſen Gedanken alle Augenblicke beſinnen.

* * *

Das Evangelium macht in der Offenbarung Gottes wechſelsweiſe die Augen auf und zu. — Es hat ſeinen kanoniſchen Tag und ſeine apokalyptiſche Nacht — und die Strahlen der Worte des Meiſters werden

oft von den Wörtern der Jünger verdunkelt. Es giebt uns Brod und Quellwasser des ewigen Lebens; aber nur stück und trepfweise. Es hätte ohnedas für uns kein wahrhaftes Evangelium seyn können. Denn für kein unbedingt Wahres, nur für bedingt Wahrhaftes hat der Mensch Empfänglichkeit.

* * *

Die kleinmüthigen Zeloten! Sie möchten gern, daß die Sonne heller, daß das Licht ihnen vollkommen hell strahlte! Sie bedenken nicht, daß wenn das Leuchten um einen einzigen Grad stärker würde, sämmtliche Erdbewohner an einem Tage blind werden würden. Würden alle Augen in demselben Grade stärker — wäre ja das Verhältniß dasselbe. Die Sache ist, sie wollen nicht allein mehr als das Wirkliche, sie wollen mehr als das Mögliche.

* * *

Wäre z. B. eine vollkommene Demonstration des Daseyns Gottes möglich — könnte der endliche Geist, mit der Evidenz der Mathematik, die heilige Wahrheit aller Wahrheiten wissen — so wäre seine geistige Freiheit, und alle Würde damit aufgehoben. Aber selbst Gott wäre dann, als Gott in heiligster und höchster Bedeutung, für ihn nothwendig aufgehoben. Ein begriffener Gott ist kein wahrer Gott, kein Schöpfer des Himmels und der Erde.

* * *

So auch, wenn die Wahrheit des Christenthums (der menschlichen Offenbarung Gottes — Offenbarung seiner Liebe) historisch ausgemacht werden könnte — oder, wenn die Geschichte des Messias und seiner Jünger,

wie das Evangelium sie liefert – kritisch gewiß, über alle Zweifel erhoben werden könnte — würde ihr Zweck verfehlt werden. Wie jene Demonstration alle Freiheit und Geister-Würde — so würde diese Bewährung alle Glaubens-Freiheit und allen Herzens Werth aufheben. Wir würden alle unter dem Joch des Zwanges leben. Keiner würde Gott freiwillig dienen. Die moralische Welt würde vernichtet sein. Mit allem Zweifeln würde zugleich alle unsere geistige Thätigkeit wegfallen – wir würden nicht mehr eigentlich glauben, nicht mehr lebendig wissen, noch liebend erkennen. Dieses ist nur in einem gewissen Helldunkel möglich. Der durchaus gewisse, ohne Möglichkeit des Zweifelns wissende Geist — muß Welten erschaffen oder thatlos seyn. Gott allein kann ohne alles Zweifeln wissen und erkennen. Denn um irgend Etwas vollkommen zu wissen, einzusehen und zu erkennen, muß Alles gewußt und erkannt werden. Und gesetzt für einen Augenblick das höchst ungereimte, daß ein endlicher Geist alles Unendliche wissen könnte, alle Wahrheit wirklich wüßte, womit würde ein solcher Allwissender (der mit allem dem kein Stäubchen hervorzubringen im Stande wäre) die Ewigkeit ausfüllen? Mit Wissen = Wissen = Wissen = Wissen. Und schon im Anfange Warum? und am Ende Wozu?

* * *

Kann der Christ wohl je seinem Schöpfer so innig danken für das Geschenk des eigenen Daseyns, wie für das Geschenk des Evangeliums?

Erst seitdem ich durch Jesus Christus, den Mittler (gleichsam als durch ein mir näheres Medium als das der Vernunft), Gott betrachte, erquickt das hinaufblickende Auge meiner Seele, was es vorher blendete.

Wer nur die Welt und ſich ſelbſt kennt, muß Gott anbeten und fürchten. Nur wer Chriſtus kennt, darf auch Gott lieben.

Religion in engerer Bedeutung.

Drei Evangelien ſind und werden auf Erden ewig beſtehen, in vollkommener Uebereinſtimmung mit einander: Das Evangelium der Vernunft — das Evangelium der Natur — und das Evangelium Jeſu. Es iſt eine und dieſelbe Wahrheitslehre in drei unzertrennbaren Religionen (Geiſtbanden): der Religion des überſinnlich anſchauenden Geiſtes — der verſtändig forſchenden und betrachtenden Seele — und des ſich ſehnenden, liebenden, treuen Herzens. Philoſophie — Gottesfurcht und Glaube, oder Religion in engerer Bedeutung. Unterſcheidet man aber nicht bloß, ſondern trennt man dieſe innigſt verbundenen drei Offenbarungen der einen Erkenntniß Gottes, ſo iſt für uns erdbewohnende Menſchen die dritte und letzte die wichtigſte und unentbehrlichſte in ewiger Rückſicht; denn der eigentliche Kern des Menſchen hienieden iſt das Herz. In Wenigen wird die Vernunft ganz entwickelt, in viel Mehreren zwar der Sinn und der Verſtand, in Allen aber das Herz. Nicht Alle wollen, denken und wiſſen, — nicht Alle können, verſtehen und faſſen, — Alle aber trachten, wünſchen und hoffen.

Betrachte den Neugeborenen! Von Vernunft iſt noch keine Spur, kein Sinn iſt noch wahrzunehmen; es pocht aber ſchon das ſehnſuchtsvolle Herz — und das liebende weint. Betrachte den Sterbenden! Die Vernunft war ſchon lange dahin — jeglicher Sinn iſt geſchloſſen — er ſieht, hört, koſtet, empfindet nicht mehr; es ſchlägt aber noch das erinnerungs- und hoffnungsvolle Herz, und das liebende lächelt.

Weinend tritt jeder Unſchuldige in's Leben — lächelnd ſcheidet jeder Schuldloſe aus demſelben. Es iſt die erſte und letzte Sprache des Menſchen, die Sprache des Herzens.

Herzerhebend iſt aber die Betrachtung, daß der König der Erdbewohner am Anfang des Lebens weint, und am Ende des Lebens lächelt. Denn was heißt eigentlich Geborenwerden in der Zeit? Austreten aus dem Ewigen in das Vergängliche! Was heißt eigentlich Sterben in der Zeit? Eintreten aus dem Vergänglichen in das Ewige! Und wäre beides auch nur für Augenblicke. Sicher geht der Geburt ein Moment der Ewigkeit vorher — eben ſo ſicher folgt ein Moment der Ewigkeit auf den Tod. Denn Zeit iſt nur mit völligem Bewußtſeyn da. Das weinende Herz kam in der Geburt von Gott, das lächelnde gieng im Tode zu Ihm zurück. Sicher! Und wär's auch — o Entſetzen! — um von ſeinem Thron wieder herabgeſtoßen zu werden.

* * *

Die Vernunft offenbart uns Gott als den Alleinigen, Heiligen, Vollkommenen — den Herrn der Geiſter; — die Natur offenbart uns Gott als den weiſen Schöpfer der Welt; — Jeſus Chriſtus

offenbart uns Gott als den liebenden Vater alles Lebendigen. Die Vernunft lehrt uns Seine Wahrheit (Allwiſſenheit), — die Natur Seine Allmacht und Schönheit (Herrlichkeit), — der Heiland aber Seine Allgüte (Gnade).

Religion des Kopfs und Religion des Herzens.

Der Vernunftglaube iſt eine Religion des Kopfs; das Chriſtenthum eine Religion des Herzens. Jene gebietet Sittlichkeit aus reiner Pflicht, und ſagt: „Handle ſo, daß die Maxime deines Wollens allgemeines Geſetz ſeyn könnte!“ — Dieſe: „Alles, was Ihr wollt, daß euch die Leute thun ſollen, das thut ihr auch Ihnen!“ und gebietet Sittlichkeit aus reiner Liebe. Jene iſt Religion der denkenden Weſen überhaupt — dieſe Religion der zugleich fühlenden Menſchen insbeſondere. Beide vereinigt machen die wahre Religion: „Dein Wille geſchehe, wie im Himmel, ſo auch auf Erden!“

Ihre Lehren ſind nicht verſchieden. Es iſt dieſelbe Grundlehre in zweien verſchiedenen Methoden; die erſte praktiſch, die zweite pragmatiſch. Inwiefern beide zugleich theoretiſch ſind, iſt die erſte abſtract (metaphyſiſch), die zweite concret (pſychologiſch). In der Erſteren iſt Erhabenheit — in der Zweiten Schönheit. In der Erſtern erhebt ſich die Menſchheit zu Gott; in der Zweiten läßt die Gottheit ſich zum Menſchen herab. Die Vernunftreligion iſt vorzugsweiſe für den

Menſchen — das Chriſtenthum für die Menſchen Bedürfniß.

Die bloße Vernunftreligion oder Religion des Geiſtes kann nie Religion eines Volks werden. Zur Volksreligion eignet ſich einzig und allein das Chriſtenthum. Es hat die Tendenz, (die erfüllt werden wird) Religion aller Völker zu werden. Wenn aber der Fall eintritt, daß es Religion aller Völker geworden — ſo werden ipso facto alle Völker ein Volk ſeyn. Dann aber erſt wird die Religion des Geiſtes es — nicht verdrängen — aber in ſeiner völligen Entwickelung verklären. Dann kommt Chriſtus (der in Menſchengeſtalt herabgeſtiegene Logos) nicht mehr als Menſchen-Sohn, aber als Gottes-Sohn, als Eins mit dem Vater, in ſeiner Herrlichkeit, (richtend, als allgemeines Gewiſſen) und es wird ein neuer Himmel und eine neue Erde ſeyn.

Das Evangelium hat das charakteriſtiſch Eigene, daß kein anderes Buch, älterer oder neuerer Zeit, unter den vielen Tauſenden vorhandenen, ſich der wahren Philoſophie — oder den Verſuchen einer ſolchen — ſo anſchmiegt. Zeichnet einmal die nach Verlauf von Jahrtauſenden den Selbſtdenkern ausgemachten philoſophiſchen Wahrheiten — metaphyſiſche, moraliſche und politiſche — auf, und ihr werdet ſie Alle daraus entwickeln können. Das heißt: „wir werden ſie hineinlegen können!“ ſagt ihr. Ich laſſe das gelten. Sie paſſen alſo doch alle hinein, nach eurem Geſtändniß. Verſucht aber dieſes vollſtändige Hineinlegen mit jedem andern Buche. Nehmet das Beſte, das welches ihr, nächſt dem Evangelium, über Alles ſchätzt; und ich getraue mir alle mögliche Tollheiten hineinzulegen. Die Sache iſt, daß das Evangelium die reine Lehre der Vernunft in der Sprache des Herzens vorträgt.

Allgemeines menſchliches Verderben.

Die ganze Chriſtenheit klagt über die Verdorbenheit des Zeitalters, und zu jeder Zeit iſt dieſe Klage geführt worden. „Die Welt liegt im Argen," iſt ein Sprichwort, das ſo alt wie die Welt ſcheint; und „die Menſchen ſind nicht mehr, wie ſie geweſen ſind," hört man noch ſeufzen alle Tage. Man lacht dem ungeachtet über den alten Aberglauben an den Sündenfall, und über jede alt und neutſtamentliche Behauptung deſſelben. Horaz hat Recht, aber Aſſaph Unrecht, wenn ſie das nämliche ſingen — Kant philoſophirt, aber Chriſtus ſchwärmt, wenn ſie daſſelbe ſagen. Die ganze Chriſtenheit fährt umſonſt fort, daſſelbe profane und heilige Singen und Sagen zu unterſtützen — der erſte der Welt bekannte Geſetzgeber erzählte es als ein Factum ſchon vor 4000 Jahren — und der letzte mir bekannte (ein Deputirter von der rechten Seite) verſicherte mir, er ſey überzeugt, daß die jetzige Generation weit die ſchlechteſte ſey, ſeit der letzten Völkerwanderung. Daß jeder ſich ſelbſt ausnimmt bei dieſer allgemeinen Klage über den Verfall und die Verſunkenheit der Menſchheit, hebt die Gültigkeit des Zeugniſſes nicht auf; denn alle die Uebrigen, die jeder verurtheilt als theilnehmend an der allgemeinen Verdorbenheit, ſchließen ihn mit ein. Es iſt demnach für Alle ausgemachte und anerkannte Wahrheit, daß das Menſchengeſchlecht gefallen, und ſich wenigſtens bis jetzt noch nicht gehoben.

Nun iſt aber, auf der andern Seite, in der ganzen Ehriſtenheit darüber auch nur eine Stimme, daß die Vernunft beſtändig mehr und mehr entwickelt worden, die Wiſſenſchaften immer größere Fortſchritte gemacht haben, und daß die Cultur, im Ganzen zumal, in unſern Tagen aufs Höchſte geſtiegen. Die Aufklärung hat gerade da, wo am häufigſten und allgemeinſten über Verſunkenheit geklagt wird, ihre Mittagshöhe erreicht. So ausgemacht nun das Sinken des Zwecks (der beinahe allgemein aufgegeben wird) — und das Steigen der Mittel (die jedermann bis über die Wolken erhebt) allen unparteiiſchen Richtern iſt, ſo ausgemacht ſcheint mir dabei ein drittes: daß nämlich, um nur das wenigſte zu ſagen, die Mittel nicht hinreichen. Weder bloße Vernunftentwicklung, bloße Verſtandesaufklärung, bloße wiſſenſchaftliche und künſtliche Bildung, jedes für ſich, noch alle zuſammengenommen, müſſen die gefallene Menſchheit nicht heben, dem Verderbniß nicht ſteuern können; denn wäre das, müßte dies ja längſt geſchehen ſeyn, zum wenigſten würde man nicht ein ganz umgekehrtes Verhältniß Jahrhundert nach Jahrhundert, Jahr nach Jahr, und jetzt möchte ich beinahe ſagen, Tag nach Tag bemerken.

Arm, immer höher mit dem Kopfe über die Milchſtraße am Himmel ragende, immer tiefer mit dem Herzen unter die Rothgaſſe der Erde einſinkende Menſchheit! Seit dem erſten Geſetzgeber in der Wüſte des alten Welttheils *) bis zum letzten Geſetzgeber in der Wüſte des neuen Welttheils **) iſt dir vor allen jenen Mitteln, mit allen jenen Mitteln, und nach allen jenen Mitteln, dich zu heben, und deinem Elend zu ſteuern ein Hauptmittel

*) Moſes.
**) William Penn.

zugesagt, gegeben und anempfohlen worden — warum ist es das einzige, wogegen du dich von jeher gesträubt, und das du jetzt von dir wegwirfst! Etwa weil es ein göttliches ist? Aber was ist göttlicher als die Vernunft im höchsten Sinne — und diese lässest du doch in deiner Sprache walten und sich entwickeln? Was ist göttlicher als die Kunst in deinem Sinne — und diese lobst du doch? Oder weil es ein höchstmenschliches ist? Was ist menschlicher als Wissenschaft — verräth nicht eine einzige geometrische Figur im Sande die Menschheit? Nein! nur darum, weil dies Mittel zugleich göttlich und menschlich ist — darum hassest und verachtest du's — zu kalt und herzlos in dem hohen Schwindel deines reinen Wissens, um es lieben zu können — zu blind und kopflos in dem tiefen Pfuhl deines sinnlichen Strebens, um es zu würdigen. Versunkene! das Göttliche verlorst du, das Menschliche mißbrauchtest du, das Gottmenschliche verwirfst du — was soll dich retten?

Gesetz der Abhängigkeit.

Das entdeckte Gesetz, dessen Annahme die Astronomie auf einmal aus einer unsicheren, täuschenden, principlosen Kundschaft in eine wahre Wissenschaft verwandelte, war das Gravitationsgesetz — oder das Centralgesetz der Schwere.

Das Geſetz aller Geſetze, das ſich uns geoffenbart hat, und deſſen Annahme unſre (eigene wenigſtens) bisher unſichere, täuſchende, zwar nicht principloſe, aber aus allerlei Principien (die am Ende, wenn ſie mehrere und mancherlei ſind, nur ſo genannt werden können) hergeleitete, philoſophiſche Stück Kunde in eine wahre Gesammt-Erkenntniß, in eine philoſophiſche wahre Wiſſenſchaft verwandelt hat, iſt das Andachts-Geſetz — oder das Gewiſſensgeſetz der Abhängigkeit.

Wir nennen es, als über den Denkgeſetzen und den Geſetzen für das Gedachte ſtehend, in Ermangelung eines paſſenderen Worts, das Geſetz der Andacht, die ſich zum Denken verhält, wie Religion zu Moral, wie Theologie zu Naturphiloſophie und wie Vernunft zu Verſtand. Sein Erkennen, als des höchſten, deſſen der Menſch fähig iſt, ſetzt freilich Liebe, Demuth und Beſcheidenheit voraus, die leider bisher ſeltene philoſophiſche Tugenden waren. Dieſes Geſetz der Andacht oder Gewiſſens-Abhängigkeit iſt nämlich nichts mehr und nichts weniger als Gravitations-, Attractions- und Central-Geſetz des ganzen überſinnlichen Univerſums ſelber, wie jenes Geſetz das darunter ſtehende Abhängigkeitsgeſetz des ſinnlichen iſt.

Alles Sinnenfällige gravitirt (fällt) gegen das Centrum (den Mittelpunkt und Urſprungspunkt zugleich) des darin Sinnenfälligen — alle Centra gegen ein Centrum Centrorum. Die bisherige Aſtronomie hat in Allem, was beobachtet worden, Alles dafür und nichts dagegen wahrgenommen.

Alles Ueberſinnliche gravitirt (ſteigt) gegen das Centrum (das Weſen der Weſen, das Urweſen) des darin Ueberſinnlichen — alle Seelen gegen den Geiſt, alle Geiſter gegen Gott.

Beide Syſteme, der äußern wie der innern Welt, haben in der Form analogiſch miteinander Unterordnung — und zwar unter einem nicht bloß Höheren, ſondern Anderen gemein. Im ſinnenfälligen Univerſum iſt klar, daß das Centrum der größten wie der kleinſten Weltkörper nicht gleichartig iſt mit dem Ganzen oder den Theilen. Jeder Mittelpunkt eines Ausgedehnten iſt unausgedehnt — jeder Mittelpunkt eines Sichtbaren unſichtbar — jeder Mittelpunkt eines Beweglichen unbeweglich. Das Unterordnende (Anziehende) iſt anderer Art und Beſchaffenheit, als das Untergeordnete (Angezogene) und als unterordnend, eben dadurch höher.

So — nur in noch höherer Bedeutung, in der Geiſterwelt. Der Geiſt-Schöpfer iſt nicht bloß ein Höherer, ſondern ein weſentlich Anderer, als die Ihm untergeordneten Geiſter. Zwiſchen dem Höchſten unter dieſen zu Ihm hinauf iſt ein noch ſtets unendlicher, weſentlicher Abſtand. Denn der höchſte Geiſt unter Geiſtern (der nicht Geiſt über alle Geiſter iſt) iſt, als einzeln doch immer nur Seele, d. h. vermittelter Geiſt, und abhängig vom einzelnen **Einem**.

* * *

Es iſt eine hohe Luſt, mit dem Urguten, Urwahren und Urſchönen beſtändig vor Auge, ſich in dem Verhältniß, der Beſchaffenheit und dem Umfang Seines verliehenen Geiſtes, des mannigfachen, lange dunkeln und verworrenen Gedankenreichs unſrer ſprachbedingten Erkenntnißfähigkeit zu orientiren — und wenigſtens das Chaos darin nach und nach ſich in einen Kosmos verwandeln zu ſehen. Es iſt aber eine noch höhere Luſt, mittelſt des entdeckten Abhängigkeits-Geſetzes, die Aſtronomie unſrer inneren Gedanken feſt-

zugründen, und den Lauf ihrer Bahnen, die Zuſammenſtimmung ihrer Bewegungen und die Ordnung ihrer Kreiſe zu beſtimmen, als die, mittelſt der Entdeckung des Gravitationsgeſetzes die Logik der Geſtirne am äußern Himmel zu berechnen.

Das Geſetz der Liebe.

Es läßt ſich meines Bedünkens, ſo wie nichts Wahreres, ſo auch nichts Erhabeneres von der Erſcheinung Jeſu Chriſti auf Erden ſagen, als daß ſie zuerſt und allein der geſammten Menſchheit das Band der Geiſterwelt, das Geheimniß des Lebens, das Geſetz der Liebe, geoffenbart hat. Daß Gott ſey, hatte vor dieſem göttlichen Lehrer die Natur jeder entwickelten Vernunft geoffenbart; Sein Verhältniß zu endlichen Geiſtern, und dieſer zu einander, und zu Ihm, war aber Allen vor Chriſtus verborgen. Die Offenbarung dieſes allgemeinen Geſetzes, die lebendige Sittlichkeitslehre (in Vergleich mit welcher jede pythagoriſche, ſokratiſche und ſtoiſche nur lebloſe Sittenlehre war) iſt das erhabenſte und ſegensvollſte Factum der Weltgeſchichte. Alles Edlere, wodurch ſich die unendlich viel aufgeklärtere Welt in unſerer Zeit vor dem Alterthum auszeichnet, was Europa und Amerika ſo weit vor Aſia und Afrika vorgerückt — von der freieren Regierungsform bis zur richtigen Naturkunde, iſt dem Evangelium zuzuſchreiben. Nur ein Chriſt — ein geiſtveredelter Schüler des großen moraliſchen

Welterlöſers, der das allgemeine Geſetz der Liebe vom Himmel zur Erde herab brachte — war im Stande, das allgemeine Geſetz der Schwere von der Erde zum Himmel zu entwickeln — und in dieſem das Band der materiellen Welt, das Geheimniß der Bewegung zu offenbaren. In der That, die allgemeine Anziehung iſt nur eine auf das ſinnenfällige Weltall mathematiſch übertragene Anſicht von der allgemeinen Liebe, die das überſinnliche Reich Gottes dynamiſch zuſammenhält. Ein Gott iſt unſer aller Vater, und will, daß ſeine Kinder einander, auch die Kleinſten, lieben, ſagte Chriſtus — Ein Gott iſt aller Sonnen und Planeten, aller Körper, auch der kleinſten, Urbeweger, und macht, daß ſie ſich einander anziehen, ſagte Newton.

Selbſtliebe — Naturliebe — Gottesliebe.

Kern unſeres Innerſten, einzige wirkende Kraft unſerer Seele, Wurzel und Blüthe der Menſchheit in uns — ich möchte ſagen Individualitätsprincip unſeres Daſeyns iſt Liebe.

Alle Liebe iſt einend, genießend und verlangend — mithin Liebe zu Gott — Liebe zu Seiner Schöpfung, der Natur — und Liebe zu uns ſelbſt, oder, was daſſelbe heißt, zur Menſchheit. Alle Liebe des Erſchaffenen bezieht ſich (als Anbetung, Dankgefühl und Bewunderung) auf den Schöpfer — als Erkenntniß, Vertraulichkeit und ſpielender Genuß,

auf die Natur — und (als Streben, Verlangen und Sehnsucht) auf ewige Seligkeit. Da Letztere nur in Annäherung zur Anschauung Gottes, immer vermehrter Kenntniß des Universums, und steigender Zufriedenheit mit uns selbst und unseres Gleichen bestehen kann, so ist ewige Seligkeit eigentlich Zweck der Liebe — mithin da Liebe der Kern unseres Lebens ist — erster und letzter Zweck unseres Daseyns.

Einen Grad dieser Liebe hat nun jedes Lebendige — es giebt kein Thier, das nicht Selbstliebe, keinen auch nur verstandbegabten Menschen, der nicht (neben dieser) Liebe zu der Natur, und keinen, in dem die Vernunft entwickelt werden, keinen guten Menschen, der nicht Liebe zu Gott empfände.

Diese letztere Liebe ist Gnade; ist vom Schöpfer mit dem Daseyn gegeben; aber neben derselben Freiheit, die schlechterdings nicht absolute Selbstbestimmung, oder durchaus unabhängiger Wille ist (da sie mit einem ewigen, in der Liebe selbst begründeten Abhängigkeitsgefühl verbunden ist), sondern eine uns allerdings eben so sehr, als unser Leben selbst, unbegreifliche Wahlfähigkeit unter den Mitteln zu unserem am Ende gemeinschaftlichen Zweck. Diese Gesinnungs- und Handlungsfreiheit macht uns zwar nicht zu Schöpfern, sondern zu Bildnern unseres ewigen Schicksals aus der uns verliehenen Liebe. Wir können nur mit Zuversicht unser Volo aussprechen in der Bedeutung des Malo — und der wahre, freie, menschliche Wille sollte im Lateinischen eigentlich Malumtas heißen; denn dem Optimo Maximo Omnipotenti allein gehört die Voluntas. Alles was die Philosophen a priori nennen, sollte *a Deo* heißen.

Das, Freiheit und Liebe, Richtung gleichsam und Bewegung in unserem Leben, verbindende Triebe ist

das Gewiſſen — unſere einzige menſchliche Vernunft — die in unſerem Innerſten concentrirte Wahrheit. Die Vernunft ſelber iſt in keinem Sinne die unſrige zu nennen, denn ſie hat nichts ſelbſtiges, nichts individuelles, nichts weltliches, gehört uns nicht, in unſerer Seele nicht eigenthümlich; es iſt der Geiſt in uns; und wir beſitzen es durch uns ſelbſt noch weniger als das Licht, worin und wodurch wir Alles ſehen. Es iſt das göttliche Licht ſelber, worin und wodurch wir Alles erkennen; das uns erleuchtende Gottbewußtſeyn, wovon das geſammte Weltall durchdrungen iſt. Der einzige uns durch Gnade geſchenkte Strahl davon iſt nicht in unſerem Kopf, nicht in unſeren Sinnen, nicht in unſerm Verſtand, ſondern in unſerm Herzen, und heißt Gewiſſen und Furcht vor Gott, vor und nach und oft mitten in der freien Wahl unſerer Liebe. Gewiſſenhaftigkeit und Gottesfurcht ſind gleiches bedeutende Ausdrücke. Es iſt nicht die unmittelbare Stimme Gottes in uns, ſie wäre ſonſt vollkommen ſicher, nie überhäubt, nie überhört, geſchweige bekämpft und beſiegt zu werden; ſondern die Stimme ſeines Sohnes, des Heilandes, die treu gehört und befolgt, unſerer Freiheit und Liebe den heiligen Geiſt ſendet, d. h. mehr und mehr unſere Seele fähig macht das göttliche Licht der allgegenwärtigen Vernunft in ſich aufzunehmen. Gottes Vorſehung hat ſich nämlich am hellſten in Chriſtus geoffenbart — und das Gewiſſen iſt die individualiſirte Vorſehung, das Chriſtliche im Menſchen. Auch giebt das Gewiſſen allein uns Zeugniß von der göttlichen Gerechtigkeit, der göttlichen Liebe, und der ewigen Seligkeit, wenn es rein iſt — in Gottesfurcht, Gottvertrauen und Gottſeligkeit. Heil uns, wenn die Furcht darin immer ab, und das Vertrauen immer zunimmt, dann iſt die Letztere in mehr als Momenten zu hoffen!

Die Freiheit der Seele in der Anwendung des Lebens und der Liebe hat dreierlei Wahl: Das eigene Selbst, die Welt, oder Gott vorzugsweise beim Streben nach ewiger Seligkeit vor Augen zu haben — Sich sich selber, der Schöpfung, oder dem Schöpfer zu unterwerfen — in höchstmöglicher, aber nur denkbarer Potenz, die Wahl zwischen Egoismus, Kosmopolitik und Theosebie; eine Sinneswahl, Verstandeswahl, oder Vernunftwahl zwischen Hölle, Erde und Himmel. Im Ersteren ist thierische Wollust — im Zweiten zwar menschlicher, aber bloß irdischer und zeitlicher Genuß — im Letzten allein, die ursprünglich bei jeder Wahl gesuchte, ewige Seligkeit. Da die Anlage zu allen Dreien aber in uns ursprünglich, unserer Seele anerschaffen, von Gott geschenkt ist, und unsere einzelne Natur in ihrer Dreifachheit eigentlich ausmacht, dürfen wir keine ausschließend ausbilden, uns weder in uns selbst, noch in die Welt, noch in Gott verlieren — mit andern Worten: die Seele darf so wenig gänzlich sich selbst und die Welt über Gott, als Gott und Sich über der Welt, oder Gott und die Welt über dem am Ende in dieser Vergleichung unbedeutendsten Selbst vergessen. Sie soll alle Drei lieben, nur so, daß die Liebe zum Selbst der Liebe zur Welt, und Beide der Liebe zu Gott untergeordnet werden. Dieses Sollen offenbart einem Jeden Gott, als Seinen Willen, durch das Gewissen, und den Völkern durch das Evangelium. Nur die ausschließende Selbstliebe, zumal wenn sie sogar alles liebende darin durch Selbstbewundern aufhebt, und, als Selbstsucht, in Stolz sich verwandelt, stürzt in die Hölle — die ausschließende Welt Liebe, mit bloßem Walten des Verstandes, auch in angehäufter Gelehrsamkeit, in vollendeter Kunst, in der glänzendsten politischen Pragmatik, bannt auf die

Erde; aber die ausſchließende Gottesliebe, die mit Selbſtreinigung und Weltvernachläßigung verbundene Andacht, die myſtiſche heilige Schwärmerei, das bloße Anſchauen des Lichtes der Vernunft — wenn eine ſolche indiſche Religioſität auch weder in die Hölle ſtürzt, noch auf die Erde bannt, verleiht auch gewiß keinen Flug in den Himmel hinein; denn ſie rupft ſich, durch die vollkommene Selbſt- und Weltvernachläßigung, die Menſchenflügel zum Himmel aus — und mißbraucht zwar nicht ihre Freiheit zur Empörung gegen Gott, ſondern zur Vernichtung ihrer Selbſt, und zur Zerſtörung Seiner Welt. Eine ſolche Liebe wird für keine der vielen beſondern Wohnungen im Hauſe des himmliſchen Vaters paſſen, und von allen ausgeſchloſſen bleiben — zwar nirgends gereinigt; aber auch nirgends getröſtet. Sie wird das Selbſtbewußtſeyn, und damit alle Wolluſt, das Weltbewußtſeyn, und damit alle Wonne verlieren; und ohne die zweite wenigſtens, wird ſie in der ewigen Seligkeit des bloßen Gottbewußtſeyns ſchwimmen oder ſchweben, ohne die Andern, als Ihm gehörende, zu empfinden oder zu erkennen.

Dreifach ſoll unſre Liebe ſeyn: kindliche Liebe zu Gott, brüderliche Liebe zu den Menſchen, und väterliche Liebe zu uns ſelber. Gehorchend, anbetend und fröhlich muß die erſte — duldſam und ſchonend die zweite — und wachſam und züchtigend die dritte ſeyn. Hinaufſchauend die erſte — umſchauend die zweite — herabſchauend die letzte — werde ja nie vergeſſen, daß wir in Gott das Vollkommene — in unſerm Mitmenſchen das Unvollkommene, — in uns ſelbſt das Nichtige lieben!

Die Liebe zu uns ſelbſt haben wir mit den niedrigſten, die Liebe zu den Menſchen mit den edelſten Thieren gemein; die Liebe zu Gott iſt die einzige reine menſchliche

Liebe. Ohne dieſe ſind wir mit allen ſonſtigen Vorzügen verächtlicher und ſchlechter gewiß, als viele Thiere. Denn wer kann ſich rühmen, auch ſeinen beſten Freund treuer zu lieben, als deſſen Hund ihn liebt?

„Si ab uno Deo inspirati omnes et animati sumus, quid aliud quam fratres sumus — Itaque in aliis hominibus nos ipsos cogitare debemus," ſagt Lactantius, und fügt die wahre Bemerkung hinzu. „Ad hanc partem Philosophorum (ethnicorum) nulla præcepta sunt." Ich glaube aber, darum, warum in Rom kein Geſetz gegen Vatermord war. Sey es mit den Vorſchriften beſchaffen wie es wolle; Menſchenliebe, und zumal die ſtärkſte, Freundſchaft, war vielleicht in Griechenland und Rom weniger ſelten, als jetzt im Chriſtenthum; aber was, ſowohl in der Praxis wie in der Theorie, gefehlt zu haben ſcheint, war Liebe zu Gott. Dieſe iſt eigentlich nur durch Chriſtus in der Menſchheit entblüht. Furcht vor Gott fand überall und von jeher Statt, ſeit dem Falle — d. h. ſeit dem Urſprung des Menſchengeſchlechts *), aber Liebe zu Gott, die gewiß mit dem Urkeim der Menſchheit jedem Kinde angeboren iſt, gieng durch verkehrte Erziehung mit der Unſchuld in allen Erwachſenen bis auf Tes Ankunft verloren, in dem die liebende Unſchuld ſich ohne Schuld zur höchſten Weisheit entwickelte

Ich behaupte es feſt, durch Erfahrung, wie durch Vernunft und Schrift belehrt: Die erſte kindliche Liebe

*) Entſtehung des Menſchen und Sündenfall iſt einer und derſelbe Begriff — und zwar nicht bloß auf dieſer Erde, ſondern auf jedem Planeten — überall wo endliche Vernunftweſen entſtehen. — Wenn Sonne und Cometen Himmel ſind, kann es dort umgekehrt ſeyn; allein ihre Bewohner ſind dann ſolche, die von unten hinaufgeſtiegen.

iſt Liebe zu Gott. An der Mutter Bruſt lächelt Ihm, (nicht der Mutter, die er noch nicht kennt, nicht dem Vater, den er noch weniger kennt) dem Vater des Lebens und des Bewußtſeyns der geborne Engel, das ſäugende Kind. Denn Liebe iſt mit dem erſten Moment des erwachten geſunden ſchmerzloſen Daſeyns da — mit dem erſten Lächeln. Und dieſe Liebe, dieſe Luſt, dieſe Wonne bezieht ſich auf nichts das erſt durch Erfahrung, durch Zeichen, erkannter Gegenſtand werden kann — bezieht ſich auf keine Perſon, auf keine Sache, auf keine Figur, ſondern unmittelbar auf ihre eigene Quelle. Denn dem unmündigen Kinde ſind nur zweierlei da: himmliſche Klarheit — und irdiſche Trübe des neuen Lebens. In der letztern unterſcheidet es noch nichts; alles darin verwundet oder beruhigt die zarte Hülle. Nur einen Strahl himmliſcher Helle ſehen wir in dem erſten Lächeln deſſelben — dem erſten Gebet gleichſam der ſich vielleicht noch im Himmel glaubenden Seele. Ich frage getroſt jede Mutter: ob nicht etwas überirdiſches, wahrhaft ſeliges, und Anbetung Gottes einflößendes in dem erſten Lächeln eines geſunden Kindes — hauptſächlich im Schlafe — und dann auch oft ſogar wenn es ſonſt krank iſt — ſich offenbart? Es iſt die Beobachtung dieſes Ausdrucks neugeborner Menſchheit Urſprung aller Vorſtellungen von Engeln. Wer das Glück hat, ſich lang zurück in ſein kindliches Daſeyn bis zum erſten Rieſeln des bewußten Gefühlſtroms im durchaus unkundigen Leben zu erinnern, weiß was dieſer Ausdruck ausdrückt. Wahrlich! nichts als Liebe — denn nur Liebe lächelt.

Alle Liebe iſt aber dreifach (wie alles was in der Zeit ſpielen kann) und beſteht in dem Zuſammenfließen dreier Gefühle in drei ihre Gegenwart beſtimmenden Momenten. Dieſe drei Gefühle ſind Dankbarkeit, Wonne und Sehnſucht, der Liebe Anfang, Mitte

und Ende — oder vor, während und nach. Wem aber ſollte die neugeborne Seele danken im Vorblick — was wonnig empfinden im Blick — nach wem ſich ſehnen im Rückblick des unſchuldigen Lächelns — als Ihm und Ihn und nach Ihm, aus deſſen Vaterhand ſie an einen Mutterbuſen, aus Liebe in Liebe zur Liebe geſprungen?

Dieſe Liebe, dieſer Dank, Wonne und Sehnſucht der allererſten Unſchuld iſt der Keim des Gottbewußtſeyns im neugebornen König der Thiere — früher als das Weltbewußtſeyn, das nur als hineinſchauend in deſſen Licht möglich wird — geſchweige als das viel ſpätere Selbſtbewußtſeyn, das nur mit dem erſten freien Ich Sprechen anfängt, wenn die kindliche Unſchuld aufhört.

Liebe zu Gott und allgemeine Menſchenliebe verbunden, iſt das Grundgeſetz der Sittenlehre Jeſu Chriſti. Durch die innige Verknüpfung beider in einem Streben nach Vollkommenheit, iſt ſie charakteriſtiſch einzig — und unendlich über jede andere Religion und Moral erhaben.

Alle ohne Ausnahme — Philoſophen- und Prieſterlehren — waren einſeitig und ausſchließend — abſtrakt und national — die Menge oder andere Völker vernachläßigend — zu gelehrt, und dadurch dem Volk entfliehend, oder zu ſinnlich, mithin Fremde befeindend. Die Philoſopheme waren entweder zu einſiedleriſch, oder die Religionen zu volksmäßig — jene in der bloßen Speculation gegründet, und auf den bloßen Kopf berechnet, dieſe mit der bloßen Phantaſie beſchäftigt und die Leidenſchaft erregend.

* * *

Der Zweck Jesu war der größte und herrlichste — der einzige göttliche, der je in dem Kopf und Herzen eines Gesetzgebers entstanden und Plan geworden. Denn es war kein anderer, als das ganze menschliche Geschlecht zugleich durch die wichtigste und einzig wesentliche Wahrheit köpflich aufzuklären, und zu der besten, einzig wesentlichen Gesinnung herzlich aufzuwärmen — die ganze Menschheit durch Licht und Liebe neu zu bilden — eben dadurch auch Alle zu einer großen Gesellschaft liebender Brüder zu erziehen.

Einzelne Gedanken.

Die Materie ist allezeit — immer — darum aber noch nicht ewig, weil ewig nur ist, was ewig durch sich ist. Gott allein ist in wahrer Bedeutung des Worts ewig: ohne Anfang und Ende — ohne Wechsel, Wandel und Veränderung.

Die Welt ist allezeit — immer — darum aber doch nicht ewig; denn alles wechselt, wandelt und wird verändert in ihr, sie ist ein unaufhörliches Anfangen und Enden, Entstehen und Vergehen, voll Umwandlungen und Verwandlungen.

In beiden ist aber, inwiefern sie nicht nur Erscheinungen, inwiefern etwas Unwandelbares, Unveränderliches und Beharrliches in ihrer Wandelbarkeit, Veränderlich-

keit und Wechſel iſt — inwiefern ſie das Gepräge der ewigen Ordnung tragen, etwas Ewiges, das ſich, in ihren uns verborgenen Elementarkräften, als abſolute phyſiſche Nothwendigkeit zeigt. Natur-Nothwendigkeit ſetzt etwas Ewiges in der Materie und ihren ſinnenfälligen Ordnungen voraus. Etwas ganz Anderes iſt aber ewig an ſich und durch ſich, als nur unaufhörlich und immer da unter und durch einen Anderen und Höheren.

* * *

Völliges Bewußtſeyn — reines — überſinnliches — iſt Gottgefühl. Das völlige, geſammte, reine Bewußtſeyn des Ueberſinnlichen als Eines, und zwar als eines mich einſchließenden Unendlichen, iſt Gefühl des Seyns — mehr als Gefühl des Jetztſeyns oder Daſeyns, oder Verhältnißſeyns des Lebens — es iſt gleichſam ein concentrirtes Gefühl, ein Innewerden des Urſeyns, Allſeyns und An ſich Seyns, d. h. der Gottheit.

Es iſt möglich, daß dies Wahrheitsgefühl im Menſchen nicht nur das Sinngefühl, ſondern das Selbſtgefühl gänzlich verſchlingen könne. In ſolchen Momenten ergießt die Seele ſich in Gott, und der Geiſt des Menſchen denkt, — aber ſprachlos — und dieſes ſprach- und alſo begriffloſe Denken iſt Intuition, Anſchauung. Es iſt eigentlich dieſes höchſter geiſtiger Genuß, — momentane Seligkeit — kann aber nicht von langer Dauer ſeyn — würde auch, wenn es dauerte, nur augenblicklich bewußt ſeyn — weil die Perſönlichkeit — mithin die Unterſcheidung der Zeit darin vom Raume, und der Gemüthsbewegung oder des Denkens von Beiden, darin verſchwindet.

Wenn der Menſch nicht ſich ſelbſt (als Selbſt) und nicht das ihn Umgebende (als bloßes Nicht-Sich) fühlt,

ſo fühlt er gewiß Gott, wenn auch dunkel nur; denn er fühlt dann nur unbeſtimmtes Seyn, d. h. weder Seyn an ihm, noch Seyn an Anderem, ſondern Seyn an ſich, Seyn am Urſeyn.

Zu Gottes Eigenſchaften gehören Sensu eminentissimo: Ur-Perſönlichkeit und Ur-Freiheit. Beide Eigenſchaften, als Seine (als unbedingte, vollkommene) ſind gleichbedeutend mit Einzigkeit und Heiligkeit — oder was dasſelbe iſt: vollkommene Selbſtſtändigkeit und vollkommener Wille. Jede einzelne Perſönlichkeit, Freiheit, Selbſtſtändigkeit und Willenskraft, jede einzelne Einheit und jeder einzelne Charakter iſt beſchränkt, unvollkommen, bedingt, abhängig — und ſie verhalten ſich ſämmtlich zu Seiner Herrlichkeit, wie Thautropfen und Geſtirne zum Weltall. Sie ſind nicht nur mit oder neben, oder auch bloß unter Seiner Ur-Kraft, ſondern durch dieſelbe.

* * *

Die der Natur zugeſchriebenen Lebenskräfte ſind nichts als die Aeußerungen des verborgenen göttlichen Geiſtes, die ſtückweiſe wahrgenommene Allwirkſamkeit des Schöpfers, — Seine phyſiſche Offenbarung im reinen Sinne.

* * *

Die Ideen der reinen menſchlichen Vernunft ſind die ebenfalls ſtückweiſe wahrgenommene Allweisheit des göttlichen Geiſtes, — Deſſen intellectuelle Offenbarung im reinen Verſtande.

* * *

Das der praktiſchen menſchlichen Vernunft zugeſchriebene moraliſche Gebot: das Gewiſſen in uns, iſt die

ſtückweiſe und gradweiſe wahrgenommene Heiligkeit des göttlichen Willens, — Deſſen ſittliche Offenbarung im reinen Herzen.

Geiſt des Chriſtenthums iſt: Das Recht des Schwächeren über das Recht des Stärkeren triumphiren zu laſſen.

* * *

Vor Chriſtus herrſchte, und außer dem Chriſtenthum herrſcht noch immer das alte Naturrecht des Stärkeren. Nach Ihm bekämpft daſſelbe in ſeinem neuen, noch immer ſehr kleinen Reiche hienieden das Recht des Schwächeren. Man kann nach 1800 Jahren aus dem Verhältniß zwiſchen der Macht und der Kraft des Alten und Neuen ſchließen, wie ferne der jüngſte Tag noch in der Zukunft liegen muß.

* * *

Das Recht des Stärkeren iſt das Recht des Stolzes; das des Schwächern iſt das der Demuth.

Erſt wenn die Menſchen Alles werden dulden können, werden ſie Alles wagen dürfen. Spannt nur immer den Bogen der Menſchheit ſtärker und ſtärker, Ihr Stärkſten! Ihr hofft, daß er am Ende brechen, und daß euer Seil halten werde. Aber Ihr irrt. Der Bogen iſt menſchliche Natur, das Seil nur menſchliche Kunſt. Nimm dich in Acht, Fürſt der Hölle, wenn das Letztere reißt!

* * *

In der Natur iſt Alles und jedes abhängig, das Eine von dem Anderen, das Künftige von dem Gegenwärtigen, das Jetzige von dem Vorigen, in's Un-

endliche. Aber, wo Alles abhängig iſt, giebt es einen Herrn, — ſo gewiß, als wo Alles Wirkung iſt, eine Urſache. Da dieſe nirgends zu finden iſt, muß das Geſammte aller Wirkungen eine Schöpfung ſeyn. Aber wo Alles Schöpfung iſt, giebt es einen Schöpfer.

* * *

Gäbe es auf der Erde und in ihrer Geſchichte auch nur einen einzigen liebenden, uneigennützigen, frommen Menſchen, reichte dies einzige Phänomen zu einer vollkommen die Vernunft befriedigenden Theodicee hin. Giebt es nun aber ſogar einen ſolchen einzigen durchaus vollkommenen, der das Ideal der Menſchheit erſchöpft, ſo reicht dieſer Gottmenſch allein zu einer das Herz ebenfalls vollkommen befriedigenden Anthropodicee hin. „*Paucis* vivit humanum genus", ſagt der ſtolze Heide. „*Uno* vivit humanum genus", ſpricht der demüthige Chriſt.

Die Menſchheit auf Erden iſt heilig, weil in ihr ein Jeſus hat entblühen können.

* * *

Wie die Sonne und die ganze Hälfte der Unendlichkeit des unermeßlichen Himmels ſich in dem kleinen Thautropfen am zitternden Halme ſpiegelt — ſo ſpiegelt ſich der Gottmenſch und die ganze Hälfte des überſinnlichen Univerſums in der Andacht der zitternden menſchlichen Seele. Nur vergeſſe das Denken über dieſer Andacht nie, daß es eine ihr zu aller Zeit verborgene Hälfte giebt — die nicht gedacht, nur geahndet und geglaubt werden kann — die untere und zukünftige nämlich!

Meine Philoſophie des Evangeliums iſt ſo weit entfernt, eine neue Anſicht und Lehre zu enthalten, daß ſie umgekehrt gerade die allerälteſte der Menſchheit iſt. Sie iſt zwar nicht ſo alt wie die Vernunft, die vor der Erde und ihren Bewohnern da war; aber ſo alt wie die Andacht und das gewiſſenhafte Denken.

Chriſtus iſt die Mittagsſonne der Geſchichte der Menſchheit. Sein Licht hat nicht bloß über 18 Jahrhunderte durch bis zu uns herab — ſondern auch über 18 Jahrhunderte bis zu den Urvätern hinauf geſtrahlt. Wir glauben, was ſie anbeteten.

* * *

Das kenne dich Selbſt iſt entweder das unſinnigſte von allen Orakeln, oder es will ſo viel ſagen, als: Kenne deine Mängel! Denn es würde ſonſt nur ſagen: Kenne dich, wie du dich ſchon kennſt! oder kenne deine Vorzüge. Erſteres hieße nichts geſagt; Letzteres etwas durchaus thörichtes. Nicht daran zu denken, daß es etwas dem Menſchen gebieten würde, wozu er ſchon mehr als hinlänglich geneigt iſt. Wenn es aber ſo viel ſagen will, als: „Kenne deine Mängel!“ ſchließt es nothwendig ein: Kenne ſo viel möglich alles Andere! Denn, ohne was um uns iſt und über uns iſt, zu kennen, iſt es unmöglich, auch nur den erſten Schritt zur Selbſtkenntniß mit Zuverläßigkeit anders als im Blinden zu machen. Nicht bloß das äußere, auch das innere Auge kann ſeine Balken nur im Spiegel und im Lichte ſehen. Kein Auge iſt zum Inwärtsgucken, alle nur zum Auswärtsſchauen gegeben. Die bloße Selbſtphiloſophie ſtarrt in leeres Nichts hinein. Denn inner-

lich hinter dem körperlichen Auge iſt doch Etwas, wenn auch unſichtbar — innerlich hinter Sinn, Verſtand und Vernunft Nichts. Der nicht einmal mathematiſche, nur grammatiſche Punkt des Ichs dürfte am Ende in der Vorhaut des Sinns ſogar allein ſtecken. Und auch dies nur von Zeit zu Zeit, gleich einer periodiſchen Fiſtel. Das kleine Dingchen kitzelt aber; und wenige haſſen das gekitzelt werden. Was kitzeln iſt den Liebhabern das Höchſte, Wichtigſte und Größte — und wäre es auch ein Infuſionsthierchen der Krätze.

Nur das Geſetz darf ſtrenge, der Richter aber ſoll milde ſeyn. Der allbarmherzige Gott hat ein um ſo ſtrengeres Geſetz ſeiner Welt gegeben, damit die Menſchen in dem Urtheil über die Befolgung deſſelben bei Anderen etwas nachſichtig und milde ſeyn dürfen.

Denke, handle, genieße deinem Gewiſſens-Ideale gemäß, — oder, was daſſelbe heißt: Strebe je mehr und mehr, in Uebereinſtimmung mit Gottes dir geoffenbartem Willen gehorſam, frei und Andere beglückend zu leben!

So kühn nun der unmittelbar aus dieſem in ſeiner Vollſtändigkeit begriffenen oberſten Grundſatz zu ziehende Folgeſatz klingen mag: „Ahme deinem Schöpfer nach! Erſchaffe durch dein Leben Etwas, zwar nicht aus Nichts (wie Er die Welt und dich), ſondern aus dem dir von Ihm Gegebenen — ein Etwas, das nach dir bleibe, und wäre es nur ein beſſeres Dich!" — ſo kann ich doch nicht umhin, denſelben als ächt ethiſch aufzuſtellen.

Alle Sittlichkeit ſetzt freie Thätigkeit voraus, und es fehlt keinem freien Vernunftweſen an Genie der Tugend. Dieſe iſt aber keine Wiſſenſchaft, ſondern vielmehr eine Kunſt, und zwar die erhabenſte von allen Künſten, obgleich die einzige, wozu Alle berufen ſind. Sie iſt aber nicht mit der Malerei, nicht mit der Plaſtik, eher mit der Muſik, völlig mit der Dichtkunſt zu vergleichen, und zwar mit der epiſchen. Der Stoff iſt der Dichter ſelber, nur mit dem Unterſchied, daß er einen einzigen Leſer vor Augen haben ſoll: Gott nämlich, der ſein Epos — das was er aus ſich, mit dem ihm dazu verliehenen ſchöpferiſchen Genie gemacht hat — richten wird.

In wie vielen Geſängen — wie kurz oder wie lang — in welchem Sylbenmaße — ob tragiſch, humoriſtiſch oder komiſch*) gar — dieſes Epos ſeines ſittlichen Lebens ſeyn ſoll, hängt ſo wenig vom Dichter ab, als der Schauplatz der Begebenheiten in demſelben. Für das Alles wird Gott ſorgen, oder hat Er ſchon geſorgt. Aber die gottgefällige Wahrheit, Güte und Schönheit deſſelben hängt gänzlich von dem Dichtenden ſelber ab — weil, wenn er nur ſein Ideal beſtändig vor Augen hat, die Begeiſterung von Oben gewiß nicht fehlen wird.

*) Ich kann mir ſchöne Seelen denken, die aus ihrem Leben nach dem Muſterbilde des ihnen vorſchwebenden heiligen Ideals, in allem gottſeligen Ernſt ein ſo drolliges Gedicht gemacht haben, (oder eine ſo drollige Rolle in der Welt geſpielt), daß der Allwiſſende, der allein das Gedicht lieſt, menſchenmöglich dabei lächeln und daran Gefallen haben könnte **).

**) Obiges iſt in der Zeit niedergeſchrieben, als der Verfaſſer ſein humoriſtiſches Epos: „Adam und Eva, oder die Geſchichte des Sündenfalls“ vollendete

Anm. des Herausgebers.

Ueber die Unſterblichkeit.

So war's! So iſt's! Das Woher iſt mir gewiß; das Wie iſt mir klar; das Warum iſt mir deutlicher als Alles. — Er iſt: die Wahrheit iſt von Ihm, durch Ihn, und ſo wie es durch Ihn iſt, ſoll es ſeyn — darum eben! Auch mir iſt die ewige Wahrheit geoffenbart: ich weiß das Wie derſelben, in ihrer dreifachen durch Ihn von Ewigkeit zu Ewigkeit beſtimmten, begründeten Untereinerordnung. So war's! ſo iſt's! auch an mir, auch für mich, auch zu mir — darf ich hinzuſetzen: auch je, in irgend einem Momente nur durch mich? — Aber wie wird's ſeyn? Dies iſt in Anſehung meiner eine ganz andere Frage.

Nicht in Anſehung Seiner und Seiner ewigen Schöpfung — nicht in Anſehung des Einzigen, der Einheit und der Allgemeinheit — („ich weiß es, ſie ſind ewig, denn ſie ſind") aber in Rückſicht meiner. Mein wahres Wiſſen erſtreckt ſich auf **Gott**, meine Freiheit und die Welt; aber ſowohl in der zweiten als in der letzten giebt es Lücken, Träume und Schatten, und ich wenigſtens bin ein ſolcher in meiner Ichheit, in meinem individuellen Bewußtſeyn, in meiner bedingten Freiheit und in meiner endlichen Kraft — wenn auch nicht völlig ein *ens rationis*. Von meiner Unſterblichkeit weiß ich alſo nichts philoſophiſch begründetes, wiſſenſchaftlich zuverläßiges. Hier zweifelt der ſeit lange nicht mehr zweifelnde mitten im Schooße der drei-

einigen Wahrheit. Die Metaphyſik giebt hier noch weniger Auskunft als die Phyſik; denn die mitten innen tappende Pſychologie, an der es eigentlich wäre, hier auszuhelfen, widerſpricht der Einen und der Andern, wenn ſie zum Tröſten Miene machen.

Ich wenigſtens (ich weiß freilich nicht, wie es andere Ichs haben) fühle tief in vielen Momenten, daß ich, als Seele, als bewußtes Individuum, nicht unſterblich bin — als meines Selbſtes mir bewußt, nicht nothwendig unvergänglich, unvernichtbar. Denn gerade mein Selbſtbewußtſeyn iſt nicht ununterbrochen und unaufhörlich mein, ſondern geht mir auf Momente der Bewußtloſigkeit und der Vergeſſenheit meiner ſelbſt über Anderem verloren, und wenn ich es auch als dasſelbe nachher wiederfinde in der Erinnerung, ſo bin ich dagegen niemals gewiß, daß ich es nach jeder Unterbrechung wiederfinden werde, am allerwenigſten, daß ich es unaufhörlich in alle Ewigkeit wiederfinden werde. Und Alles, was ich außer mir im Reiche des Seyns und der Wahrheit erkenne, Alles, was ich ſinnlich, verſtändig und vernünftig wahrnehme, und in dem Grade, worin ich es klarer, deutlicher und heller ſehe, weit entfernt, mich über den Punkt meiner eigenen Selbſtſtändigkeit zu beruhigen, überzeugt mich mehr und mehr, und ſtärker und ſtärker von meiner ichlichen Nichtigkeit.

Nicht, was die Empiriker bis jetzt, mit Waffen, die, ihrer Stumpfheit wegen, zu Boden fielen, bevor ſie die Seele trafen, gegen die Unſterblichkeit eingewendet haben; auch nicht, was die Rationaliſten mit Waffen, die, ihrer zu großen Feinheit wegen, ſchon in der Luft ſich bogen, bevor ſie die Pforte ritzten, dagegen behaupteten; nein, gerade Alles, was die beſonnenſten Denker, von Sokrates bis Hemſterhuis, von Plato bis Leibniz, dafür angeführt und geſammelt haben — da ich darin mehr

den guten Willen und die Kunſt der Streiter bewundern, als die Kraft und Schärfe ihrer Waffen und die Nothwendigkeit ihres Siegs erkennen mußte — hauptſächlich aber, was ich durch eigenes Denken zuletzt, nach langem Lernen von meinen großen Meiſtern, mir ſelbſt wenigſtens noch verſtändlicher und einleuchtender dafür geſammelt, hat mein wiſſenſchaftliches Zweifeln vollendet, und mir alle Zuverſicht (die ſich nur etwas aufrecht hielt, ſo lange ſie angegriffen wurde) geraubt.

Denn ich nehme als wahres *Wiſſen*, oder als von mir wiſſenſchaftlich erkannte Wahrheit nichts an, als wofür Alles, was in mir ſprechen kann, ſpricht. Es braucht, damit ich Etwas als wiſſenſchaftlich wahr ſetze, daß es in Uebereinſtimmung mit dem mir durch Vernunft, Verſtand und Sinn dreifach geoffenbarten ſtehe — oder daß ich es in Uebereinſtimmung mit Allem, was ich von Gott, dem Univerſum und mir ſelber weiß, bringen könne. Die Uebereinſtimmung mit mir ſelber allein iſt gar keine, nur eine bloße Stimmung — die mit der übrigen Welt höchſtens eine Zuſammenſtimmung — die mit *Gott allein* würde Einſtimmung ſeyn. Iſt dieſe aber für ein endliches Einzelweſen möglich? — Ich muß auch von dem, was ich für wiſſenſchaftlich wahr halten ſoll, zugleich eine *Vorſtellung*, einen *Begriff* und eine *Idee* haben können, die noch dazu im harmoniſchen Zuſammenhang mit allen meinen andern Vorſtellungen, Begriffen und Ideen ſeyn, und die, was (für mich wenigſtens) am aller unentbehrlichſten zur völligen Erkenntniß iſt, in deren Mittel-, Zweck- und Endzweckmäßigkeit eingeſehen werden müßte. Dies erſt nenne ich wiſſenſchaftlich erkannte Wahrheit, was mir auf ſolche Weiſe, dreifach prismatiſch gleichſam, in neun untrennbaren Momenten eingeleuchtet; denn nur von einer ſolchen müßte ich ſagen, daß Alles, was in mir

wahr ſprechen kann, dafür ſpricht. Fehlt auch nur eins von dieſen Momenten, ſo bleibt die wiſſenſchaftliche Gewißheit aus.

* * *

Giebt es denn für mich keinen Glauben an Unſterblichkeit? Keine, wenn auch nicht wiſſenſchaftlich vermittelte, noch im Selbſtbewußtſeyn unmittelbar gegebene, doch zuverläßige Gewißheit eines den zeitlichen Tod überlebenden Seyns, auch für mich? Sollte es ſich nicht mit dem Glauben an die Unſterblichkeit ähnlich verhalten, wie mit dem Glauben an Gott — deſſen Daſeyn ich auch nicht wiſſenſchaftlich beweiſen kann, da es ſich mir vielmehr vor aller Wiſſenſchaft offenbart; ſo daß „Er iſt", die erſte Wahrheit iſt, die aller meiner Erkenntniß meiner ſelbſt und der Welt Wahrheit giebt? — Es iſt mir klar, daß ich aus Allem, was ich ſonſt weiß, die Fortdauer meines Ich's nach dem Tode des Leibes eben ſo wenig als nothwendig deduciren, begründen und beweiſen kann, als ich Gründe anzugeben weiß, warum Ich, dieſes einzelne, individuelle, bewußte, fühlende und wollende Selbſtweſen da bin. Das weiß nur Gott, der mir das Daſeyn gegeben hat. Und ſo wie Er allein das weiß, ſo weiß auch Er allein, ob Er mich in jedem Momente des Daſeyns erhalten, d. h. ſo viel als continuirlich neu erſchaffen will. Ich verdanke jeden Augenblick des Selbſtbewußtſeyns Ihm, jedes Wiedererwachen aus einem bewußtloſen Zuſtande, wie aus dem Schlaf und aus der Ohnmacht, ſo auch aus den ſo häufigen Pauſen meines ſelbſtbewußten Lebens, verdanke ich nur Ihm. So werde ich auch das Wiedererwachen — wenn es ein ſolches giebt — und wie ſollte es nicht ein ſolches geben durch die Allmacht Deſſen, der mich aus dem Nichts in's Daſeyn gerufen und

immer neu zum Bewußtſeyn erweckt hat — aus der Endpause, dem Todesſchlaf, der Grabesnacht, nur Seiner mir unbegreiflichen Gnade verdanken. Wie wird's alſo ſeyn? Meine Antwort iſt: wie Er will.

* * *

Was Gott **will** — woher kann ich nun das wiſſen? Was Gott gewollt hat, mit anderen Worten, was ſein vorzeitlicher, alle Zeit umfaſſender, die Ewigkeit erfüllender Wille, in der mir bekannten Zeit, die für mich Vergangenheit und Gegenwart iſt, aber die Zukunft noch nicht in ſich begreift, verwirklicht hat, das iſt mir offenbar, davon giebt mir Alles Zeugniß, was ich von Natur und Geſchichte weiß, und was ich an mir ſelbſt erfahre; denn es iſt ja Alles nur durch ſeinen Willen da, iſt geſchehen und geſchieht, nur weil Er will. Ich erkenne das Wahre darin eigentlich nur inſofern, als ich die Offenbarung ſeines Willens darin erkenne. Aber ſo wenig, als ich Alles, was iſt und geſchehen iſt, erkenne, erkenne ich auch noch nicht die ganze Offenbarung Seines Willens. Und noch weniger kann ich aus Allem, was ich weiß, Alles, was ſeyn und werden wird, wiſſen. In meinem Gottesbewußtſeyn weiß ich, daß Er iſt, und wer Er iſt im Verhältniß zur Welt und zu mir; in meinem Selbſtbewußtſeyn weiß ich, daß ich da bin, durch Ihn in der Welt, unbedingt abhängig von Ihm und bedingt abhängig von der Welt. Was Er aber nach Seinem mir unerforſchlichen Willen, der in Bezug auf die Welt höchſte Weisheit und in Bezug auf mich freie Gnade iſt, in alle Zukunft, in alle Ewigkeit, aus der Welt und aus mir machen will, wozu Er Alles und namentlich mich endzwecklich beſtimmt hat, und wenn ich auch gewiß bin, daß dieſes das Beſte, das Vollkommenſte iſt, wie es ſich vollenden ſoll: das weiß ich

nicht. Das muß mir durch eine Offenbarung Seines Willens geweissagt werden

Ich glaube nun diese Offenbarung des Willens Gottes sey der Menschheit und mir in Dem gegeben, der allein den ganzen Willen des Vaters gekannt hat, und der, um ihn an der Menschheit zu erfüllen, sie ihrer Bestimmung zuzuführen, auf Erden gekommen ist, in dem Sohne Gottes und Menschensohne, Jesu Christo. Daher frage ich Ihn und die Schrift, von der Er sagt, daß sie von Ihm zeuge, was seines Vaters Wille sey für die Zukunft der Welt und meine Zukunft.

* * *

Die Geschichte des Reiches Gottes fängt mit der Geschichte der Patriarchen an, und geht von Adam, Henoch, Noah, Melchisedek, durch Abraham, Moses, Samuel, David und Salome, Elias und alle Propheten, wie durch Schauer der Morgendämmerung, dem Aufgange der Sonne, Christo, zu, sich gleichsam organisch, historisch lebendig entwickelnd; — während die Novellen alles Herumliegenden, gleichsam anorganisch, sich wie fallende Blätter in Staub auflösen. Unter allen diesen Novellen war die des Griechenland verschlingenden Roms die längste. Polybius nennt sie aber das schönste Monument des Schicksals. Die Geschichte des dem Patriarchenthum und Prophetenthum entblühenden Christenthums ist dagegen in der That das schönste Monument der Vorsehung. Aber dies Monument ist nicht eine Pyramide von Denkaliensteinen, mechanisch aufgebäuft, wie das Römische Reich; sondern ein fruchttragender Weltbaum, dessen Wurzel der Strom des Lebens tränkt, und dessen Aeste sich (wie Ygdrasil's) mit Zweigen und Blättern über die Erdenwelt verbreiten, bis der Wipfel sich in's Licht des Himmels verliert.

— Der Baum wächst und wächst noch; wie hoch ſein Wipfel ſteigen wird, während die Zweige die ganze Menſchheit überſchatten — wer weiß es? Und ſeine Früchte hat er noch nicht alle — kaum einzelne Blüthen — getragen.

* * *

Das höhere Perſönliche in uns, das vernünftig denkende, an ſich Unſterbliche, iſt nicht das gegenwärtige Ich, nicht unſere vorſtellende, wollende und fühlende Seele — ſondern das Gottbewußtſeyn, der in uns wohnende Geiſt. Erſt, wenn von dieſem unſere Seele ganz durchdrungen wird, ſind wir Chriſten, ewige Menſchen, wahre Perſonen — erſt dann beſitzen wir ein Selbſt, das Etwas iſt, das etwas mehr iſt, als ein zu vernichtender, verführender, bloßer Schein. Ob und wann wir es zu dieſer Perſönlichkeit bringen, hängt, wie Alles, von Gottes Gnade ab — in wie fern wir ja nicht einmal ein Scheinſelbſt ohne Seine Gnade beſitzen würden, noch weniger kräftig bekämpfen könnten, wie es die wahre Freiheit, die Liebe Gottes fordert; denn von Ihm kommt alles Leben und alle Kraft. Ob und wann wir ſind — um auch nur ein Selbſt träumen zu können — hängt allein von Ihm ab — ob und wann wir aber ſeyn werden? — Das iſt uns dennoch in dieſem erſten Schein-Selbſtſeyn einigermaßen gegeben in etwas ſelber zu beſtimmen; und das Franklin'ſche: „God helps but them, who helps himself" wende ich hauptſächlich auf die Unſterblichkeit unſerer **Seele** an. Denn dieſe, ſo wie ſie iſt, halte ich nicht für an und für ſich unvergänglich. An und für ſich unvergänglich iſt nur der Geiſt.

Wie aber ſoll nun Ich, der ich nur ein Scheinſelbſt bin, mir ſelber helfen können? Der Geiſt, der in mir

wohnt, iſt nicht mein Selbſt, und mein Selbſt abgeſehen von dieſem Geiſte iſt, wenn auch nicht böſe, doch, zum beſten noch, nichtig. Dies ſchreckliche Räthſel weiß ich mir nicht anders als auf folgende Weiſe zu löſen.

Was in mir böſe, oder wenigſtens nichtig, im Leben iſt, iſt, wenn auch nicht unmittelbar aus Gott, wie der Geiſt, ſo doch mittelbar auf irgend eine Weiſe auch durch Ihn, weil es ſonſt gar nicht wäre, weil Alles in letzter Frage von Gott herkommt. Es iſt aber doch auch auf irgend eine Weiſe aus mir, weil es ſonſt nicht ſchlecht oder böſe in meinen eigenen Augen ſeyn könnte. Irgend etwas Eigenes, mir ſelbſt Gehöriges, das frei wählen könne, muß demnach in meinem ſonſt nichtigen Selbſt vorhanden ſeyn, begreife ich auch nicht, wie ein ſolches in mir hat entſtehen können — Etwas, das weder dem Geiſte noch dem Leibe (dem Fleiſch) gehört oder anheimfällt — weil jener heilig, dieſer nichtig iſt — und es dürfte dieſes leicht den eigentlichen Kern der Individualität meiner Seele ausmachen. Dies von mir abhängige Selbſt hat eine zwar bedingte, aber doch in ſeinem bedingten Selbſtkreis thätige Freiheit. Ich kann meine Seele entweder vom Geiſte durchdringen und läutern laſſen, oder aber vom Fleiſche einſchläfern und tödten laſſen. Geſtatte ich, mittelſt eigener Wahl, trotz allen Warnungen des Geiſtes das Letztere, ſo ſterbe ich mit dem Tode ganz, mittelſt des zeitlichen Selbſtmords meiner Seele. Geſtatte ich es aber nicht, bekämpfe ich im Gegentheil mehr und mehr das berauſchende und einſchläfernde Fleiſch, um dem Geiſte meine Seele zum würdigen Tempel zu reinigen; ſo darf ich hoffen, daß mein Schöpfer, der mich dazu aus dem Nichts hervorrief, und mich dazu würdigte, mit einem Strahl Seiner Gnade in meiner elenden Hütte zu

wohnen, meiner armen Selbſthülfe zur Rettung beikommen werde — und nicht ganz niederbrechen, was ich, ſo gerne es auch war, einzig und allein zu Deiner Ehre, oder vielmehr, um die Wonne zu haben, auch mitten in fortwährenden Drangſalen und fortdauernder Unzufriedenheit mit mir ſelbſt, Ihm ewig zu dienen und Ihn unaufhörlich zu lobpreiſen, aufzubauen ſtrebte. —

Anhang.

II.

Baggeſen an ſeinen Sohn Carl.

Kopenhagen, den 5. September 1813.
(Im Auszuge.)

Mein theuerſter Sohn!

— — — —

Ich fühle, zumal ſeit einiger Zeit, nachdem mir das lange von mir geſuchte Licht im Syſtem meines Denkens aufgegangen iſt, eine Kraft, es mit der ganzen Hölle aufzunehmen, und jedem Schickſal, das ich nicht durch Sünde mir ſelbſt bereite, Trotz zu bieten. Ich leide zwar noch immer oft, fühle nicht ſelten den Druck der Umſtände, und die Formen meiner Lage ſchwer und peinlich, aber ich bin nicht unglücklich im eigentlichſten Verſtande des Worts; denn den Wurm meines Daſeyns (jedes menſchlichen Daſeyns), meine Selbſtigkeit, habe ich, wo nicht völlig getödtet, ſo doch in dem Grade mit den Waffen des reinen Denkens und der geläuterten Liebe zerhackt, daß er wenigſtens nicht Bandwurm meines höheren Lebens werden ſoll — und dies darf ich um ſo zuverſichtlicher glauben, weil ich es nicht einmal zur Hälfte mir ſelber zuſchreibe, wenn ich im Kampfe mit meiner gefährlichſten Leidenſchaft den Sieg davon getragen. Sey alſo von nun an ruhig wegen

des Schickſals Deines Vaters, mein innigſtgeliebter Sohn. Meine Umſtände haben ſich zwar wenig gebeſſert, ſeitdem ich dir jenen traurigen Brief ſchrieb, worauf die Deinigen ſpielen, meine Innſtände hingegen beträchtlich. Beklage, wenn Du willſt, den däniſchen und deutſchen Dichter, den kieliſchen Profeſſor, den kopenhagener Juſtizrath, den Bürger und den Haushalter Baggeſen, den ich oft ſelber noch beklage und bemitleide; aber bedaure nicht Deinen Vater, deſſen Geiſt und Herz ſich zwar nicht losgemacht von jener leidenden Unterlage, aber mit hellem Bewußtſeyn und hehrem Gefühl über derſelben ſchwebt, wenigſtens häufig genug ſich darüber erhebt, um Gott mit Wonnethränen für das Daſeyn, das ihm geſchenkt ward, zu danken. Ich ſagte Dir ſchon in jenem verlorengegangenen Briefe, daß ich des mir am Lieblingsgenuß abgehende in Dir genieße, daß ich auf Deinen Füßen die Pfaden der Alpen betrete (die Lieblingswonne meines beſondern Erdenlebens); alles übrige kann mir die Philoſophie erſetzen und die Religion beſſer geben. Und dann — wie nahe iſt mir das Thor der ewigen Seligkeit — d. h. das gänzliche Verſchwinden meines Ichs: das Aufhören meines beſonderen — ausſchließenden — Selbſtbewußtſeyns!

Marly le Roi, près St. Germain en Laye,
den 20. Auguſt 1821.

Nicht ſo bald, wie ich damals glaubte, mein Sohn! Neun Jahre haben ſich langſam mir vorbeigeſchleppt, ſeitdem ich dieſen, beim Auspacken alter Papiere vorgefundenen Anfang meines Briefes geſchrieben — und wunderbar! es iſt mir jetzt, als hätte ich ihn vor acht Tagen in die Feder gebracht. So ganz derſelbe iſt der ewige Geiſt, der darin webt, ſo durchaus ähnlich die

äußere Lage, Trotz dem auch räumlichen Abſtand, — ſo beinahe gleich die Seelenſtimmung — nur munterer und heiterer.

—

Sey überhaupt niemals angſt und bange meinetwegen, wenn Du mich auch auf dem empörten Meere des Lebens ein Ball der Orkane, fern von allem Hafen weißt und wähnſt; Gott iſt überall, und wo ſonſt Niemand iſt, und Gott verläßt nicht den armen Hülfsbedürftigen, der ſich auf Ihn verläßt, wenn der arme Hülfsbedürftige ſeine ganze Nichtswürdigkeit ſonſt tief und voll Reue fühlend, ſich ſagen kann: ich habe von jeher Gott, und was mir gut war, mehr geliebt, als mich ſelber. Freilich ſieht der Allwiſſende, wie ich ſelber, und mehr als ich ſelber ſehen kann, wie ſchwach, wie träge zu allem Guten, wie eitel und leichtſinnig, wie nachläßig in den gemeinſten Pflichten, wie durch und durch ich Sünder und ſtrafbar bin; aber der Allerbarmende kennt auch meine ewige Liebe von Kindheit an zu Ihm, und zu Allem, worin ein Strahl von Ihm mir offenbar wird, — kennt meinen Haß gegen das Schlechte in mir, und meine ewige Demuth — weiß, daß ich Ihm (wenn es mir als Sein Wille kund gemacht werden konnte) zwar nicht meinen Sohn, aber mich ſelbſt ſchlachten würde — weiß, daß Er mir das Höchſte, und mein Ich mir das Niedrigſte iſt. Einen ſolchen einſinkenden, armen Petrus wird Er nie ganz verſinken laſſen; und — da Er mich durch Anlagen (Seine Gaben) und Schickſale (Seine Führung) berufen hat zur Heiligung Seines Namens auf Erden beizutragen — auch hienieden nicht!

Heil Dir, mein Sohn! daß Du meinen Herzenswunſch erfüllt haſt, und Dich dem ihnen nöthigſten Dienſt Deiner Mitmenſchen, Seiner Verkündigung, und der

Belebung religiöſer Gefühle in ihren Herzen, gewidmet hat. Heil mir, daß ich in meinem Sohne mein ewiges Weben und meinen ewigen Dank für das Daſeyn jetzt verdoppeln kann! Ewiges? Ja, mein Sohn! Dahin müſſen wir ſtreben! So müſſen wir zeitlich leben, daß wir fähig werden, ewig da zu ſein! Gott hat uns Sterblichkeit und Unſterblichkeit zur Wahl gegeben — nach meiner innigſten Ueberzeugung, es uns zum Theil überlaſſend, ob unſer Selbſtbewußtſeyn aufhören ſoll oder nicht. Dazu hat Er uns das allerdings gefährliche (Trotz aller Gefahr aber doch von jedem Nichtverächtlichen geſegnete) Geſchenk der Freiheit gegeben. Die Unſterblichkeit kann ein endliches Weſen unmöglich durch ſeine Endlichkeit beſitzen — die Unſterblichkeit muß erlebt werden, d. h. durch die Art des freien Lebens erworben werden. Wie die Fortbewegung meines Körpers hienieden von meinem zeitlichen Willen abhängt, und ohne dieſen nicht ſtattfinden würde, ſo wird die Fortbewegung meiner Seele im Kreiſe der Geiſter von meinem ewigen Willen abhängen, und ohne dieſen gewiß nicht ſtattfinden. Einen ewigen Willen können wir uns aber nur im Streit gegen unſere Leidenſchaften, — im Dienſte des guten Princips, — durch demüthige Tugend — durch Wachen und Beten, erkämpfen; denn der ewige Wille kommt nicht von ſelbſt, wie der zeitliche.

— — —

„Wie es komme", fragſt Du, „daß, da ja doch die Wahrheit Eine ſey, und das Vermögen ſie zu faſſen in den verſchiedenen Menſchengeiſtern daſſelbe, dennoch das Verſtändniß darüber nicht allgemein" — ſage lieber: ſo weit als möglich vom allgemeinen — ſey?" Meine Ueberzeugung iſt, was dieſen Punkt betrifft, daß ein allgemeines Verſtändniß über reine philoſophiſche Wahrheit noch unmöglicher auf Erden iſt, als eine allgemeine

Sprache, oder ein allgemein ewiger Frieden. Denn die Verſchiedenheit der Philoſopheme iſt nicht allein in dem verſchiedenen Sprachgebrauch gegründet, auch nicht der Perſon und Charakterverſchiedenheit der Wahrheitsforſcher allein zuzuſchreiben — obgleich beide ein Beträchtliches zu der Uneinigkeit beitragen — ſondern dieſe Uneinigkeit rührt hauptſächlich von der überaus großen Verſchiedenheit der Erkenntnißvermögen. Dieſe ſind ſich zwar in den verſchiedenen Denkern der Form und der Anlage nach gleich — inwiefern ſie alle mit Vernunft, Verſtand, Sinn und Gefühl des Wahren begabt ſind; allein dem Gehalt und dem Grade und dem gegenſeitigen Proportional-Verhältniß zu einander in demſelben Individuum nach, äuſſerſt verſchieden. Einigermaßen der Urwahrheit, die eine einzige iſt, nahe kommen, und dem Ideal des hienieden möglichen Wiſſens davon entſprechen, kann nur eine gewiſſe Harmonie der Geiſteskräfte, die das ſeltenſte alles Seltenen unter den Sterblichen iſt, weil dazu nicht bloß eine glückliche (angeborne) Uebereinſtimmung im gleichen Maße verliehener Fähigkeiten, ſondern auch eine von zufälligen Umſtänden der Erziehung und des erſten Unterrichts einerſeits, und der Freiheit des Willens andererſeits abhängige gleichmäßige und zweckmäßige Ausbildung erfordert wird. Unter allen Wahrheitsforſchern, die gelebt haben, hat vielleicht keiner die geſammte Geiſtesvermögen in höherem Grade und in ſchönerer Harmonie urſprünglich gehabt, und gefliſſentlich harmoniſcher ausgebildet, als Plato — auch iſt er mir noch immer der, der im Ganzen am mehrſten und am hellſten im Ueberſinnlichen geſehen und dargeſtellt hat; und doch ſcheint es, es habe bei ihm die übrigens ſchlechthin unentbehrliche Einbildungskraft ein wenig zu ſehr vorgewaltet, die in Verbindung mit dem lebhaften Griechenſinn, ihn etwas von dem Wahren und Guten

dem Schönen in der Offenbarung des Uebersinnlichen hat aufopfern lassen. Bei allen andern Philosophen, vollends den Systematikern, springt mir nur zu grell in die Augen, woran es fehlt, oder wo der Zwirnen zu viel ist. Bei Aristoteles, Kant, und etwas unter ihnen, Wolff, ist mir auffallend, daß kein Verhältniß zwischen ihrem Verstand, Scharfsinn, Gedächtniß und übrigen ungeheuren Vermögen, und ihrer zu gemeinen Einbildungskraft, Hochgefühl und Tiefsinn, gewesen; daß sie daher mehr logische und mathematische Polyhistoriker, mit methodischer Festigkeit, als dynamische Wahrheitsforscher und Darsteller der Weisheit gewesen sind. In Leibniz finde ich alle ihre Vermögen, nur ohne Ordnungsgeist und Methode, zugleich aber viel des platonischen Hochgefühls und Tiefsinns; aber lange nicht im platonischen Grade, weil Leibnizen seine vielleicht beispiellosen Anlagen in Mathematik und Polyhistorei verrenkneten und zerstreuten. Spinoza und Fichte (beider Denkkräfte sind ungeheuer gewesen) haben zu einseitig die in ihnen vorragenden Vermögen: Tiefsinn und Scharfsinn, geübt, mit Vernachlässigung beinahe aller andern, um etwas anderes als consequente Systeme der einseitig gesuchten und betrachteten Wahrheit zu liefern. Schellingen fehlt es nicht an außerordentlichen Naturanlagen; ob er sie aber nicht, halb im Rausch zu früh Effekt machende Umstände, halb mit Freiheit, um ein Glück machender System, stets dem leisen Zuruf des Gewissens, mehr verzogen als erzogen hat — und dadurch eine ganze Menge halbtoller Schüler gebildet? Gott mag richten. Reinholden (der systematischeste, insofern philosophischeste Kopf, der (Baco kaum ausgenommen) je existirt hat) fehlt es zu gänzlich an Phantasie und Einbildungskraft — und meinem Jacobi, Deutschlands Plato, leider! (er wäre sonst weit der größte) an mathematischer

Disciplin. Was aber vielleicht mehr, als dies alles, dazu beiträgt, daß man trotz den Bestrebungen so vieler herrlichen — mehrentheils jeder für sich in seiner eigenthümlichen Ansicht vortrefflicher Wahrheitsforscher, seit Plato im Wesentlichen nicht weiter gekommen, ist die unglückselige Systemsucht; wozu in unsern Zeiten die Geschwätzigkeit kömmt, seine Studien in Druck herauszugeben, und ehe man sie selber recht verdaut hat, einer Menge offenmäuliger Jünger mit Löffeln einzugeben. Allerdings ist strenge Methode, architektonisches Verfahren, systematisches Ordnen in jeder Wissenschaft nothwendig — allein man bedenkt nicht, daß die Metaphysik, weit entfernt — eine Wissenschaft zu seyn, wahrscheinlich nie eine solche im strengsten Sinne des Worts werden könne. Denn es ist ja gerade das, worauf eine solche gebaut werden muß, streitig — der nicht einsinkende Grund wird noch gesucht — und jeder, seit Aristoteles, der sich schon in den Kopf setzte ein logisches und metaphysisches Gedanken-Gefängniß aufzuführen, baut in die Luft hin ein höchstens ein Tabarinisches Grab gestorbener Gedanken. Die Metaphysik kann erst am Ende aller Tage, d. h. nach Vollendung der Entwicklung aller theoretischen und zumal praktischen Vernunft des Menschen, vollkommenes System und strenge Wissenschaft werden. Die dunklen Gefühle von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit in ihren reinen unwandelbaren Principien sich und jedem einleuchtend darzustellen, dazu gehört außer einer höchstseltenen Harmonie der Gemüthskräfte, eine Reife des Geistes, und zumal eine Reinheit des Herzens, deren sich nicht so leicht der erste beste genialische Universitätsbursch rühmen darf. Wer in sich Lust und Liebe und Anlage dazu fühlt, versuche immerhin, sein Schärflein zur höchsten Philosophie beizutragen — zu liefern, was ihm klar

iſt — aber hüte ſich mehr zu thun und Lückenbüßer zu erkünſteln.

So habe ich gethan, mein Sohn! Dreißig Jahre iſt Philoſophie, und zwar Metaphyſik mein Lieblingsſtudium geweſen, und ſchon vor 25 Jahren machten meine Aufſätze und was ich in Briefen niederlegte, auf die ausgezeichneteſten Denker Eindruck genug, um mich mehr vielleicht als jetzt einen der jetzt eine Rolle ſpielenden Philoſophen aufzumuntern, meine Anſichten, und, wie ſie es nannten, originale Gedanken herauszugeben. Ich hielt mich aber an meine horaziſche Maxime: Nonum prematur in annum ſelbſt im Dichterfach, und im philoſophiſchen verſtärkte ich die Hemmung bis zum Trezesimum prematur in annum! Wohl hundert Verſuche liegen in meinem Pulte. Was ich aber jetzt davon herausgeben werde, davon weiß ich, daß es wenigſtens reif, und das Beſte, was ich zu geben vermag, denn es iſt durch alle Richtungen neuer Anſichten in reiferen und reiferen Jahren gegangen. Ob nun aber gleich mein Syſtem (das mich befriedigende) fertig iſt, werde ich mich doch wohl hüten, daſſelbe in ſyſtematiſcher Form herauszugeben — denn es dürfte wohl doch hie und dort Lücken geben, die ich zwar leicht ſehr ſchön ausfüllen — und ſo die Leſer betrügen — aber ob auch wahr und gut? —

II.

Baggesen an seinen Sohn Carl.

L'Echelle, den 22. November 1822.

Mein inniggeliebter, ältester Sohn!

Nach 63 tag- und nachtlangem Krankenlager, ohne je von ihm eine einzige Klage, oder einen lauten Ausdruck des Leidens unter den wüthendsten Schmerzen gehört zu haben, gab Dein jetzt verklärter Bruder, mein jüngster Sohn Paul, mit seligem Lächeln, den 16. des Morgens, seinen Geist in den Armen seines gefolterten, aber gottergebenen, von Gott gestärkten Vaters auf.*) In voller Kraft des reinen Herzens, mit voller Besonnenheit des immer hellen Kopfes, gab er nach einem langen, letzten inbrünstigen Gebet, allein mit mir, und Jesus, seinem Erlöser, den für die Ewigkeit gereiften Geist auf; und durch glühende Küsse auf seine eiskalten Lippen vergewisserte ich mich, daß er selber vielleicht überall sonst, nur nicht da sey.

Er war während dieses langen, gewiß während der eingetretenen Entzündung des Unterleibs wenigstens, äußerst schmerzlichen, mit völligem Bewußtseyn seines Zustandes und Kampf der Jugendstärke verbundenen Lagers, völlig Engel. Sein letzter Blick war gegen den Himmel gekehrt, und seine letzte Worte: „la-haut!“ Nie erblickte

*) Der Verstorbene, ebenso liebenswürdig, wie geistig begabt, talentvoll und kenntnißreich, ward keine 19 Jahre alt. Auf einer Reise mit seinem Vater, von der Schweiz zurück nach Paris, hatte er sich eine starke und leider unheilbare Erkältung zugezogen.

Anm. d. Herausg.

ich, ſeit dem Tode deiner ſeligen Mutter, ſolche Geduld, ſolche Seelenſtärke, ſolche anhaltende Sanftmuth und Liebe. Seine Reden ſelbſt in den verletzten Tagen und Nächten, enthielten immer liebevollen Sinn und tiefver nünftige Bedeutung. Zärtliche Beſorgniß wegen Anderer, ſchien das Einzige, das ihn bisweilen peinigte. Wonne, immer bei mir zu ſeyn, verſüßte ihm Alles — mehr als Alles aber unſer gemeinſchaftliches Gebet, nach welchem er immer wie ein Engel lächelte.

Nicht mir allein, ſeinem beſtändigen Wärter, Bewacher und Beobachter, ſondern Allen, die ihn beſuchten, flößte ſein Betragen eben ſo viel Achtung und Bewunderung als Theilnahme und Liebe ein. O! mein theurer Karl! Er hatte wenige ſeinesgleichen! Dieſer Jüngling ſtarb nicht! Er gehörte zu den Auserwählten!

Ich habe unausſprechlich gelitten — ſeit Ende unſrer Reiſe, während zwei Monaten und darüber unausſprechlich gelitten. Es war die letzte, und ſchon dadurch, als ſolche härteſte Prüfung, die mir Gott in meinem prüfungsvollen Leben, zu meinem ewigen Beſten, geſandt hat. Alle ausgeſtandene Qualen meines bisherigen Krankenwartens, die bitteren Verluſte meiner geliebteſten Freunde und Freundinnen, Deiner Mutter, ſeiner Mutter, meines Ernſt's, meiner Emma, giengen mir an ſeinem Tod drohenden Lager nach einander als blutige Geſpenſter vorüber — und jedes ſchien mir zuzuwinken: „Aermſter! Du biſt beſtimmt, alles auf Erden zu verlieren! Du biſt beſtimmt, immer Dir den Himmel geöffnet zu ſehen, auf daß er ſich im Momente des geglaubten Eintretens Dir verſchließe!“ Lange, lange, war ich ganz mit ihm und meiner Angſt allein. Aber ich wäre das undankbarſte aller Kinder des Vaters im Himmel, wenn ich nicht zu Deinem Troſt berichtete, daß während dieſer ſchwärzeſten

Periode meines Erdenlebens, ſo unausſprechlich meine Angſt und mein Schmerz, noch unausſprechlicher in vielen Momenten der Troſt und meine wahre himmliſche Seligkeit geweſen. Nie habe ich die Liebe des allbarmherzigen Gottes, und der Segen der wahren Jeſusreligion (der höchſten und einzig ſtichhaltenden Philoſophie) in tieferer Wonne und erhabenerer Entzückung empfunden — und von dieſem himmliſchen, meine ganze Seele wieder erweckenden Zuruf, ſoll mein übriges Leben hinfüro ein ſtetes irdiſches Echo ſeyn. Meine Seele hat Gott in den Oefen der letzten Prüfung geworfen, und — Sein Name ſey geprieſen! Sein Wille geſchah — geläutert.

— —

(Einige Wochen früher ſchrieb Paggeſen am Sterbebette ſeines Sohnes):

„Sein Wille geſchehe, nicht der meine!“ war ſeit mehreren Wochen mein nur durch ſtete Qual unterbrochenes Gebet. Ich weiß darum jetzt, da er in Beſſerung ſcheint, nicht mit Zuverſicht zu ſagen, ob ich, der ich nie von ſeinem ſcheinbaren Sterbebette gewichen und ihn unaufhörlich bewacht habe — wozu der himmliſche Vater mir Kräfte verlieh — mehr der unglücklichſte, oder der ſeligſte Menſch geweſen. Denn tiefer drückte mich zwar nie zeitlicher Schmerz nieder, aber höher hob mich auch nie ewige Wonne des Glaubens an das Vaterherz des unendlichen Univerſums, Deſſen Liebe und Fürſorge, Deſſen Wachen über uns beide mir täglich und nächtlich offenbar wurde. Jedes meiner demüthigen Gebete ward erhört, entweder objectiv, durch Linderung der Angſt des phyſiſch Leidenden, oder ſubjectiv, durch Linderung meiner Angſt. In den Momenten, worin der todtblaſſe Sohn mich mit halbausgelöſchten Augen anblickte, und ich ſein ſchönes Erdenlicht ausgeblaſen glaubte — und dergleichen Momenten gab es viele — empfand

ich, niedergeworfen, überirdiſchen Troſt und ſelige Wonne in dem Herzensauerufe des gottergebenen Dulders: „Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen; des Herrn Name ſey gelobt!“

III.

Der Stein der Weiſen.

(Mitte April 1824.)

Als ich, nachdem ich um Mitternacht mit heißen Thränen Gott um Jeſu Chriſti Willen (da ich erſt ſeit dem Todesbette meines jüngſten Sohnes, durch die Predigten meines Carls, und tieferes fortgeſetztes Studium der Schriften der Weiſen aus allen Zeiten und des Evangeliums, wahrer Chriſt geworden) geflehet — nicht um Linderung meines Kopfwehs, nicht um Geſundheit, nicht um Leben, ſondern um Kraft, meine Apathie in Rückſicht auf Alles, was nicht Jenſeits ſpielt und gleichſam unmittelbaren Bezug auf Religion hat, zu bekämpfen — heute Morgen, erſt um 11 Uhr aus einem dumpfen Todesſchlaf erwachend, mit ſchwererem Kopf als je, zu meinem vorher zum Briefſchreiben eingerichteten Schreibtiſch ging, worauf nur noch die Bibel lag — das Papier mir vorlegte, um an die Caſſarelli endlich zu ſchreiben — und mehr als je fühlte, daß es trotz aller Anſtrengung mir noch nicht gelingen würde: — ward ich, faſt bis zur

Verzweiflung über mein hieſiges Vernerleben, da ich es nun nicht einmal dahin bringen konnte, meinen geliebten Sohn mit der Erfüllung eines einzigen Wunſches zu erfreuen, tief in der Seele betrübt, und ſagte mir: „Ja, Elender! du ſuchſt den Stein der Weiſen mit einem verſteinerten Kopf, mit einem verſteinerten Herzen, und (darin liegt's eben) mit einem verſteinerten Willen! Haſt du denn jetzt eine andere, als die von dir ſelber ſo oft belachte Kraft der Trägheit? Wie kannſt du mit dieſer noch wahres gottgefälliges Leben hienieden oder jenſeits hoffen?" In dieſer mit dem Stein in meinem Kopfe und mit dem Stein in meiner linken Seite gleichſam in die Todestiefe verſinkenden Stimmung, ſchlug ich die große, auf dem Tiſch liegende Bibel auf — (und Dich, mein Sohn! bitte ich zu überdenken, ob es nicht an das Wunderbare grenzt?) mein Auge fiel auf eine Stelle — gleich — ungeſucht — in der Mitte der aufgeſchlagenen Bibel — auf den 17. Vers des 118. Pſalms:

„Ich werde nicht ſterben, ſondern leben, und des Herrn Werke verkundigen.

18) Der Herr züchtigt mich wohl, aber er giebt mich dem Tode nicht."

Meine ganze Seele umgab, beim Leſen dieſer mich auf einmal wie aus tiefer Nacht anfunkelnden Worte des ewigen Lichts eine himmliſche Helle. „Ja!" rief ich aus: „Hier iſt doch der wahre Stein der Weiſen, den wir Vernunft Philoſophen ſuchen! Hier will ich ankern" — als mein Sohn bereintrat und mein Weiterleſen unterbrach.

Aber was kann mein Staunen, mein Entzücken mahlen — als ich (den ſchon jene zwei Verſe in ſo hohem Grade erſchüttert und gerührt hatten — wie Dir, mein Carl, ja meine Unterredung mit Dir darüber unmittelbar

darauf gezeigt) — nach Deinem Weggehen, mit noch thränengeblendeten Augen, weiter las:

19. Thut mir auf die Thore der Gerechtigkeit, daß ich hineingehe und dem Herrn danke!

20. Das ist das Thor des Herrn; die Gerechten werden da hineingehen!

21. Ich danke Dir, daß Du mich demüthigst, und hilfst mir!

22. Der Stein den die Bauleute verworfen, ist zum Eckstein worden!*)

23. Das ist vom Herrn geschehen, und ist ein Wunder vor unsern Augen!

24. Dies ist der Tag, den der Herr macht! Laßt uns freuen! und darinnen fröhlich seyn!

25. O Herr! hilf! o Herr! laß wohl gelingen!

26. Gelobet sei, der da kommt im Namen des Herrn! Wir segnen euch, die ihr vom Hause des Herrn seid!

27. Der Herr ist Gott, der uns erleuchtet! Schmücket das Fest mit Maien bis an die Hörner des Altars! (Sein Altar ist das Universum.)

28. Du bist mein Gott, und ich danke Dir! Mein Gott! ich will dich preisen!

29. Danket dem Herrn; denn Er ist freundlich, und Seine Güte währet ewiglich!"

Giebt es einen schönern, erhabenern, himmlischern Hymnus, als dieser 118. Psalm? Alles Wahre, Weise und Gute fast findet darin die denkende, andächtige Seele; denn nur die Andacht denkt wahrhaft.

*) Mein unaufhörlicher Gedanke seit Pauls Tode, beim Arbeiten an meiner neuen Architektonik der Philosophie, und Motto meiner Schrift**).

**) Von dieser Schrift hat sich nur der Titel nebst einigen Grundzügen vorgefunden

Anm. des Herausgebers.

Ja! hier iſt der geſuchte wahre Stein der Weiſen, ſeit Enoch und Melchiſedek (dem Abraham ſelber Opfer brachte, und dem Moſes ſelber von Abraham, dem Gerechten, Opfer bringen ließ — ein Vorgänger Jeſu, vor dem ich ſeit meiner erſten Kindheit eine heilige Ehrfurcht immer behielt, ob ich gleich nie glaubte, daß er ohne Vater und Mutter geweſen), von allen ächten Propheten geahndet, von David prophetiſch beſungen — in Jeſus Chriſtus als Grund- und Eckſtein der Wahrheit, als Grund- und Eckſtein des überſinnlichen Weltgebäudes gefunden. Mir iſt heute wunderbar lieblich, trotz allen meinen körperlichen Schmerzen, zu Muthe; mir iſt gleichſam das Haupt-Thor zur Unſterblichkeit zum erſtenmal aufgeſchloſſen!

Den Anfang des Pſalms hatte ich noch nicht geleſen — und jetzt las ich:

„5. In der Angſt rief ich den Herrn an, und der Herr erhörete mich, und tröſtete mich!“

Ja! Er hat mich heute erhört und getröſtet — getröſtet auch über meinen Schmerz, die Caſſarelli und den Prinzen Chriſtian, während des Arbeitens meines Geiſtes, gleichſam herzlos, vernachläßigt zu haben.

6. Der Herr iſt mit mir, darum fürchte ich mich nicht; was können mir Menſchen thun?

8. Es iſt gut, auf den Herrn vertrauen, und ſich nicht verlaſſen auf Menſchen!

9. Es iſt gut, auf den Herrn vertrauen, und ſich nicht verlaſſen auf Fürſten!

11. Der Herr iſt meine Macht, und mein Pſalm, und mein Heil!

15. Man ſinget mit Freuden vom Sieg in den Hütten der Gerechten. Die Rechte des Herrn behält den Sieg!

Ja! ich habe es heute – an meinem körperlich trübſten Tage, ſchaudernd vor Kälte, mit brennendem Kopf, mit Stichen in der Seite, und gichtbrüchig matt in allen Gliedern — geſchmeckt: „daß der Herr freundlich iſt, zu welchem ich gekommen bin, als zu dem lebendigen Stein, der von den Menſchen verworfen, aber bei Gott iſt auserwählt und köſtlich!“ Und ich will auch einen der von Ihm belebten Steine mit bauen „zum geiſtlichen Hauſe und zum heiligen Prieſterthum, zu opfern geiſtige Opfer, die Gott angenehm ſind, durch Jeſum Chriſtum!“ Amen. (Petri 1, Ep. 2 V. 3–5.)

IV.

Baggeſen an ſeinen Sohn Carl.

Dresden, Mitte Mai 1826.

Jens Immanuel, der durch Gottes Gnaden in Leiden gereifte, ſeines Heilands Jeſu Chriſti Kreuz mit Wonne tragende Dulder, jetzt auf alle irdiſche Herrlichkeit tief herabblickende Selbſtbeſieger, an ſeinen innigſt geliebten Sohn Carl Reinhold, Gnade, Segen, Seligkeit im Dienſte Gottes, der Vernunft und der Wahrheit, in der Liebe des Ideals der Menſchheit, des Göttlichen Sohns, und in der Nachahmung deſſen würdigſten Apoſtels, Paulus! Ich danke Gott, meinem Schöpfer, Dem ich einzig diene, und Der mich ſeit meiner Kindheit ſelten unterbrochener

Verkennungen, Entbehrungen, Krankheiten und Schmerzen gewürdiget hat (ohne welche ich nur ich Selbſt, ein unwürdiges, vielleicht eitles, aufgeblaſenes Nichts geworden wäre), daß ich ohne Unterlaß Dein gedenke, zumal ſeit einiger Zeit, Tag und Nacht, wie mein jetziges Muſter, ſeines Timotheus gedachte – und daß mich ſeit Deinem verletzten Briefe unausſprechlich verlanget Dich wieder zu ſehen, und Deine Lieben, in dem Gott würdigſten Tempel in Europa, der Alpen – wie auch Dich in dem kleineren, das Evangelium predigen zu hören – auf daß ich mit Freuden erfüllet werde. Denn ich erinnere mich des ungefärbten Glaubens in Dir, welcher zuvor gewohnet hat in Deiner Großmutter Emilie, und in Deiner Mutter Sophie, wie ich gewiß bin auch in Dir. (2 Timoth. 1, 5.)

Ich lebe wieder, mein Innigſtgeliebter, mit Hoffnung nach längerem Leben hienieden ſeit 3 Tagen, doch nicht ſowohl ich ſelbſt, ſondern Chriſtus lebt in mir; denn was ich jetzt auf Erden lebe, das lebe ich im Glauben des göttlichen Menſchenſohnes, der mich geliebt und ſich ſelbſt für mich geopfert hat — (Gal. 2, 20) wiſſend jetzt an wen ich glaube! Ich hatte zwar, ſeit lange ſchon, Luſt abzuſcheiden, und bei Chriſtus, Melchiſedek, Zoroaſter, Lavater, Reinhold, Jakobi und meinem Sohn Paul zu ſeyn, welches auch für mich viel beſſer – (und doch wohl nicht, weil es nicht Gottes Wille iſt) aber es iſt nöthiger zu leben, um Euretwillen (ich meine Deines, und Deines Bruders, und der Lieben, auf die ich Gereifter, jetzt erſt recht in's Klare gekommen, vielleicht noch einigen heilſamen Einfluß durch Umgang und Schrift haben kann). Es dient vielleicht mehr Frucht im Garten der Wahrheit zu ſchaffen (Phil. 1, 22–24). – Wundre Dich nicht, mein Sohn, daß ich Dir mein Herz in pauliniſchen Ausdrücken ausgieße, damit ich es nicht durch

eigene verderbe, was ich Deiner Seele mitzutheilen habe.

— — —

Ich habe viel, viel, viel während meines Nichtſchreibenkönnens, überhaupt ſeit dem Aufenthalte in Carlsbad, geleſen, und zwar faſt nichts als Religionsgeſchichte, Kirchenhiſtorie, Reformationsgeſchichte und Patres. Unter allen Propheten, Apoſteln, Weiſen, Vorgängern und Nachfolgern Chriſti — unter allen in der Geſchichte bekannten Sterblichen — iſt mir aber Paulus am höchſten geſtiegen. Er iſt das größte Wunder der Menſchheit für mich, nach Chriſtus, ſeinem Rufer und Erwähler. Kein Philoſoph, von Plato bis Jakobi, hat ſeine Gedankentiefe. Je länger und je mehr man ſeine Epiſteln ſtudirt, je helleres, geiſtiges Licht über göttliche Dinge geht dem Wahrheitsſucher auf. Leſe und ſtudir ihn beſtändig, mein Sohn. Ich wüßte noch keinen evangeliſchen Commentator, der ihn ganz verſtünde, mithin vollkommen würdigte — von den älteſten bis zu den ſaft- und kraftloſen Compilator, Rutnöl, und dem etwas zu kecken und witzigen De Wette.

— — —

Ich bin, ſeit Neujahr vollends, faſt ſtets bettlägerig auf meine Folterbank gefeſſelt, aber nie geiſtig leidend. Im Gegentheil, ich bin nie ſo lange ununterbrochen geiſtig ſelig geweſen. Mein Kopf iſt im Himmel; unter ihm — Herz und Bruſt ausgenommen — nichts als Chaos und Hölle. Dabei lebe ich jetzt halb wo Du biſt, halb wo Deine Mutter iſt — mit der Sehnſucht meiner Seele bei Dir und meinen Lieben hienieden — mit der Zuverſicht meines Geiſtes in einer der Wohnungen des ewigen Vaters; denn der Ur-Gute der Menſchen, Jeſus Chriſtus, iſt zwiſchen, und in, wie über uns!

Gott ſegne Dich, wie Dein Vater!

V.

Philoſophiſche Gedanken in poetiſcher Form.

Ermahnung.

Beherrſche dein Genie, du Dichter und du Denker,
Und du Vorherrſchender in jeder Region!
Wird es auf deiner Bahn des goldnen Wagens Lenker,
So ſtürzt, wo nicht auf ihrer Mitte ſchon,
Es dich herab, genaht dem unverdienten Thron.
Je kühner deſſen Flug, je ſtärker deſſen Flügel,
Je ſtraffer halte du mit feſter Hand die Zügel!

Philoſophie und Dichtkunſt.

Nicht iſt Wärme das Licht, noch Licht die Wärme; doch innig
Knüpft an einander ſie Beid' ein urſprüngliches Band —
Eins entwickelt das Andr'; und in Beider Verein nur iſt Leben.
Eins in Zweien iſt ſo Dichtung und Philoſophie.

Der Geblendete.

Indem er in der höchſten Höhe waltet,
Liegt ſeinem Adlerauge weit entfaltet
Die ganze Welt, die vor ihm kniet.
Wie ſchade nur, daß, von dem Glanze trunken,
Sein ſcharfer Blick, Trotz allen hellen Funken,
Sich völlig blind am eignen Schauen ſieht.

Himmels- und Erdenlichter.

So hell er auch dir ſcheint, ſo klar und ſilberrein,
Iſt auch im Monde dort nicht einmal Mondenſchein;
Denn auch das Licht darauf gehört der Sonn' allein.
Und kämſt der Sonne nah, ſo würdeſt du mit Schrecken,
Trotz allem hellen Glanz, ganz ungeheure Flecken
Auf ihrer Oberfläche ſelbſt entdecken.
Es hat kein Stern ein ſelbſt ihm eignes Licht,
Auch kein ganz reines, kein ganz fleckenloſes nicht.
Dies gilt in der Natur für alle Körperwelten,
Und wird im Geiſterreich ſelbſt für Seraphe gelten.

Der Ichlehrer.

Ich ſetze mich!
Verſammelt euch zu meinen Füßen,
Ihr Herren! jeder ſetz' ſich,
Und horche meinen ſtrengen Schlüſſen.
„Ich ſelbſt bin Ich,
„Geſetzt durch mich,
„Und, weil ich mich geſetzt, verſtehet ſich:
„Du da biſt Du! Er dort iſt Er!
„Doch dieſe Duen, dieſe Erren
„Sind alle Nicht-Ich, meine Herren!
„Nur wer ſich ſetzt durch ſich, wie ich mich ſetzte, der
„Iſt ebenfalls ein Ich, und aller Nicht-Ich Herr,
„Gebietet in der Welt der Duen und der Erren, —
„Ein jetz'ger Menſch, ein künft'ger Gott!"
Da habt ihr ſimpel, leicht, und zwar im Grunde ſpott-
Wohlfeil, den Stein der Weiſen, meine Herren!

Alter und neuer Spruch.

Kenne dich ſelbſt! rief Jener, geſetzt, dem horchenden Jünger.
Dieſer: Ich ſetze mich ſchon! Ob er vorher ſich auch kennt?

Die neueſte Aufklärung.

Sie lief wie toll herum an allen Gaſſenecken,
Um Frankreich dort, und Deutſchland hier zu wecken.
Was ſie geleiſtet hat, iſt länger kein Problem;
Die Völker dürfen nicht einander necken:
Sie dort erhielten Schrecken zum Syſtem,
Und wir — Syſteme zum Erſchrecken.

Die Gotterſcheinung.

Wenn in dem eignen Gewiſſen, wie oft in dich ſelbſt du hineinblickſt,
Nimmer erſcheint dir ein Gott; nimmer erſcheint dir ein Gott.

Die Offenbarung.

Wo ein Etwas nur iſt, erſcheint die Hülle der Gottheit!
Und wo Nichts dir erſcheint, iſt die Verhüllete ſelbſt.

Troſt.

Gott Lob, fühl' ich doch, ſelbſt in der höchſten Dichterbegeiſt'rung,
Ueber dem Dichter in mir immer was Höheres noch!

Gefahr der Selbſtbeſpiegelung.

Ungeſpiegelt ein einziges Mal ſich ſelber zu ſehen,
Droht, nach der Sag', und bewirkt immer den leiblichen Tod.
Wie, wenn droht' und bewirkte zuletzt der Seele Vernichtung,
Unmitfühlend nur ſich immer im Geiſte zu ſeh'n? —

Verſtändigung.

Wie möchten leicht hienieden ſchon auf Erden
Die wahren Philoſophen einig werden,
Wenn Jeder, ſeiner Zeit, an ſeinem Ort,
Verſtünde richtig nur ſein eignes Wort!
Gebrauchten Alle nur der Sprache Denken,
Ich würde Jedem gern ſein eignes ſchenken.

Dem Naturphiloſophen.

Sämmtliche Stufen der großen Natur ſind jetzt dir erſtiegen, —
Sagſt du, — vom Kern des Atoms bis zu dem Wipfel der Welt;
Unter dir ſähſt du den Wurm in dem Tropfen des Nu's,
und den Zeit-Schwan,
Welcher, dem Lichtmeer entraucht, nimmer ermüdeten Flugs,
Ueber dir ſchwebend von Pole zu Pol und ſchüttelnd die Flügel
Nebelſterne herab träufelt auf Wogen des Raums.
Näher dem ewig Geſuchten iſt dennoch nimmer gekommen
Alldurchſpähend dein Blick, ſtiegſt du nicht höher als ſo!

Bliebſt du doch ſtets im Gebiet der Natur; — die höchſte der Stufen
Ragt über dieſer; — betrete ſie! Dich!

* * *

Nur auf dem Gipfel des Höchſtwahrſcheinlichen ſtrahlet die Wahrheit!
Trittſt du mit Füßen dein Selbſt, erſt dann erblickeſt du Gott!

* * *

Nicht in der Erd' iſt die Quelle des Lichts, nur über der Erde
Funkelt ſein himmliſches Meer, fluthend Geſtirn an Geſtirn.
So auch entquillt nicht in dir, o Menſch! die ewige Wahrheit;
Ueber dir ſtrahlet ſie nur! Geh aus dir ſelber hinaus,
Willſt du die himmliſche ſeh'n; denn Kern nur des Dünkels iſt Selbſtheit,
So wie ſein rollender Grund Kern nur des Dunkelen iſt.

* * *

Jegliches Hell' iſt geliehener Strahl. Im unendlichen Weltraum
Leuchtet kein Stern durch ſich ſelbſt; Sonne ſo wenig als Mond.
Licht wirkt einzelnes Leben, doch nur als gewirketer Wirker —
Wo dann der quillende Born? Nirgends! das heißt: Ueberall!

Fragen.

Saat der Gefilde der ewigen Zeit, des unendlichen Weltraums
Welten um Welten! was ſeyd, himmliſche Körper, ihr ſelbſt?
Blumen; entſproſſend und welkend dem Tritt des unſichtbaren Geiſtes,
Teß, Dem entſtrahlet der Blick, welcher euch denkend durchſpäht!

* * *

Was biſt du ew'ge Welt, voll Kraft und ohne Schranken?
Das große Schattenbild der göttlichen Gedanken!

An Kant.

Er iſt! Du nennſt es Raum; Er denkt! ich nenn' es Zeit;
Wir nennen's Beide: Zahl, das heißt: Unendlichkeit.
O! wer bin ich und wer biſt Du —
In dieſem engen Hier? in dieſem flücht'gen Nu?
Daß, während Raum und Zeit und Zahl uns klar umringen,
Die Strahlen Seines Lichts vereint uns nicht durchdringen?
Die Schattenwerfer, ach! im Raum und Zahl und Zeit
Der nur von Ihm erfüllten Ewigkeit!

Erkenntniß.

Glaubſt du dich ſelber von ſelbſt zu verſtehn, wirſt nie du was And'res
Auch nur zur Hälfte verſtehn, auch nicht zur Hälfte nur dich.

* * *

Philoſophiren iſt nur der Verſuch, ſich ſelbſt zu verſtehen,
Mittelſt des Glaubens an Eins, welches von ſelbſt
ſich verſteht.

* * *

Was in der Zeit wir verſtehn, auch nur ſtückweiſe,
Nur iſt's;
Nur was von ſelbſt ſich verſteht, nennen wir Endlichen
Gott.

* * *

Sehen wir doch nur mittelſt des Lichts die ſichtbaren
Dinge;
Und das unſichtbare Seyn ſollten wir ſchau'n
ohne Gott! —

Die Kluft.

Es iſt kein wahrer Sprung in der Natur,
Als der von ihr zu Gott — wie keine Lücke,
Noch bloße Leer', als zwiſchen beiden nur.
Zum Schöpfer vom Geſchöpf iſt keine Spur
Von Pfad, von Leiter, oder Brücke.
Dennoch ſehnt ſich hinauf zu ſeines Vaters Thron
Zurück der tief herabgeſtürzte Sohn,
Mit ſtetem Heimweh ſeines geiſt'gen Lebens,
Trotz allem Streben, ach! vergebens — ſtets vergebens —
Giebt ihm nicht Flügel die Religion.

Gebet.

Nimm mir das Dichten, o Gott! und laß mir das
Denken; doch willſt Du,
Nimm mir auch dieſes, und laß ewig die Liebe nur mir!

Höher hinauf als Gedicht, und tiefer als Forſchung hinab ſteigt
Tiefe. Die meine, Du weißt's, Vater! iſt Liebe zu Dir.

An Gott.

Und iſt auch endlich jene Sonnenbahn,
Die droben Deine Welten heerden wandern —
Verwelken ſämmtlich, eine nach der andern,
Die Blumen auf dem großen Aetherplan —
Verſiegt einmal die Zeit in ihren Bronnen —
Entſtürzen einſt dem Himmel alle Sonnen —
Verſinkt in ihrer letzten Trümmer Fall
Das Sinnenall;
Die Seele, die Dich tief empfindet,
Schreckt keine Nacht, entſetzt kein leeres Nichts.
Es fällt der Schleier Deines Angeſichts,
Wenn jedes Band zerreißt, das Sonn' an Sonne bindet;
Wenn Erd' und Himmel, wenn das ganze Weltall ſchwindet —
Verſchwindet nur der Schatten Deines Lichts!

Die heilige Dreifalt.

Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit! Drei dem begränzten
Staub; dem unendlichen Seyn aber in Ewigkeit Eins!
Vater, und Sohn, und heiliger Geiſt, dreifaltige Gottheit!
Nur wenn die Welt mir vergeht, biſt Du mir einziger Gott!

Der Mittler.

Als auf der Erd' entſtand, gehüllt in Tag und Nacht,
Das doppelte Geſchöpf, das Lieb' und Haß vereinet,
Wurd' in des Himmels Höhen laut geweinet,
Und in der Hölle Tiefen laut gelacht.
O! ſtrebt, ihr Sterblichen, es umzukehren,
Seitdem in eurer Mitt' entſtand der Chriſt!
Zilgt durch ſein Leben ganz in euch den innern Zwiſt,
Und jeden äußern durch Verbreiten ſeiner Lehren!

Jeſus Chriſtus.

Die Menſchheit wär' ein Traum, ein nichtig Weſen —
In der Natur ein Apfel ohne Kern —
In der Geſchicht' ein längſt erloſchner Stern, —
Wär' ihre Sonn' auf Erden nie geweſen.

Pauels vixit humanum genus.

Nur neun Zahlen ja giebt's in der arithmetiſchen Menge,
Welche den Summen allein Werth und Bedeutung verleihn;
Alle die Uebrigen ſind an ſich ganz nichtige Nullen.
Giebt es der Menſchen wohl mehr jetzt in der Humanität?
Glücklich zum wenigſten iſt, der drei nur kennt mit Gewißheit,
Darf ſein Gewiſſen zumal rechnen ihn ſelber dazu!
Ich darf's nicht. Ich fühle zu ſehr mein menſchliches Zero,
Ohne den mindeſten Werth iſt mein erbärmliches Selbſt!
„Welch ein kleiner Begriff von dem Höchſten der Erde: der Menſchheit!"
Hör' ich den Leſer empört rufen. Verzeihe, mein Freund,

Ein zu großer vielleicht! Weißt du, wie hoch ich die Neune
Stell'? und vollendet einmal war ja die Menſchheit in Zween; —
Am vollkommenſten gar in einem Einzigen! Chriſtus
Wiegt Myriaden an Werth auch der Erkorenen auf.
T'rum verzweifle kein Chriſt, wenn auch tagtäglich das Unkraut
Hier in der Menge ſich mehrt, nie doch erſtickt es das Korn.

An die deutſchen Prediger.

„Vater unſer!" iſt beſſer, als „Unſer Vater!" im Ausdruck —
Nicht auf ſich, nur auf Ihn lege der Chriſt den Accent!
Thaten's doch auch die Aelteſten ſo. Teutona geſtattet's;
Denn was Hellänis befiehlt, iſt auch der Schweſter erlaubt.

Prieſter und Prediger.

„Was Böſes iſt geſchehn, das nicht ein Prieſter that?"
Frägt Haller — und mit Recht. Nur frag' ich auch daneben:
Was Gutes fand wohl je in der Geſchichte Statt,
Deß Lehr' und Beiſpiel nicht ein Prediger gegeben?

Weiſſagung.

Des ächten Chriſten Tugend wird auf Erden
Nicht immer zwar verhaßt — doch ſtets mißachtet werden.

Kirchenwahl.

Gepaart ſind in Europas Kirchentum
Katholicismus und Proteſtantismus;
Doch, ſieht ein wahrer chriſtlicher Theismus
In Beider heil'gen Kirchen recht ſich um,
Verhalten ſie ſich ihm in ihrer Paarung,
Wie des Johannes Schlummeroffenbarung
Zu deſſen wachem Evangelium.
Nicht Patmos Inſel war die wahre Stelle
Worauf der Heiland, ſchon entrückt, zu ſchau'n.
Auf Tabors Gipfel ſchwand des Dunkels Graun
In der gottmenſchlichen Verklärung-Helle!
Dort ſah der Seher nur ein Nachtgeſicht,
Hier aber Chriſtum ſelbſt im Tageslicht.
Wählt Patmos euch zum Hafen dort ihr Andern,
Die träumend fromm das Sinnenmeer durchreist,
Wir wollen hier im immer wachen Geiſt,
Dem Traum mißtrauend, frei nach Tabor wandern!

Parabel.

Des Chriſtenthums ſichtbares Himmelreich
Iſt einer Flamm' auf dürrer Haide gleich,
Die um ſich greift bei fremdem Widerſtande
Und wächst, je ſtärker gegen ſie vom Rande
Herweht der Sturm, zum rings ſiegreichen Brande.
Nur kräftiger und kräft'ger wird's beſtehn,
Je mächt'ger es bekämpfen äuß're Feinde.
Und, kann's hienieden je zu Grunde gehn,
Wird's einzig, wenn der Sturm ſich legt, geſchehn,
Durch inn're Läßigkeit der eignen Freunde.

Zuverſicht.

Ich weiß es: ich bin ewig. Endlich nur,
Wüßt' ich in jedem Augenblick entſtehen,

In jedem nächsten Augenblick vergehen,
Wie Alles in der sinnlichen Natur.
Nur meinen Körper kerkert diese Flur;
Mein Geist durchdringt ihr Dach und ihre Wände,
Und kreist erhaben über Raum und Zeit,
Bestrahlt von Gott im Ring der Ewigkeit!
Er hebt empor zu Dir, o Vater! diese Hände,
Die bald verderben, während, nie verweht,
Sich über'n Staub aufschwingt sein Dankgebet
Für Deines ew'gen Lebens ew'ge Spende
Heil mir! geschlummert hab' ich und gewacht,
Geliebt, geträumt, geruhet und gedacht, —
Ich weiß von Licht und Schatten, Tag und Nacht —
Doch nichts von meinem Anfang oder Ende.

Psalm.

Ich weiß es klar: die Welt umschwebt
Ein großer Geist, der ewig lebt,
Und Geist mit Geist vereinet —
Er strahlt, wo der Gedanke wohnt;
Er waltet, wo das Urlicht thront,
Und ist, wo Nichts erscheinet.
Halleluja!

Ich fühl' es tief: ein Herz ist da,
Ein großes Herz, das fern und nah
An Liebe Liebe bindet —
Es regt sich dort, es regt sich hier,
Es schlägt im All, und schlägt in mir,
Wenn selbst das All verschwindet.
Halleluja!

Nachschrift des Herausgebers.

Wie der erste Band dieses philosophischen Nachlasses Jens Baggesen's vorzugsweise die Geschichte seines Geistes, in dem Entwicklungsgang seines Denkens über die Principien der Philosophie, von der ersten Anregung durch Kant, Reinhold, Jacobi und Fichte, während der Periode des Kampfs und der Kritik, darstellt; so enthält dieser zweite Band die Grundzüge einer selbstständigen Speculation, deren Ziel für den unermüdlichen Denker die Vermittlung des Glaubens und Wissens in einer seiner religiösen Ueberzeugung entsprechenden Philosophie des Christenthums war.

Die von Baggesen in seinen letzten Lebensjahren beabsichtigte Darstellung dieser Philosophie des Christenthums hat er nun zwar nicht ausführen können, auch nicht einmal in einem zum Druck hinlänglich geordneten Entwurf hinterlassen.

Der Herr rief ihn zu früh vom Glauben zum Schauen, als daß sich nicht auch an ihm in vollem Maaße erwahret hätte: „Unser Wissen ist Stückwerk und unser Weissagen „ist Stückwerk. Wenn aber kommen wird das Voll„kommene, so wird das Stückwerk aufhören." Ja, er selbst eignete sich sterbend, bei'm Rückblick auf die unvollendete Arbeit seines Geistes, die Worte des großen Apostels zu: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in „einem Räthsel; dann aber von Angesicht zu Angesicht. „Jetzt erkenne ich es stückweise, dann aber werde ich es

„erkennen, gleich wie ich erkannt bin. Nun aber bleibet „Glaube, Hoffnung, Liebe, dieſe drei; aber die Liebe „iſt die größeſte unter ihnen."

Indeſſen geht aus dem, was wir aus ſeinem ſchriftlichen Nachlaſſe haben mittheilen können, wenigſtens ſo viel hervor, daß es bei Baggeſen im Ringen ſeines Geiſtes nach Erkenntniß wirklich zu der lebendigen Ueberzeugung von der Wahrheit des Glaubens an Chriſtum gekommen iſt, die er ſelbſt als einen salto vitale bezeichnet hat.

Es ſey aber dem Herausgeber, der mit dem verewigten Vater in der letzten Zeit ſeines Lebens öfter religiöſe und theologiſche Fragen zu beſprechen das Glück hatte, vergönnt, in dieſem Anhang zu dem philoſophiſchen Nachlaſſe, Einiges nachzuholen, was das Bild des chriſtlichen Philoſophen, oder, wie man ſagen kann, Theoſophen, um etwas vervollſtändigen möchte.

Zu dieſer Vervollſtändigung gehört vorerſt die Beantwortung der Frage, welche natürlicherweiſe nahe liegt, ob denn Baggeſen in ſeiner Mutterſprache, der däniſchen, ſeine philoſophiſchen Gedanken nicht ausgeſprochen und nichts hinterlaſſen habe, was einen Beitrag zur Darſtellung ſeiner Philoſophie liefern könnte. — In wiſſenſchaftlicher Form und in lehrhafter Proſa iſt dieß nun allerdings nicht der Fall. Durch den Umgang mit deutſchen Philoſophen zum Philoſophiren angeregt, und durch das Studium philoſophiſcher Werke in anderen als der däniſchen Sprache wiſſenſchaftlich ausgebildet, auch in den Perioden ſeines Lebens, während welcher er zur philoſophiſchen Forſchung vorzugsweiſe geſtimmt war, ſich außerhalb Dänemarks aufhaltend, hat er durchgängig der deutſchen Sprache in ſeinen philoſophiſchen Meditationen und Aufſätzen ſich bedient. Er hielt auch ſeine Mutterſprache für weniger geſchickt, oder für noch

nicht genug ausgebildet zum Ausdruck des philoſophiſchen Denkens. Aber ſo wie er dieſelbe als zur Poeſie vorzüglich geeignet erkannte und mit groſſer Meiſterſchaft behandelte, ſo hat er auch ſeine Gefühle frommer Andacht und Begeiſterung in mehreren däniſchen Oden und Hymnen ausgegoſſen, von denen einige, „Das Halleluja der Schöpfung", „An Gott" und „Andachtshymne", auch nachher von ihm ſelbſt in's Teutſche übertragen worden ſind. *)

Gehören nun auch dieſe lyriſchen Gedichte nicht in die Klaſſe des geiſtlichen Liedes in ſpecifiſch chriſtlicher Bedeutung, ſo zeugen ſie doch von inniger Verbindung tiefen religiöſen Gefühls mit hohem poetiſchem Flug des Gedankens im Glauben an den lebendigen Gott.

Das Gedicht aber, in welchem Baggeſen ganz beſonders auf eine höchſt originelle Weiſe ſeinen Landsleuten Andeutungen über die Grundanſchauungen ſeiner philoſophiſchen Speculation gegeben hat, iſt das in der litterariſchen Zeitſchrift Danlana (welche B. in den Jahren 1815 und 16 in Kopenhagen herausgab) erſchienene philoſophiſch humoriſtiſche Gedicht: „Das ewige Sinnbild, nicht nur Entſtehung der Litteratur, ſondern Ziel und Ende der Philoſophie. Ein Räthſel, als Preisaufgabe für geiſtig Lebende." Mit dem Motto: „Signa te, signa,

*) Die bedeutendſten Oden und Hymnen in däniſcher Sprache ſind: „Den eneste Gud", „Christi Død" (Oratorium componirt von Kapellm. Schulz), „Skabningens Halleluja" (Oratorium componirt von Kapellm. Kunzen), „Andagtshymne", „Sjelens Hoisang", „Danmarks Lovsang", „Hymne til Fornuften", „Tordenen paa Toppen af Grimsel" und „Himlen i Dnaben." Die größeren, bereits gedruckten deutſchen Gedichte, worin Baggeſen ſeine philoſophiſchen Gedanken in poetiſcher Form eingekleidet, ſind, außer jenen aus dem Däniſchen übertragenen, vorzugsweiſe: „Die heilige Grübe". An F. H. Jacobi; „Himmelfahrt"; „Die philoſophiſche Hölle"; „Iron

temere me tangis et angis." **) — Das Ganze zerfällt in drei Abschnitte: Anfang (mit dem Motto: Litera pro verbis-Ovid), Mitte (mit dem Motto: Ἐντελέχεια-Aristoteles) und Schluß (mit dem Motto: Livat mælti Odhinn-Edda) und ist in freien, leichten Versen gedichtet. Tiefer Ernst wechselt darin mit launigem Humor. Das Sinnbild ist das Kreuz, welches als mathematische, kosmische, metaphysische Grundform, als Symbol und Typus in der Mythologie, Kunst, Poesie, Theosophie und christlichen Mystik, in den mannifaltigsten Beziehungen und Wortspielen umschrieben und angedeutet, zu errathen gegeben wird. Die Lösung des Räthsels sollte darin bestehen, nicht nur das Sinnbild selbst, sondern alle Anwendungen desselben, welche die Speculation und Phantasie des Dichters gefunden, nachzuweisen.

Das Räthsel erweckte großes Interesse, und die Auflösung wurde von fünf „geistig Lebenden", gleichfalls in poetischer Form versucht. Diese fünf waren: der damals noch junge Stud. Phil. Just Thiele, später auch dem Auslande ehrenvoll bekannt, namentlich durch sein Werk über Thorwaldsen; der bekannte Componist Weyse; der Dichter und Dr. Phil. F. L. Heiberg; die Dichterin Frl. J. M. Jessen, und der Prediger und Dichter N. S. Grundtvig. Das Gedicht des Erstern kam der Lösung am Nächsten und freute Baggesen in hohem Grade; das Gedicht des Letztern hatte eine polemische Tendenz.

---

der christlichen Demuth" (Matth. 5, 3) und „Propheten-Schicksal".

J. Baggesen's poetische Werke in deutscher Sprache. 2ter und 3ter Th.

**) „Det evige Sindbillede, ikke blot Literatumens Oprindelse, men Philosophiens Maal og Ende. En Gaade, som Prøvegave for aandelig Levende."

J. Baggesens danske Værker, 4de B.

Auf alle antwortete Baggesen in gleicher Weise, mit Anerkennung des Werths der Gedichte, doch ohne in denselben die genügende Lösung des Räthsels zu finden. Er selbst hat auch nie den Schlüssel dazu gegeben. Da indessen auch sein zweiter Sohn ihm brieflich einige fragmentarische Versuche in Bezug auf die Lösung mitgetheilt hatte, welche zwar sehr unvollständig waren, jedoch dahin wiesen, „daß das Ziel und Ende der Philosophie, das unerklärbare Was? dem Menschen stets nur ein ewiges Sinnbild bleibe, das sich zwar in äußerer Gestalt und erklärbaren Zeichen darstellen lasse, dessen inneres Wesen aber nur im Geiste und mit dem Herzen aufgefaßt und gefühlt werden könne;" — so veranlaßte dieß den Vater, sich in seinem Antwortschreiben (Nov. 1816) über sein Räthsel in folgenden Bemerkungen näher zu äußern:

„Die Urkraft, welche die Schaale und den Kern der Nuß hervorgebracht, kann kein endlicher Verstand enthüllen — diese Urkraft kann nur geglaubt, und nur in so fern gewußt werden, in wie fern die Ueberzeugung ein Wissen ist; — es ist Gott, der Schöpfer der Natur. Gott selbst kann nicht entwickelt, nicht begriffen, nicht erfaßt werden; die Grundzeichnung in seiner Schöpfung aber — das was über der Welt, obgleich unter Ihm — kann in einem Bilde, in den nothwendigen Grundbedingungen aller Gedanken und Anschauungen gezeigt werden; — und dieses ist der Kern des Räthsels. Habe das Kreuz, wie du richtig angefangen, unaufhörlich vor Augen — nicht nur das Kreuz auf Golgatha (welches nur ein Derivatum unter unzählig andern ist) — sondern auch das Kreuz in der Natur, das Kreuz in deinem und in jedem existirenden Wesen! Vermeide Einseitigkeit, die zum Wahnsinn führt, und bereits Wahnsinn geworden ist in jedem

nur auf einer Linie erbauten Syſtem. Denke an die Grundzüge in jedem keimenden und vollſtändigen Gedanken: vor dir und hinter dir, über dir und unter dir. Denke an das, was nothwendigerweiſe gemeinſchaftlich ſeyn muß und iſt für das Atom wie für das Weltall. Empfange die Bezeichnung des heiligen Kreuzes ſowohl auf dein Geſicht, wie auf deine Bruſt, und fühle dieſelbe ſowohl in deinem Kopfe wie in deinem Herzen.

„Gehe mit dieſen Andeutungen weiter in dem Studium des ewigen Sinnbildes. Verliere nie das Kreuz aus dem Geſichte — und orientire dich in allen Bedeutungen deſſelben. Habe es zumal mathematiſch vor Augen, und begreife es vorerſt als die bisher geſuchte, jedoch noch nicht gefundene Baſis für die Mathematik! Begreife es in der doppelten Bewegung (elektriſch und magnetiſch), als Conſtruction des Univerſums, und bedenke, daß es Euclid nicht möglich war, die gerade Linie zu definiren. Denke an das ewige Kreuzen der Dauer und der Ausdehnung, oder an das große Kreuz, welches die Zeit bildet mit dem Raum! und gehe alsdann weiter, ohne bloß zu „grübeln“; das will ſagen: vereinige dein Grübeln in der Höhe und Tiefe, mit dem Hinſchauen nach beiden Seiten, wie ich es gethan habe. Ziehe nicht bloß vorwärts und rückwärts, ſondern zugleich aufwärts und niederwärts, nicht bloß auf- und niederwärts, ſondern zugleich vor und zurück, und bedenke, daß nur auf dieſe Weiſe dein Geiſt, als ein Funke von Gott, für dich ſelbſt und für Andere zu leuchten vermag. Man hat bisher die einfache gerade Linie als Regula Regularum angeſehen — ſie iſt's eben ſo wenig als die krumme (die Kreislinie) — praktiſch noch weniger. Das Kreuz iſt Regula Regulæ, Regina Regum. Und das Fehlen des

Kreuzes iſt geiſtiger Untergang aller Dinge. Es liegt der Centripetal und der Centrifugal Bewegung zum Grunde.

„Der Erlöſer in alle Ewigkeit iſt auf dem heiligen Baum des Kreuzes gekreuziget, d. h. Gottes am Kreuz auf Golgatha geoffenbartes Wirken iſt, wohl verſtanden, ebenſo bedeutungsvoll für den Kopf, wie es zu allen Zeiten dem Herzen heilig war und bleiben wird. Es drückt den Stempel der Vollkommenheit auf das Chriſtenthum, als auf diejenige Religionsform, die nicht nur die wärmſte, ſondern auch die weiſeſte iſt. Halte dich gleich fern vom Aberglauben, wie vom Unglauben in deinem Glauben! Halte dich gleich weit vom Unglauben wie vom Aberglauben in deinem Wiſſen!"

Iſt nun auch dieſe Anſchauung des Kreuzes Chriſti, als Symbol des vom Dichter als Grundzeichnung des Univerſums gedachten Kreuzes, noch nicht der chriſtliche Glaube an den Gekreuzigten und ſein Erlöſungswerk, und kann man daher auch aus dieſem Räthſel und den Andeutungen zu ſeiner Löſung nicht entnehmen, daß Baggeſen damals ſchon auf dem Standpunkte ſtand, den er am Schluſſe der Entwicklung ſeines Denkens erreichte; ſo ergiebt ſich doch aus dem räthſelhaften Gedichte ſelbſt und aus ſeinen Aeußerungen darüber, daß ſeiner ganzen Weltanſchauung die Idee Gottes als des in allem Sein und Werden, in Natur und Geſchichte ſich offenbarenden Schöpfers zu Grunde lag, und alle Thätigkeit ſeines Geiſtes auf die Vermittlung des Glaubens und Wiſſens gerichtet war.

Daß er auf dem ihm eigenthümlichen Wege dieſe Vermittlung gefunden, davon zeugte in den letzten Jahren ſeines Lebens nicht nur, was wir aus ſeinem ſchriftlichen Nachlaß haben mittheilen können, ſondern auch ſeine Geſpräche über religiöſe Dinge. Baggeſen war nicht

Theolog, und maaßte ſich nicht an, es zu ſeyn. Er war ſich wohl bewußt, daß ihm die Bedingung wiſſenſchaftlicher theologiſcher Studien dazu fehlte. Allem explicirten, feſt formulirten und ſyſtematiſch abgeſchloſſenen Dogmatismus war er, der großen Beweglichkeit ſeines Geiſtes und der myſtiſchen Tiefe ſeiner Frömmigkeit gemäß, abgeneigt. Er liebte die Freiheit im Glauben und Denken zu ſehr, als daß er ſich irgend einer andern Autorität als Gott, ſey's einer philoſophiſchen Schule, ſey's einer kirchlichen Lehre, unterwerfen hätte. Wonach er ſtrebte, war der möglichſt einfache und zugleich die ganze Fülle religiöſen Erkennens und Lebens umfaſſende Ausdruck der Glaubenswahrheit. Er ſprach es mehrmals aus, es ſey dieß der Glaube an Jeſum Chriſtum, den Sohn des lebendigen Gottes. Gegen Atheismus, Pantheismus und rationaliſtiſchen Deismus hat er, wie der vorſtehende Nachlaß beweiſt, während ſeines ganzen Lebens geſtritten. Der Schöpfer gieng ihm nicht in ſeiner Schöpfung auf, wenn auch die ganze Schöpfung ihm in dem Gedanken des Schöpfers aufgieng. Gott war ihm, um einen neuen Ausdruck zu gebrauchen, ſowohl dem Denken als dem Kosmos zugleich transcendent und immanent. Baggeſen konnte beten, und es war ihm Bedürfniß zu beten, mit dem Glauben an die Erhörung des Gebets. Chriſtus war ihm der Erlöſer, wenn auch nicht beſonders von Schuld und Verdammniß, doch von Sünde und Tod, der Mittler der Menſchheit und ſeines eigenen innerſten Lebens vor Gott. In dem Evangelium der Liebe und Gnade fand er „die Ruhe des Geiſtes und den Frieden des Herzens". —

Der Bibel gegenüber, für welche er von ſeiner Kindheit an unter dem Einfluß einer frommen Mutter, eine große Ehrfurcht bewahrte, und die er als Urkunde

der geſchichtlichen Offenbarung und der höchſten Weisheit des Menſchengeſchlechts betrachtete, verhielt er ſich, auch nachdem er in den letzten Jahren ſeines Lebens ſich ihrem Studium wieder zuwendete, mehr wie ein Erbauungſuchender Laie, als wie ein gelehrter Schriftforſcher. In wiſſenſchaftliche Kritik und Exegeſe ließ er ſich nicht ein, da ihm auch hiezu die genauere Kenntniß des Urtextes, namentlich des Hebräiſchen, fehlte. Dennoch hatte ſich ihm der Fortſchritt der Offenbarung und das Verhältniß des Alten zum Neuen Teſtamente im Weſentlichen aufgeſchloſſen. Ohne auf eine nähere Beſtimmung des Inſpirationsbegriffs und des Verhältniſſes zwiſchen dem göttlichen Inhalt und der menſchlichen Form in der Schrift ſich einzulaſſen, erkannte er gern eine Anregung und Leitung des menſchlichen Geiſtes durch den göttlichen, heiligen Geiſt der Wahrheit in den Propheten und Apoſteln an. An den Wundern ſtieß er ſich nicht; wenn er auch Manches in der heil. Geſchichte mehr ſymboliſch und typiſch als hiſtoriſch auffaßte; ſo ließ doch ſein Gottesbegriff und ſeine Weltanſchauung im Verhältniſſe zu Gott, ſo wie das Schöpfungswunder, ſo auch die Offenbarung des göttlichen Willens, unabhängig von dem durch phyſikaliſche Geſetze geordneten Laufe der Natur, zu. An der hiſtoriſchen Wahrheit von Jeſu Chriſti Auferſtehung hat er nicht gezweifelt.

Sein im Jahre 1824 vollendetes humoriſtiſches Epos „Adam und Eva, oder die Geſchichte des Sündenfalls", iſt ihm nach ſeinem Tode als eine leichtfertige Traveſtie der heiligen Geſchichte und als Beweis ſeines Mangels an gläubiger Ehrfurcht vor dem Worte Gottes, vorgeworfen worden. Er ſelbſt hätte ſich gewiß am meiſten über dieſen Vorwurf gewundert. Er zeugt auch von gänzlicher Verkennung ſowohl des Weſens als der Form poetiſcher und namentlich humoriſtiſcher, den tiefſten

Ernſt in ſcherzhafter Hülle vermittelnder Auffaſſung und Darſtellung der Wahrheit. Wer namentlich dem Dichter nahe ſtand bei der Geburt dieſes Kindes ſeines Geiſtes, oder wer ihn ſein Gedicht vortragen hörte, der konnte ſich überzeugen, daß eine wahrhaft ethiſch religiöſe Begeiſterung ihn bei dieſer Darſtellung des Eintritts der Sünde in die Menſchheit belebte, daß es ihm Ernſt war um die pſychologiſche und religiöſe Wahrheit, die er in dieſem Gewande vortrug, und daß ſein Scherz und Spott nur der menſchlichen Thorheit galt, welcher er in der Urgeſchichte einen Spiegel vorhielt.

Wenn er z. B. im Anfang des 12. Buches die Zeilen vorlas, die ſo lauten:

„Den Sündenfall berichten iſt im Grunde
„Für den Darſteller ſelbſt nicht ohne Schmerz.
„Er ſieht der Menſchheit ſtets noch off'ne Wunde,
„Fühlt ſich verbluten d'rin das eigne Herz;
„Und dennoch muß er, ſtets beſonnen, malen,
„Mit niemals zitternder, wo möglich ſich'rer Hand,
„Die erſten Wehn der Urgeburt der Qualen:
„Gefolterter vielleicht, als wer nur im Realen
„Sie fieberhaft, betäubt und matt empfand!" —

ſo fühlte man wohl, daß dieß mehr als eine poetiſche Wendung, daß es der wahrhafte Ausdruck der tiefſten Empfindung des das ſündliche Elend der gefallenen Menſchheit mitfühlenden Dichters war. Auch haben wir wahrhaft fromme, zugleich litterariſch gebildete Zuhörer beim Vortrag von Adam und Eva nicht allein lächeln, ſondern bis zu Thränen gerührt geſehen; und dieß war des Dichters höchſter Triumph. —

Ich erlaube mir ſchließlich noch in Beziehung auf zwei Punkte in Waggeſens religiöſem Glauben Einiges beizufügen: über die Perſon Chriſti und über die Unſterblichkeit.

In den vorſtehenden Fragmenten ſpricht er ſich nur über Chriſti Verhältniß zur Menſchheit näher aus, nicht über ſein Verhältniß zur Gottheit, und man könnte daher zweifelhaft ſeyn, ob er im Sohne Gottes nur das Ideal des Menſchen, das Urbild der Kindſchaft Gottes, oder auch die göttliche Weſenheit, was die Kirchenlehre die Gottheit Chriſti nennt, erkannt habe.

Nach Baggeſen's Denkweiſe läßt ſich Beides nicht wohl von einander trennen. Die Idee der reinen, urbildlichen, vollkommenen Menſchheit in Gottes ſchöpferiſchem Denken geſetzt, und in Chriſto zur menſchlichen Perſönlichkeit geworden, in zugleich der ewige Sohn, der Offenbarer des göttlichen Gedankens und Willens, der Abglanz ſeiner Herrlichkeit und das Ebenbild ſeines Weſens, der Logos, der im Anfang war, bei Gott war und Gott war. Schon in dem Aufſatze, der „Deduction der Emanationslehre, oder Transcendenz und Immanenz" betitelt iſt, finden wir dieß angedeutet (pag. 95): „Der Menſch, als reines Einzelweſen, wie er im göttlichen Denken geſetzt iſt, iſt Gottes Sohn, wechſellos „in allem Wechſel der auf einander folgenden Menſchen." „— Seine vollſtändige Offenbarung iſt die des Einzigen „durch den Einzelnen im Beſondern, der menſchgewordene Sohn Gottes." — „Einer iſt der Sohn Gottes von „Ewigkeit; wir können durch den Einen zu Kindern „Gottes werden u. ſ. w." (Man ſehe die ganze Stelle.) Man vergleiche damit, was er „über das Licht" (pag. 51), zunächſt über das kosmiſche Licht ſagt, welches aber noch viel mehr von dem Licht des Geiſtes gilt, als deſſen Symbol er jenes betrachtete: „Dieſes Urlicht, „Medium Gottes, Erſcheinung ſeines Seyns, wodurch „Er dieſes Seyn offenbart — iſt der Ormuzd, die zweite „Perſon der Gottheit, der fleiſchgewordene Logos, Chriſtus,

„der wahre, ſichtbare Schöpfer der Welt — der Mittler „zwiſchen Gott und Menſchen.“

Auch antwortete er auf die Frage: ob er nicht bloß eine Göttlichkeit Chriſti, wie auch von anderen ausgezeichneten Menſchen geſagt werden könne, ſie ſeyen göttliche Menſchen, annehme, ſondern auch die Gottheit Chriſti glaube? — das göttliche Weſen ſey nothwendig an ſich Eins, in jedem Menſchen ein Funke des göttlichen Weſens, in Chriſto aber die Fülle deſſelben anzuerkennen; daher auch Er allein im vollen Sinne des Worts habe ſagen können: „Ich und der Vater ſind Eins.“ — Ueber das Dogma der Dreieinigkeit, inſofern durch dasſelbe die Unterſcheidung und das Verhältniß in Gottes Weſen ſelbſt geſetzt, nachzuweiſen und zu erklären verſucht wird, glaubte er nicht eintreten zu dürfen; weil nach ſeiner Ueberzeugung, was Gott an ſich iſt, nicht erkennbar ſey, ſondern wir Ihn nur ſo erkennen, wie Er ſich uns offenbart. (S. pag. 89.) „Wenn mir „Einer beweiſen könnte, daß er kraft ſeines dialektiſchen „Unterſcheidens und Vereinigens Gott denke, wie Er „iſt,“ — „ſo würde ich dennoch fortfahren, dieſes meinem „Lehrer nachdenken Können Gnade zu nennen.“ „Denn „ich würde nicht unterlaſſen können, ſein Mehr und „Beſſer Wiſſen als alle frühern Forſcher gewußt und alle „bisherigen Märtyrer der Wahrheit geglaubt — mit „Ausnahme des Einen, der ſagen konnte: Ich bin der „Weg und die Wahrheit und das Leben, Niemand kommt „zum Vater, denn durch mich — für Gnade, d. h. für „beſondere Gabe von Oben zu halten.“ — Er glaubte demnach an die Offenbarungs-Trinität (denn auch der Geiſt, nicht der des einzelnen Menſchen, ſondern der des Menſchen Geiſt erleuchtet und in alle Wahrheit führt, war ihm Offenbarung Gottes, der Geiſt iſt, und

alſo mit dem göttlichen Weſen (Eins) aber die Weſens-Trinität zu beweiſen hielt er für unmöglich.

In Baggeſens Auffaſſung von Chriſti Werk läßt ſich eine Lücke nicht verkennen, aber auch nicht ausfüllen. Es war ihm die Erlöſung durch Chriſtum hauptſächlich Heiligung durch Offenbarung der Wahrheit und Liebe. Ueber die Rechtfertigung des Sünders, über ſeine Befreiung von Schuld und Verdammniß, durch Genugthuung und Verſöhnung, hat er ſich nicht näher ausgeſprochen. Auffallend iſt dabei ſeine mehrmals geäußerte hohe Verehrung für den Apoſtel Paulus, deſſen Schriften er ſelbſt über die Johanneiſchen zu ſetzen geneigt war, obgleich offenbar dieſe ſeiner ganzen Denkweiſe mehr entſprechen ſollten. Es iſt daher anzunehmen, daß er bei fortgeſetztem Studium der heiligen Schrift in der Ausführung der von ihm beabſichtigten Philoſophie des Chriſtenthums zu einer vollſtändigern Lehre von Chriſti Perſon und Werk gekommen wäre.

Die Grundzüge ſeiner Denkweiſe über die Unſterblichkeit oder das ewige Leben ſind im Vorſtehenden gegeben. Daß die menſchliche Seele von Natur unſterblich ſey, das zu beweiſen, hielt er nicht für möglich; daß wir aber aus Gnade ewiges Leben haben, das glaubte er feſt. Alſo auch hierin, wie von Gottes Weſen, kein Wiſſen, aber eine Ueberzeugung im Glauben. Für dieſe ſeine Anſicht fand er auch die Belege in der heiligen Schrift. Wir haben unter ſeinen Papieren die Schriftſtellen ausgezogen und mit einigen Bemerkungen begleitet gefunden, welche hievon zeugen, ſowohl aus dem Alten Teſtament und dem Buche der Weisheit, als aus dem Neuen Teſtamente; aber zu unvollſtändig, als daß wir ſie mittheilen zu ſollen glaubten. Sie haben aber offenbar die Tendenz nachzuweiſen, daß die Schrift überall die perſönliche Fortdauer im ewigen Leben als

Gnadengabe Gottes darſtellt und im Neuen Teſtament an den Glauben an Chriſtum knüpft. „Wer an mich „glaubt, der hat das ewige Leben", und „der Tod iſt „der Sünde Sold, aber die Gnadengabe Gottes iſt das „ewige Leben, in Chriſto Jeſu, unſerm Herrn"; — dieß ſind ihm die Hauptſtellen.

Wie er auf dieſer Grundlage die Lehre von den letzten Dingen weiter ausgeführt hätte, iſt nicht erſichtlich; aber es läßt ſich annehmen, daß er zum Glauben an eine Wiederbringung aller Dinge in der Seligkeit Aller, unter Vorausſetzung des Aufhörens des perſönlichen Bewußtſeyns in den Nichterlöſten geneigt war.

Ich ſchließe mit der Bezeugung, daß mein verewigter Vater, wie er ſich in den letzten Jahren ſeines Lebens zu erkennen gab, ein entſchieden chriſtlicher Denker war, und daß er im Glauben an Chriſtum mit der Hoffnung des ewigen Lebens geſtorben iſt.

Druckfehler.

Im ersten Bande.

Seite 45, Zeile 27, statt wissenlosen l. willenlosen.
„ 81, „ 22, „ Meisterwerden l. Meisterwerken.
„ 85, „ 22, „ Glück l. Gluck.
„ 112, „ 12, „ Unvollkommenheit l. Vollkommenheit.

Im zweiten Bande.

Seite 121, Zeile 19, statt dem l. den.
„ 123, „ 20, „ der l. die.
„ 201, „ 5, „ könne l. können.
„ „ „ 13, „ Welall l. Weltall.
„ 365, „ 21, „ Jugendstürke l. Jugendstärke.
„ „ „ 23, „ leyte l. leyten.
„ 374, „ 15, „ studir l. studire.